کشف پزدوی

﴿ الحاج احمد خلوصی والحاج مصطفی درویش ﴾
﴿ وشرکاسی صحافیهٔ عثمانیه شرکتی ﴾

شرکتمزك بدایت تشکیلندنبرو کتب ورسائل عربیه وترکیه غایت مصحح واهون فیئاتله نشراولندیغی کبی لله الحمد اشبوبیك اوچیوز سکزسنه‌سی دخی ﴿ کشف پزدوی ﴾ نام کتابك تصحیحنه اهتمام ایله طبعنه موفق اولنوب بیوك دیپوزیتوسی حکاکلر ارقه زقاغنده (٢و٤) نومرولی مغازه اولوب شعبه‌لرندن برنجی شعبه‌سی حکاکلرده (٣) نومرولی دکانده وایکنجی شعبه‌سی ازمیرده کاغدجیلر ایچنده بکلرلی زاده حافظ احمد طلعت افندینك (١٦) نومرولی دکانده واوچنجی شعبه‌سی قونیه‌ده صوفی زاده محمد رضا افندینك دکانده‌ودردنجی شعبه‌سی طربزونده سپاهی بازارنده کائن صحاف موسی افندینك دکانده وبشنجی شعبه‌سی ارضرومده کلیسا قپوسنده منلا داود زاده شمس الدین افندینك وکورجی قپوسنده شیخ افندی یکنی سلیمان رفقی افندیلرك دکانلرنده والتنجی شعبه‌سی بارطینده احسانیه جاده‌سنده قره قاش زاده ابراهیم رحمی افندینك دکاننده کرك ومصارفات نقلیه‌سی ضم ایله استانبول فیئاتنه صاتلقده‌در وسلانیکده دخی استانبول چارشوسنده مصطفی صدقی افندینك دکاننده صاتلقده‌در .

﴿ درسعادت ﴾

معارف نظارت جلیله‌سنك ١٢٤٥ نومرولی ١٨ جماذی الاخر سنه ١٣١٠ و٢٦ کانون اول سنه ١٣٠٨ تاریخلو رخصتنامه سیله سلطان بایزید جامع شریفی کتبخانه‌سی تحتنده ٨٧ نومرولی ﴿ شرکت صحافیهٔ عثمانیه ﴾ مطبعه‌سنده طبع اولنمشدر

١٣٠٨

کشف پزدوی

(الحاج احمد خلوصی والحاج مصطفی درویش)
(وشرکاسی صحافیهٔ عثمانیه شرکتی)

شرکتمزك بدایت تشکیلندنبرو کتب ورسائل عربیه وترکیه غایت مصحح واهون فیئاتله نشر اولندیغی کبی لله الحمد اشبو بیك اوچیوز سکز سنه‌سی دخی ﴿ کشف پزدوی ﴾ نام کتابك تصحیحنه اهتمام ایله طبعنه موفق اولنوب بیوك دیپوزیتوسی حکاکلر ارقه زقاغنده (٢ و ٤) نومرولی مغازه اولوب شعبه‌لرندن برنجی شعبه‌سی حکاکلرده (٣) نومرولی دکانده وایکنجی شعبه‌سی ازمیرده کاغدجیلر ایچنده بکرلی زاده حافظ احمد طلعت افندینك (١٦) نومرولی دکانده واوچنجی شعبه‌سی قونیه‌ده صوفی زاده محمد رضا افندینك دکانده ودردنجی شعبه‌سی طربزونده سپاهی بازارنده کائن صحاف موسی افندینك دکانده وبشنجی شعبه‌سی ارضرومده کلیسا قپوسنده منلا داود زاده شمس الدین افندینك وکورجی قپوسنده شیخ افندی یکنی سلیمان رفقی افندیلرك دکانلرنده والتنجی شعبه‌سی بارطینده احسانیه جاده‌سنده قره قاش زاده ابراهیم رحمی افندینك دکانده کرك ومصارفات نقلیه‌سی ضم ایله استانبول فیئاتنه صاتلقده‌در وسلانیکده دخی استانبول چارشوسنده مصطفی صدقی افندینك دکانده صاتلقده‌در .

(درسعادت)

معارف نظارت جلیله‌سنك ١٢٤٥ نومرولی ١٨ جماذی الاخر سنه ١٣١٠ و ٢٦ کانون اول سنه ١٣٠٨ تاریخلو رخصتنامه‌سیله سلطان بایزید جامع شریفی کتبخانه‌سی تحتنده ٨٧ نومرولی (شرکت صحافیهٔ عثمانیه) مطبعه‌سنده طبع اولنمشدر

١٣٠٨

كشف بزدوى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مصور النسم فى شبكات الارحام بلامظاهرة ومعونة * ومقدر القسم لطبقات الانام بلا كلفة ومؤنة * شارع مشارع الاحكام بلطفه وافضاله * ناهج مناهج الحلال والحرام بكرمه ونواله * مبدع فرائد الدرر من خطرات الفكر بسحايب فضله واكرامه * منشئ لطائف العبر من شواهد النظر برواتب طوله وانعامه * الذى اكمل بعنايته رونق الدين وابهة الاسلام * وصير برعايته الملة الحنيفية مرتفعة الاعلام * نحمده حمدا تاه فى وصفه افهام العقلاء * ونشكره شكرا حار فى قدره اوهام الالباء * على ما اوضح مناهج الشرع ورفع معالمه * واحكم قواعد الدين واثبت دعائمه * ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة رسخت عروقها فى صميم الجنان * ودعت صاحبها الى نعيم الجنان * ونشهد ان محمدا عبده ورسوله الذى جبله الله من سلالة المجد والكرم * وبعثه الى كافة الخلق والامم * فابان معالم الدين واثاره * واضاء سبل اليقين ومناره * حتى سطع نور الشرع عن ظلام الجفاء بحسن عنايته * وظهر نور الدين عن اكمام الخفاء بين كفايته * صلى الله عليه وعلى آله الذين لم تستتر اقمار دينهم بغمام الشك والبداء * ولم تحتجب انوار يقينهم باكمام الاهواء * صلاة تتجدد على تعاقب الليالى والايام * وتتزايد على انتقاص الشهور والاعوام * وسلم تسليما * (وبعد) * فان علوم الدين احق المفاخر بالتوقير والتبجيل * واولى الفضائل بالتفضيل والتحصيل * اذ هى الطريقة المسلوكة لنيل السعادات فى الدنيا * والمرقاة المنصوبة الى الفوز بالكرامات فى العقبى * بنورها يهتدى من ظلمات الغواية

(الى)

الى سبيل الرشاد * وبها يرتقى من حضيض الجهالة الى ذروة الاجتهاد * لاسيما علم اصول الفقه الذي هو اصعبها مدارك * وادقها مسالك * واعمها عوائد * واتمها فوائد * لولاه لبقيت لطائف علوم الدين كامنة الاثار * ونجوم سماء الفقه والحكمة مطموسة الانوار * لاتدخل ميامنه تحت الاحصاء * ولاتدرك محاسنه بالاستقصاء * ثم ان كتاب اصول الفقه المنسوب الى الشيخ الامام المعظم * والحبر الهمام المكرم * العالم العامل الربانى * مؤيد المذهب النعمانى * قدوة المحققين اسوة المدققين صاحب المقامات العلية والكرامات السنية مفخر الانام فخر الاسلام ابى الحسن على بن محمد بن الحسين البزدوى تغمده الله بالرحمة والرضوان * واسكنه اعلى منازل الجنان * امتاز من بين الكتب المصنفة فى هذا الفن شرفا وسموا * وحل محله مقام الثريا مجدا وعلوا * ضمن فيه اصول الشرع واحكامه * وادرج فيه مابه نظام الفقه وقوامه * وهو كتاب عجيب الصنعة رايع الترتيب * صحيح الاسلوب مليح التركيب * ليس فى جودة تركيبه وحسن ترتيبه مرية * وليس وراء عبادان قرية * لكنه صعب المرام * ابى الزمام * لاسبيل الى الوصول الى معرفة لطفه وغرايبه * ولاطريق الى الاحاطة بطرفه وعجايبه * الالمن اقبل بكليته على تحقيقه وتحصيله * وشد حيازيمه للاحاطة لجملته وتفصيله * بعد ان رزق فى اقتباس العلم ذهنا جليا * وذرعا من هو اجس اضاليل الهنى خليا * وقد تبحر مع ذلك فى الاحكام والفروع * واحاط بما جاء فيها من المنقول والمسموع * وقد سألنى اخوانى فى الدين * واعوانى على طلب اليقين * ان اكتب لهم شرحا يكشف عن اوجه غوامض معانيه نقابها * ويرفع عن اللطايف المستترة فى مبانيه حجابها * ويوضح ماابهم من رموزه واشاراته المعضلة * ويبين مااجمل من الفاظه وعباراته المشكلة * ظنا منهم انى لما استسعدت بخدمة شيخى * وسيدى وسندى واستاذى وعمى * وهو الامام المحقق الربانى * والقرم المدقق الصمدانى * ناصب رايات الشريعة * كاشف آيات الحقيقة * فتاح اقفال المشكلات * كشاف غوامض المعضلات * فخر الحق والدين * ملاذ العلماء فى العالمين * قطب المتهجدين * ختم المجتهدين * محمد بن محمد بن الياس المايمرغى افاض الله عليه سجال انعامه وغفرانه * وصب عليه شآبيب اكرامه ورضوانه * ونشأت فى حجره برواتب بره وافضاله * وربيت فى بيته بصنايع جوده ونواله * لعلى فزت بدرر من غرر فرائده * واخذت حظا وافرا من موايد فوايده * وانه قد كان مختصا من بين العلماء باتفاق الانام * بتحقيق دقايق مصنفات فخر الاسلام فاستعفيت عن هذا الامر الخطير * وتشبثت باهداب المعاذير * علما منى بانى لست من فرسان هذا الميدان * ولالى بالابلاء فى مواقفه يدان * واين انا من ذلك وقد تحيرت الفحول فى حل مشكلاته * بعد تهالكهم فى بحثه وتنقيره * وعجزت النحارير عن درك معضلاته * مع حرصهم على تحقيقه وتفكيره * فلم يزدهم ذلك الاالمبالغة فى الالحاح على * والاقامة فى مواقف الاقتراح لدى * فلم اجد بدا من انجاح مسئولهم * ولامندوحة عن تحقيق مأمولهم * فاجبتهم الى ملتمسهم تفاديا من عقوقهم * وسعيا

الى اداء حقوقهم * وشرعت فى هذا الامر العظيم المهم * والخطب الجسيم المدلهم * مستعينا بالله الكريم الجليل * راجيا منه ان يهدينى سواء السبيل * متوكلا على كرمه الشامل فى طلب التوفيق لاتمامه * معتمدا على انعامه العام فى سؤال التيسير لابتدائه واختتامه * راغبا اليه فى ان يجعل ما اقاسيه خالصا لوجهه الكريم * متعوذا به من ان يتلقانى بسخطه وعقابه الاليم * مبتهلا اليه فى ان يحفظنى عن الخطاء والزلل * ويلهمنى طريق الصواب والسداد فى القول والعمل * متضرعا اليه فى ان ينفعنى به وائمة الاسلام * ويجمعنى واياهم ببركات جمعه فى دار السلام * ولما كان هذا الكتاب كاشفا عن غوامض محتجبة عن الابصار * ناسب ان سميته كشف الاسرار * وارجوان يكون كتابا سبق عامة الشروح ترتيبا وجمالا * وفاق نظائره تحقيقا وكمالا * ومن نظر فيه بعين الانصاف * عرف دعوى الصدق من الخلاف * ثم انى وان لم آل جهدا فى تأليف هذا الكتاب وترتيبه * ولم ادخر جدا فى تسديده وتهذيبه * فلابد من ان يقع فيه عثرة وزلل * وان يوجد فيه خطأ وخطل * فلا يتعجب الواقف عليه عنه فان ذلك مما لا ينجو منه احد ولا يستنكفه بشر وقد روى البويطى عن الشافعى رحمه الله انه قال له انى صنفت هذه الكتب فلم آل فيها الصواب فلابد ان يوجد فيها ما يخالف كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فما وجدتم فيها مما يخالف كتاب الله وسنة رسوله فانى راجع عنه الى كتاب الله وسنة رسوله وقال المزنى قرأت كتاب الرسالة على الشافعى ثمانين مرة فما من مرة الاوكان نقف على خطاء فقال الشافعى هيه ابى الله ان يكون كتاب صحيحا غير كتابه فالمأمول ممن وقف عليه بعد ان جانب التعصب والتعسف ونبذ وراء ظهره التكلف والتصلف * ان يسعى فى اصلاحه بقدر الوسع والامكان * اداء لحق الاخوة فى الايمان * واحرازا لحسن الاحدوثة بين الانام * وادخارا لجزيل المثوبة فى دار السلام * والله الموفق والمثيب عليه اتوكل واليه انيب ﴿ قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد بن محمد البخارى ستر الله عيوبه وغفر ذنوبه حدثنى بهذا الكتاب شيخى واستاذى وعمى الذى تقدم ذكره آنفا قراءة عليه بسرخس فى المدرسة الملكية العباسية قال حدثنى به استاذ ائمة الدنيا مظهر كلمة الله العليا شمس الائمة محمد بن عبد الستار بن محمد الكردرى من اول الكتاب الى باب اسباب الشرائع ومنه الى آخر الكتاب الشيخ الامام والقرم الهمام بدر الملة والدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردرى المعروف بخواهرزاده روايا عن خاله هذا قال حدثنا شيخ شيوخ الاسلام برهان الدين على بن ابى بكر بن عبد الجليل الرشدانى قال حدثنا امام الائمة ومقتدى الامة نجم الدين ابو حفص عمر بن احمد النسفى عن الشيخ الامام المصنف قدس الله ارواحهم قال الشيخ رحمه الله (الحمد لله خالق النسم ورازق القسم) جرت سنة السلف والخلف بذكر الحمد فى اوائل تصانيفهم اقتداء بكتاب الله تعالى فانه معنون به وعملا بقوله عليه السلام كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اقطع والحمد هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدته على انعامه وحمدته على شجاعته واللام فيه لاستغراق

اصول بزدوى لفخر الاسلام

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله خالق النسم ورازق القسم

الجنس عند اهل السنة على ماعرف اى الحمد كله لله والله اسم تفرد به البارى سبحانه يجرى فى وصفه مجرى الاسماء الاعلام لاشركة فيه لاحد قال الله تعالى هل تعلم له سميا اى هل تعلم احداً يسمى بهذا الاسم غيره كذا روى عن الخليل وابن كيسان ولهذا اختص الحمد بهذا الاسم لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعا لجميع الصفات فكان اضافة الحمد اليه اضافة له الى جميع اسمائه وصفاته الاترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجمع للصفات ثم لما كان من سنة التأليف ان يوافق التحميد مضمونه وغرض الشيخ من هذا التصنيف بيان اصول الفقه والفقه على ماروى عن ابى حنيفة رحمه الله معرفة النفس مالها وما عليها قال خالق النسم اذلابد من وجود النفس لتعرف ماشرع لها مثل العقود وماشرع عليها مثل الواجبات والخلق ههنا بمعنى الايجاد والنسمة الانسان كذا فى الصحاح والنسم جمع نسمة وفى المغرب النسمة النفس من نسيم الريح ثم سميت بها النفس ومنها اعتق النسمة والله بارئ النسم ولما كان الانسان محتاجا الى العطاء فى حالة البقاء اعقبه بقوله رازق القسم اى معطى العطايا والرزق العطاء وهو مصدر قولك رزقه الله والقسم جمع قسمة بمعنى انقسم وهو الحظ والنصيب من الخير وفى ذكر الرزق دون الاعطاء لطف وهو ان الرزق مايفرض للفقراء بخلاف العطاء فانه اسم لما يفرض للعمال مثل المقاتلة والانسان فى اول امره فقير محتاج لاقوة له على كسب وعمل فكان ذكر الرزق اشد مناسبة من ذكر العطاء مع ان فيه رعاية صنعة الترصيع قوله (مبدع البدايع وشارع الشرايع) الابداع الاختراع لاعلى مثال والبدايع جمع بديع بمعنى مبتدع اى مخترع الموجودات بلا مادة ومثال بقدرته الكاملة وحكمته الشاملة وفى ذكر هذه القضية بدون الواو بدلا من قوله خالق النسم اشارة الى ان خلق مثل هذا الموجود الذى فيه انموذج من جميع مافى هذا العالم حتى قيل هو العالم الاصغر من عجايب قدرته وغرايب حكمته ثم هذا الجنس لما خلقوا على همم شتى وطبايع مختلفة واهواء متباينة لايكادون يجتمعون على شئ ويبعث لكل واحد همته الى مايستلذ طبعه وفيه من الفساد مالايخفى لان ذلك يؤدى فى العاجل الى التقاتل والتفانى وفى الآجل الى استحقاق العذاب الاليم شرع الشرايع زاجرا لهم عن ذلك وجامعا لهم على طريق واحد مستقيم فكان من اجل النعم والشرع الاظهار وشرع لهم كذا اى بين والشرايع جمع شريعة وهى ماشرع الله تعالى لعباده من الدين ثم ضمن الشارع معنى الجعل والتصيير فانتصب دينا على انه مفعول ثان له اى جاعل الشرايع دينا رضيا او انتصب على الحال من الشرايع مع انه ليس بصفة لوجود معنى الصفة فيه باعتبار وصفه كما انتصب قرآنا على الحال فى قوله عز اسمه كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا مع انه ليس بصفة لكونه موصوفا بوصف اى فصلت آياته فى حال كونه موصوفا بالعربية وهو مثل قولك جاءنى زيد رجلا صالحا والدين وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والرضى المرضى ووصفه به اقتداء بقوله عز وجل ورضيت لكم الاسلام دينا اى اخترته لكم من بين الاديان ويجوز ان يكون المراد

مبدع البدايع وشارع الشرايع ديناً رضياً ونوراً مضياً

وذكر اللانام ومطية الى دار السلام احمده على الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان ونيل اسباب الغفران واشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله

من الشرايع مشروعات هذه الملة خاصة بدليل قوله دينا على صيغة الواحد ولو كان المراد جميع الشرايع من لدن آدم الى عهد النبي عليهما السلام لقيل اديانا رضية وانوارا مضيئة والنور لغة اسم للكيفية العارضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة مثل الارض والجدار ومن خاصيته ان يصير المرئيات بسببه متجلية منكشفة ولذا قيل في تعريفه هو الظاهر في نفسه المظهر لغيره ثم تسمية الدين نورا بطريق الاستعارة لانه سبب لظهور الحق للبصيرة كما ان النور الجسماني سبب لظهور الاشياء للبصر والاضائة متعد ولازم قال النابغة الجعدي (شعر) اضاءت لنا النار وجها اغر ملتبسا بالفؤاد التباسا * يضئ كضوء سراج السليط لم يجعل الله فيه نحاسا * فاستعمله بالمعنيين واللزوم هو المختار والضياء اقوى من النور واتم منه لانه اضيف الى الشمس والنور الى القمر في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ثم الشيخ وصف الدين بالنور اولا كما وصفه الله تعالى به في قوله ولكن جعلناه نورا اي جعلنا الايمان نورا وفي قوله عز اسمه والله متم نوره اي دينه ثم وصفه بالاضائة ثانيا لانه في اول الامر في حق المتمسك به بمنزلة نور القمر ثم يتزايد بالتأمل والاستدلال الى ان يبلغ ضوء الشمس ولان الخلق كانوا في ظلمة ظلماء قبل البعثة فكان ظهور الدين فيها بمنزلة ظهور نور القمر في الظلمة الجسمانية ثم ازداد حتى بلغ المشرق والمغرب بمنزلة ضياء الشمس فلهذا وصفه بهما ولان استنارة العالم الجسماني بهذين الكوكبين فوصفه بالنور والاضائة فكانه قال هو الشمس والقمر في العالم الروحاني بطريق الاستعارة التخييلية قوله (وذكر اللانام ومطية الى دار السلام) الذكر ههنا الشرف قال تعالى لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم اي شرفكم ص والقرآن ذي الذكر قيل ذي الشرف والانام الخلق وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه والمطية المركب والمطاء الظهر وهذا الكلام بطريق الاستعارة يعني كما ان المطية وسيلة الى الوصول الى المقصد فكذلك الدين وسيلة الى الوصول الى المقصد الاقصى وهو دار السلام وسميت الجنة دار السلام لسلامة اهلها وما فيها من النعم عن الافات والفناء او لكثرة السلام فيها قال تعالى تحيتهم فيها سلام سلام عليكم طبتم سلام قولا من رب الرحيم او السلام من اسماء الله تعالى فاضيفت الدار اليه تعظيما لها قوله (احمده على الوسع والامكان) ولما نظر الشيخ رح في جلائل نعم الله تعالى على عباده وكمال قدرته وعظمته وعرف ان القدرة البشرية لا تفي بالقيام بمواجب حمده كما هو يستحقه وان سلوك طريق النجاة لا يتيسر الا باعانته وتيسيره قال احمده على الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان يعني احمده على حسب وسعي وطاقتي وبقدر ما يمكن الاقدام عليه من التحميد لا على حسب النعم اذ ليس ذلك في وسع احد قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم الامكان اعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدورا للبشر وغير مقدور له الا ترى ان نسف الجبال ممكن في نفسه وان لم يكن مقدورا للبشر والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وخص طلب الرضوان اي الرضا بالاستعانة فيه لانه اعظم النعم واعلاها قال تعالى ورضوان من الله اكبر ثم ذكر الشهادتين لان ذلك من سنة الخطبة قال عليه السلام كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء

قوله (واصلي عليه وعلى آله) اى ذريته واصحابه اى متابعيه من المهاجرين والانصار اوالمراد من الآل الاتقياء من المؤمنين على ما قال عليه السلام آلى كل مؤمن تقى وتخصيص الاصحاب بالذكر بعد دخولهم فى ذلك العموم لزيادة التعظيم وتقديم الآل والاصحاب فى الصلوة على عامة الانبياء والمرسلين لتكميل الصلوة على النبى لا لتفضيلهم على الانبياء اذ لا افضل لولى على نبى قط قوله (العلم نوعان) اختلف فى تفسير العلم فقيل لا يمكن تعريفه لانه ضرورى اذ كل احد يعلم وجوده ضرورة ولان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا وقيل انه صفة توجب فى الامور المعنوية تميزا لا يحتمل النقيض وقوله لا يحتمل النقيض احتراز عن الظن ونحوه وقيل هو صفة ينتفى بها عن الحى الجهل والشك والظن والسهو ومختار الشيخ ابى منصور الماتريدى رحمه الله انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به ثم انه عام يتناول علم النحو والطب والنجوم وسائر علوم الفلسفة كما يتناول علم التوحيد والشرايع فلا يستقيم تقسيمه بالنوعين والاكتفاء عليهما كما لا يستقيم تقسيم الحيوان بانه نوعان انسان وفرس منحصرا عليهما لانه اعم من ذلك الا بتقييد وهو ان يقال المراد العلم المنجى او العلم الذى ابتلينا به نوعان وكان الشيخ رحمه الله اخرج بقوله العلم نوعان غير هذين النوعين عن كونه علما لعدم ظهور فائدته فى الاخرة وانحصار الفائدة فيها على النوعين فكان هذا من قبيل قولك العالم فى البلد زيد مع وجود غيره من العلماء فيه لانك لا تعدهم علماء فى مقابلته علم التوحيد هو العلم بان الله تعالى واحد لا شريك له وعلم الصفات هو العلم بان لله تعالى صفات ثبوتية قائمة بذاته قديمة غير محدثة مثل العلم والحيوة والقدرة وغيرها من اوصاف الكمال لا كما زعمت المعتزلة من نفى الصفات ولا كما زعمت الكرامية من حدوث بعض الصفات وعلم الشرايع هو العلم بالمشروعات من السبب والعلة والشرط والحل والحرمة والجواز والفساد والاحكام وان دخلت فى المشروعات لكنها لكونها مقصودة افردت بالذكر والاصل فى النوع الاول التمسك بالكتاب والسنة اى بمحكم الكتاب والسنة المتواترة وهذا فى المباحثة مع النفس او مع اهل القبلة الذين اقروا برسالة النبى عليه السلام وبحقية القرآن وانتحلوا نحلة الاسلام الا انهم بسبب اهوائهم خرجوا عن حوزة الاسلام ونبذوا التوحيد وراء ظهورهم وانكروا الصفات التى نطق بها القرآن والسنة زاعمين ان ما ذهبوا اليه هو عين الحق ومحض التوحيد فاما فى المباحثة مع من انكر الرسالة والقرآن مثل المجوس والثنوية والفلاسفة فلا ينفع التمسك فيها بالكتاب والسنة لانكار الخصم حقيتهما فيتمسك اذن بالمعقول الصرف ومجانبة الهوى والبدعة الهوى ميلان النفس الى ما تستلذه من غير داعية الشرع والبدعة الامر المحدث فى الدين الذى لم يكن عليه الصحابة والتابعون يعنى تمسك بالكتاب والسنة مجانبا الهوى نفسه ومجانبا لما احدثه غيره فى الدين مما لم يكن منه فلا يحمل الكتاب والسنة على ما تهواه نفسه ولا على ما يوافق ما ابدعه غيره مثل ما قالت الرافضة المراد من الخمر والميسر والانصاب ابوبكر وعمر وعثمان ومن الظالم فى قوله تعالى ويوم يعض الظالم على يديه ابوبكر ومن قوله لم اتخذ فلانا عمر ومثل

واصلي عليه وعلى آله واصحابه وعلى الانبياء والمرسلين واصحابهم اجمعين قال الشيخ الامام الاجل الزاهد ابو الحسن على بن محمد البزدوى رحمه الله العلم نوعان علم التوحيد والصفات وعلم الشرايع والاحكام والاصل فى النوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة ولزوم طريق السنة والجماعة الذى كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه الصالحون وهو الذى كان عليه ادركنا مشايخنا وكان على ذلك سلفنا اعنى اباحنيفة واابا يوسف ومحمدا وعامة اصحابهم رحمهم الله وقد صنف ابوحنيفة رضى الله عنه فى ذلك كتاب الفقه الاكبر وذكر فيه اثبات الصفات

ماقالت المعتزلة فى قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء انه مشروط بشرط التوبة ليستقيم قولهم بالتخليد فى النار لاصحاب الكبائر من المؤمنين ومثل حملهم المشية فى قوله تعالى تضل من تشاء ونظائره على مشية القسر ليستقيم قولهم بعدم دخول الشرور والقبائح تحت مشية الله تعالى وارادته ولزوم طريق السنة اى عقيدة الرسول والجماعة اى عقيدة الصحابة ادركنا مشايخنا اى استاذينا والسلف جمع سالف من سلف يسلف سلفا اذامضى وعامة اصحابهم اى اكثرهم وانما قيدبه لان بعضهم كان موسوما بالبدعة مثل بشر ابن غياث المريسى واعلم ان غرض الشيخ من تقرير هذه الكلمات فى اول هذا الكتاب ابطال دعوى من زعم من المعتزلة ان اباحنيفة رحمه الله كان على معتقدهم استدلالا بما نقل عنه انه قال كل مجتهد مصيب ودفع طعن من طعن فيه من الشافعية وغيرهم من اصحاب الظواهر انه كان من اصحاب الرأى وانه كان يقدم الرأى على السنة فبدأ اولا بابطال دعوى المعتزلة فقال وقد صنف ابو حنيفة فى ذلك اى فى علم التوحيد والصفات كتاب الفقه الاكبر سماه اكبر لان شرف العلم وعظمته بحسب شرف المعلوم ولا معلوم اكبر من ذات الله تعالى وصفاته فلذلك سماه اكبر وذكر فيه اثبات الصفات فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم لم يزل عالما بعلمه والعلم صفته فى الازل وقادرا بقدرته والقدرة صفته فى الازل وخالقا بتخليقه والتخليق صفته فى الازل وفاعلا بفعله وفعله صفته فى الازل فالفاعل هو الله سبحانه وفعله صفته فى الازل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق وصفاته ازلية غير مخلوقة ولا محدثة فمن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف فيها او شك فيها فهو كافر بالله تعالى واثبات تقدير الخير والشر من الله عزوجل اى ذكر ذلك فيه ايضا فقال يجب ان يقول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره من الله تعالى وان ذلك كله بمشيته اى ذكر ذلك ايضا فقال جميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهى كلها بمشيته وعلمه وقضائه وقدره والطاعات كلها بمحبته ورضائه والمعاصى كلها بتقديره وعلمه وقضائه ومشيته لا بمحبته ورضاه واما مسئلتا الاستطاعة والاصلح فما وجدتهما فى النسخ التى كانت عندى من الفقه الاكبر وليس فى كلام الشيخ ايضا ما يوجب انه قد ذكرهما فيه فانه لم يعطف ذلك على ما تقدم حيث لم يقل واثبات الاستطاعة ولم يقل ايضا واثبت فيه الاستطاعة ورد فيه القول بالاصلح بل استأنف الكلام وقال واثبت الاستطاعة ورد القول بالاصلح مطلقا فلعله اثبتهما فى موضع آخر او فى مباحثه ونحو ذلك قوله (وقال فيه لا يكفر احد بذنب) اى قال فيه فقد ذكر فى كتاب العالم والمتعلم ان المؤمن لا يكون لله عدوا وان ركب جميع الذنوب بعد ان لا يدع التوحيد لانه حين يرتكب العظيم من الذنب فالله احب اليه مما سواه فانه لو خير بين ان يحرق بالنار وبين ان يفترى على الله من قبله لكان الاحتراق احب اليه من ذلك ولا يخرج به من الايمان ذكر فيه ايضا قال المتعلم رحمه الله فما قولك فى اناس رووا ان المؤمن اذا زنى يخلع عنه الايمان كما يخلع عنه القميص ثم اذا تاب اعيد اليه ايمانه اتكذبهم فى قولهم او تصدقهم

٢ واثبات تقدير الخير والشر من الله وان ذلك كله بمشيته واثبت الاستطاعة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى اياها كلها ورد القول بالاصلح وصنف كتاب العالم والمتعلم وكتاب الرسالة وقال فيه لا يكفر احد بذنب ولا يخرج به من الايمان

فان صدّقت قولهم فقد دخلت فى قول الخوارج وان كذّبت قولهم قالوا انت مكذّب للنبى عليه السلام فانهم رووا ذلك عن رجال شتى حتى انتهى الى النبى عليه السلام قال العالم رحمه الله اكذب هؤلاء ولا يكون تكذيبى لهم تكذيبا للنبى صلى الله عليه وسلم بل يكون تكذيبا للرواية عنه فان الرجل اذا قال انا مؤمن بكل شئ تكلم به النبى عم غير انه لم يتكلم بالجور ولم يخالف القرآن كان هذا القول منه تصديقا بالنبى وبالقرآن وتنزيها له من الخلاف على القرآن وقد قال الله تعالى واللذان يأتيانها منكم فقوله منكم لم يعن به اليهود ولا النصارى وانما عنى به المسلمون وذكر فى الفقه الاكبر ايضا ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الايمان ونسميه مؤمنا حقيقة * ويترحم له اى يدعى له بالرحمة ويقال رحمه الله قال عليه السلام لعدى بن حاتم لو كان ابوك اسلاميا لترحمنا عليه اى لقلنا له رحمه الله وذكر فيه ايضا قال المتعلم اخبرنى عن الاستغفار لصاحب الكبيرة أهو افضل ام الدعاء عليه باللعنة قال العالم رحمه الله الذنب على منزلتين غير الاشراك بالله فاى الذنبين ركب هذا العبد فان الدعاء له بالاستغفار افضل لانه مؤمن من اهل الشهادة والدعاء لاهل هذه الشهادة بالمغفرة افضل لحرمة هذه الشهادة اذ ليس شئ يطاع الله تعالى به افضل من الاقرار بهذه الشهادة وجميع ما امر الله تعالى من فرائضه فى جنب هذه الشهادة اصغر من بيضة فى جنب السموات والارضين وما بينهن فكما ان ذنب الاشراك اعظم كذلك اجر هذه الشهادة اعظم * وكان فى علم الاصول اماما صادقا اى اماما على التحقيق والشئ اذا بولغ فى وصفه يوصف بالصدق يقال للرجل الشجاع وللفرس الجواد انه لذو صدق اى صادق الحملة وصادق الجرى كأنه ذو صدق فيما يعدك من ذلك قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى * قدم صدق * وفى اضافته الى صدق دلالة على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة ومما يدل على تبحره فيه ما روى يحيى بن شيبان عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال كنت رجلا اعطيت جدلا فى الكلام فمضى دهر فيه اتردد وبه اخاصم وعنه اناضل وكان اكثر اصحاب الخصومات بالبصرة فدخلتها نيفا وعشرين مرة اقيم سنة واقل واكثر وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم وطبقات المعتزلة وسائر طبقات اهل الاهواء وكنت بحمد الله اغلبهم واقهرهم ولم يكن فى طبقات اهل الاهواء احد اجدل من المعتزلة لان ظاهر كلامهم مموه يقبله القلوب وكنت ازيل تمويههم بمبداء الكلام واما الروافض واهل الارجاء الذين يخالفون الحق فكانوا بالكوفة اكثر وكنت قهرتهم بحمد الله ايضا وكنت اعد الكلام افضل العلوم وارفعها فراجعت نفسى بعد ما مضى لى فيه عمر وتدبرت فقلت ان المتقدمين من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ورضى الله عنهم والتابعين واتباعهم لم يكن يفوتهم شئ مما ندركه نحن وكانوا عليه اقدر وبه اعرف واعلم بحقائق الامور ثم لم يتهيأوا فيه متنازعين ولا مجادلين ولم يخوضوا فيه بل امسكوا عن ذلك ونهوا اشد النهى ورأيت خوضهم فى الشرايع وابواب الفقه وكلامهم فيه عليه تجالسوا واليه دعوا وكانوا يطلقون الكلام والمنازعة فيه

ويترحم له وكان فى علم الاصول اماماً صادقا وقد صح عن ابى يوسف انه قال ناظرت اباحنيفة فى مسئلة خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رأيى ورأيه على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر وصح هذا القول عن محمد رحمه الله

ويتناظرون علية وعلى ذلك مضى الصدر الاول من السابقين وتبعهم التابعون فلما ظهر لنا من امورهم ذلك تركنا المنازعة والخوض فى الكلام ورجعنا الى ما كان عليه السلف وشرعنا فيما شرعوا وجالسنا اهل المعرفة بذلك معانى رأيت من ينتحل الكلام ويجادل فيه قوما ليس سيماهم سيما المتقدمين ولا منهاجهم منهاج الصالحين رأيتهم قاسية قلوبهم غليظة افئدتهم لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح فهجرتهم ولله الحمد كذا ذكر الامام ظهير الدين المرغينانى فى مناقب الامام الاعظم ابى حنيفة رحمهما الله قوله (ودلت المسائل المتفرقة الى آخره) اعلم ان اهل الاهواء تفرقوا اولا على ست فرق القدرية والجبرية والرافضة والخارجية والمشبهة والمرجئة ثم تفرقت كل فرقة على اثنتى عشرة فرقة فصار الكل اثنتين وسبعين فرقة على ما عرف ففى المسائل المذكورة فى المبسوط والجامع الصغير وغيرهما دليل على انهم لم يميلوا الى شئ من هذه المذاهب فقالوا فى قوم صلوا بجماعة فى ليلة مظلمة بالتحرى فوقع تحرى كل احد الى جهة ان من علم منهم بحال امامه فسدت صلوته لان امامه فى زعمه مخطئ فلو كان كل مجتهد مصيبا عندهم كما هو مذهب المعتزلة لما صح القول منهم بفساد الصلوة كما لو صلوا كذلك فى جوف الكعبة فان قيل انما حكموا بفساد الصلوة لان حقية كل جهة مختصة بمتحريها اذ اجتهاد كل مجتهد حق فى حق نفسه لا فى حق غيره حتى لم يجز العمل باجتهاده لغيره من المجتهدين كحل الميتة ثابت فى حق المضطر دون غيره بخلاف الصلوة فى الكعبة فان كل جهة فيها حق بالنسبة الى جميع الناس قلنا اذا كان اجتهاد كل مجتهد حقا بالنسبة اليه لا بد من ان يعتقد الغير الحقية بتلك النسبة كحل الميتة لما ثبت فى حق المضطر لا بد من ان يعتقد غير المضطر الحل فى حقه وان لم يثبت ذلك فى حق غير المضطر وههنا اعتقده مخطئا مطلقا فاوجب فساد الصلوة ولو كان الامر على ما قالوا لما اوجب فساد الصلوة كالمتوضئ اذا اقتدى بالمتيمم صح صلوته عند ابى حنيفة وابى يوسف وان كان جواز الاداء بالتيمم ثابتا فى حق الامام دون المقتدى لانه لم يعتقد امامه على الخطاء وقال ابو حنيفة رحمه الله فى ميراث قسم بين الغرماء او الورثة لا آخذ كفيلا من الغريم ولا من الوارث هو شئ احتاط به بعض القضاة وهو جور سمى اجتهاد ذلك البعض جورا ولو كان كل مجتهد مصيبا عنده لما صح وصفه بالجور وقالوا فيمن حلف ان لم آتك غدا ان استطعت فكذا انه واقع على سلامة الاسباب والآلات للعرف فان قال عنيت به استطاعة القضاء صدق ديانة حتى لا يحنث وان لم يأته مع عدم المانع فدل انهم قائلون بالاستطاعة مع الفعل على خلاف ما قاله المعتزلة وقالوا بجواز امامة الفاسق وان كانت مع الكراهية وفيه رد لمذهب الخوارج فانهم قالوا بكفر من ارتكب معصية وامامة الكافر لا تجوز ولمذهب الرافضة ايضا لانهم شرطوا لصحة الامامة الامام المعصوم وقالوا اذا قضى القاضى بشهادة الفاسق نفذ قضاؤه لانهم مسلمون وفيه رد لمذهب الخوارج والاعتزال وقالوا بفرضية غسل الرجلين وفيه رد لمذهب الروافض واتفقوا على عدم جواز الدعاء بقوله اللهم انى اسئلك

ودلت المسائل المتفرقة عن اصحابنا فى المبسوط وغير المبسوط على انهم لم يميلوا الى شئ من مذاهب الاعتزال والى سائر الاهواء

بمقعد العز من عرشك من القعود لانه يشير الى التمكن واختلفوا فى جوازه بقوله بمعقد العز
من العقد فقال ابو يوسف لا بأس به للحديث الوارد فيه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهم الله
لا يجوز لانه يوجب تعلق العز بالعرش ويوهم حدوث هذه الصفة والله تعالى بجميع اوصافه
قديم ازلى والحديث شاذ لا يجوز العمل به فى مثل هذه الصورة وفيه رد لمذهب المشبهة
واختلفو ايضا فى الحلف بوجه الله فقال ابو يوسف يكون يمينا لان الوجه يذكر بمعنى
الذات قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال ابو حنيفة ومحمد لا يكون يمينا
وانه من ايمان السفلة اى الجهلة الذين يذكرونه بمعنى العضو الجارحة كذا فى المبسوط وفيه رد
لمذهب المشبهة ايضا وقالوا اذا ارتكب العبد ذنبا يوجب الحد فاجرى عليه الحد لا يحصل
له التطهير به من غير توبة وندم للحديث الوارد فيه اليه اشير فى سرقة المبسوط وفيه رد لمذهب
المرجئة فان عندهم لا يضر ذنب مع الايمان كما لا ينفع طاعة مع الكفر وبنوا مسائل لا تعد
ولا تحصى على اختيار العبد وفيها رد لمذهب المجبرة فثبت انهم لم يميلوا الى شئ من
مذاهب اهل الاهواء وخص نفى الاعتزال عنهم بالذكر اولا ثم عمم نفى جميع الاهواء عنهم
لان المعتزلة هم المدعون انهم كانوا على مذهبهم لا غيرهم من اهل الاهواء قوله (وانهم
قالوا) بكسر الهمزة على انه كلام مستأنف لا بفتحها عطفا على انهم لم يميلوا لانه لم يوجد
فى المسائل ما يدل على حقية رؤية الله تعالى وحقية ما ذكر ولكنه ذكر فى الفقه الاكبر
والله تعالى يرى فى الآخرة يراه المؤمنون وهم فى الجنة باعين رؤسهم بلا تشبيه
ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة * وحقية عذاب القبر لمن شاء ذكر فى الفقه
الاكبر واعادة الروح الى العبد فى قبره حق وضغطة القبر حق كائن وعذابه حق كائن للكفار
كلهم اجمعين ولبعض المسلمين وعن حماد بن ابى حنيفة انه قال سألت ابى عن عذاب القبر
أحق هو فقال هو حق انت به السنة وجاءت به الآثار * وحقية خلق الجنة والنار يعنى
اقروا بخلق الجنة والنار وبانهما موجودتان اليوم كذا ذكر فى الفقه الاكبر ايضا ان
الجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان ابدا ولا تموت الحور ابدا ولا يفنى عذاب الله تع ولا ثوابه سرمدا
* حتى قال ابو حنيفة لجهم بعد ما طال مناظرتهما وظهر مكابرته اخرج عنى يا كافر وهو جهم
ابن صفوان رئيس الجبرية وكان من مذهبه انهما ليستا بموجودتين اليوم وانما تخلقان يوم
القيامة كما هو مذهب المعتزلة كذا سمعت من بعض الثقات وعليه يدل سياق كلام الشيخ
ومن مذهبه ايضا انهما مع اهاليهما تفنيان وان الايمان هو المعرفة فقط دون الاقرار وانه
لا فعل لاحد على الحقيقة الا الله تعالى وان العباد فيما ينسب اليهم من الافعال كالشجرة تحركها
الريح والانسان مجبر فى افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار كذا فى المغرب والكفاية
وتسميته اياه كافرا اما باعتبار غلوه فى هواه او على سبيل الشتم * وقالوا بحقية سائر احكام الآخرة
من البعث بعد الموت وقرآءة الكتب ووزن الاعمال والصراط والشفاعة كل ذلك مذكور
فى الفقه الاكبر * على ما نطق به الكتاب والسنة مثل قوله تعالى وان الله يبعث من فى القبور

وانهم قالوا بحقية رؤية الله تعالى بالابصار فى دار الآخرة وحقية عذاب القبر لمن شاء وحقية خلق الجنة والنار اليوم حتى قال ابو حنيفة لجهم اخرج عنى يا كافر وقالوا بحقية سائر احكام الآخرة على ما نطق به الكتاب والسنة وهذا فصل يطول تعداده

قل يحييها الذى انشأها اول مرة فمن اوتى كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم فامامن اوتى كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرأوا كتابيه والوزن يومئذ الحق ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقوله عليه السلام ان الصراط جسر ممدود على وجه جهنم او على متن جهنم شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهذا اى النوع الاول وهو علم التوحيد والصفات ومايتعلق به مما يجب الاعتقاد به قوله (والنوع الثانى علم الفروع) وهو الفقه سمى هذا النوع فرعا لتوقف صحة الادلة الكلية فيه مثل كون الكتاب حجة مثلا على معرفة الله تعالى وصفاته وعلى صدق المبلغ وهو الرسول عليه السلام وانما يعرف ذلك من النوع الاول فكان هذا النوع فرعا له من هذا الوجه اذ الفرع على ماقيل هو الذى يفتقر فى وجوده الى الغير * وهو ثلاثة اقسام* اى ثلاثة اجزاء بدليل قوله فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها* علم المشروع بنفسه* اى علم الاحكام مثل الحلال والحرام والصحيح والفاسد والواجب والمنهى والمندوب والمكروه *اتقان المعرفة به* اى احكام العرفان بذلك المشروع * وهو اى ذلك الاتقان هو* معرفة النصوص بمعانيها * اى مع معانيها كقولك دخلت عليه بثياب السفر اى معها واشتريت الفرس بلجامه وسرجه اى معهما او معناه ملتبسة بمعانيها وكانت الجملة واقعة موقع الحال كما فى قوله تعالى تنبت بالدهن اى ملتبسة بالدهن والمراد من المعانى المعانى اللغوية والمعانى الشرعية التى تسمى عللا وكان السلف لايستعملون لفظ العلة وانما يستعملون لفظ المعنى اخذا من قوله عليه السلام لايحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث اى علل بدليل قوله احدى بلفظة التأنيث وثلاث بدون الهاء * وضبط الاصول بفروعها اى الاصول المختصة بهذا النوع مع فروعها مثال ماذكرنا ان يعرف ان قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط كناية عن الحدث فهذا معرفة معناه اللغوى ويعرف ان المعنى الشرعى المؤثر فى الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحى فاذا اتقن المعرفة بهذا الطريق عرف الحكم فى غير السبيلين ومثال ضبط الاصل بفرعه ان يعرف ان الشك لايعارض اليقين فاذا شك فى طهارته وقد تيقن بالحدث وجب عليه الوضوء وبالعكس لايجب * والقسم الثالث هو العمل به لانه هو المقصود من العلم لانفسه اذ الابتلاء يحصل به لابالعلم نفسه ولايقال ان الشيخ قسم نفس العلم اولا ثم ادخل العمل فى قسمة العلم وهو مخالف لحد العلم وحقيقته لانا نقول انما ادخل العمل فى التقسيم بالتقييد الذى ذكرنا وهو ان المراد هو العلم المنجى والنجاة ليست الا فى انضمام العمل اليه الا ان العمل فى النوع الاول بالقلب وهو الاعتقاد وفى هذا النوع بالجوارح مع انا لانسلم ان دخول العمل فى التقسيم يضربه لانك اذا فسرت الحيوان مثلا بانه حساس متحرك بالارادة وقسمته بانه انواع انسان وفرس وكذا وكذا ثم فسرت الانسان بانه حيوان ناطق فدخول النطق فى التقسيم لايضربه وان كان مغايرا للحيوانية حقيقة لوجود الحيوانية بكمالها مع زيادة قيد فكذا الشيخ قسم العلم بالنوعين ثم فسر احد النوعين وهو الفقه بانه العلم المنضم اليه العمل فكان صحيحا

والنوع الثانى علم الفروع وهو الفقه وهو ثلاثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثانى اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لايصير نفس العلم مقصوداً فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها

وقد دل على هذا المعنى ان الله تعالى سمى علم الشريعة حكمة فقال يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وقد فسر ابن عباس رضى الله عنهما الحكمة فى القرآن بعلم الحلال والحرام وقال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اى بالفقه والشريعة والحكمة فى اللغة هو العلم والعمل فكذلك موضع اشتقاق هذا الاسم وهو الفقه دليل عليه وهو العلم بصفة الاتقان مع اتصال العمل به قال الشاعر ارسلت فيها قرما ذا اقحام * طبا فقيها بذوات الابلام سماه فقيها لعلمه بما يصلح وبما لايصلح والعمل به فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه من وجه دون وجه وقد ندب الله تعالى اليه بقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم

مستقيما ثم استدل على ما ادعى فقال * وقد دل على هذا المعنى اى على ان الفقه هو الوجوه الثلاثه انه تعالى سماه حكمة والحكمة لغة اسم للعلم المتقن والعمل به الاترى ان ضده السفه وهو العمل على خلاف موجب العقل وضد العلم الجهل وذكر فى بعض النسخ الحكيم هو الذى يمنع نفسه عن هواها وعن القبائح مأخوذ من حكمة الفرس وهى التى تمنعه عن الحدة والجموحة وذكر فى الكشاف والحكيم عند الله تعالى هو العالم العامل وفى عين المعانى كنهها ما يرد العقل من الخوض فى معانى الربوبية الى المحافظة على مبانى العبودية فلان يعود العقل معترفا بقصوره احد له من ان يتهم باربه فى اموره والتنكير فى قوله تعالى خيرا كثيرا تنكير تعظيم كأنه قال فقد اوتى اى خير كثير والموعظة الحسنة هى التى لاتخفى على من تعظه انك تناصحه بها وتقصد نفعه فيها ووصف الموعظة بالحسن دون الحكمة لان الموعظة ربما آلت الى القبح بان وقعت فى غير موضعها ووقتها قال ابن مسعود رضى الله عنه كان النبى عليه السلام يتخولنا بالموعظة مخافة السآمة فاما الحكمة فحسنة اينما وجدت اذهى عبارة عن القول الصواب والفعل الصواب قوله (قال الشاعر) وهو رؤبة ارسلت فيها اى فى النوق وكلمة فى لبيان موضع الارسال ومحلها كما فى قوله تعالى ولقد ارسلنا فيهم منذرين لا لتعدية الارسال الى المفعول الثانى فانه تعدى اليه بالى * والقرم البعير المكرم الذى لايحمل عليه ولايذلل ولكن يكون للفحلة ومنه قيل للسيد قرم تشبيها له به * والاقحام القاء النفس فى الشدة وفى تاج المصادر الاقحام در آوردن چيزى در چيزى بعنف والطب هو الماهر بالضراب والابلام بفتح الهمزة جمع بلمة يقال ناقة بها بلمة شديدة اذا اشتدت ضبعتها اى رغبتها الى الفحل وبكسر الهمزة مصدر ابلمت الناقة اذا ورم حياؤها من شدة الضبعة ووجه التمسك بالبيت هو ما ذكر الشيخ انه لما وجد فيه العلم والعمل اطلق عليه اسم الفقيه فثبت ان الفقه اسم للجميع * فمن حوى اى جمع * هذه الجملة اى الوجوه الثلاثة * كان فقيها مطلقا اى كاملا تاما * والا اى وان لم يجمعها واقتصر على وجه او وجهين * فهو فقيه من وجه دون وجه لوجود بعض اجزاء الحقيقة دون البعض ويسمى الشيخ هذا النوع حقيقة قاصرة قوله (وقد ندب الله تعالى اليه) اى دعا يجوز ان يكون ابتداء كلام فى بيان فضيلة الفقه ويجوز ان يكون من تتمة الدليل على ان الفقه هو العلم والعمل وبيانه ان الشرع قد ورد بفضائل الفقه مطلقا فى غير آية وحديث ومعلوم ان تلك الفضائل منتفية عنه عند تجرده عن العمل بدليل النصوص المطلقة الواردة فى حق العلماء السوء مثل قوله تعالى فمثله كمثل الكلب وقوله عز اسمه كمثل الحمار يحمل اسفارا وقوله جل ذكره لم تقولون ما لاتفعلون وقوله عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم سبعين مرة وماروى انه عليه السلام سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر عليه فقال هم العلماء السوء الى غير ذلك من الاحاديث فثبت ان مطلقه واقع على العلم والعمل جميعا توضيحه ان قوله عليه السلام فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد ورد فيمن يجمع بين

العلم والعمل كما اشار الشيخ اليه فاما من اقبل على العلم وترك العمل به فهو سخرة الشيطان وضحكته فكيف يكون مثله اشد عليه من الف عابد وذكر الامام الغزالى رحمه الله فى بيان تبديل اسامى العلوم ان الناس تصرفوا فى اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دقائقها وعللها واسم الفقه فى العصر الاول كان منطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقايق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا قال الله تعالى ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم والانذار بهذا النوع من العلم دون تفاريع السلم والاجارة وقال صلى الله تعالى عليه وسلم لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس فى ذات الله وروى ايضا موقوفا عن ابى الدرداء رضى الله عنه ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد مقتا وسأل فرقد السبخى الحسن عن شىء فاجابه فقال ان الفقهاء يخالفونك فقال الحسن ثكلتك امك فريقد وهل رأيت فقيها بعينك انما الفقيه هو الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين فكان اسم الفقه متناولا لهذه العلوم وللفتاوى ايضا فخص بالفتاوى لا غير فتجرد الناس له لاغراض الجاه والاستتباع استرواحا بما جاء فى فضيلة الفقه قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة اللام لتأكيد النفى ومعناه ان نفير الكافة عن اوطانهم لطلب العلم غير صحيح ولا ممكن وفيه انه لو صح وامكن ولم يؤد الى مفسدة لوجب لوجوب التفقه على الكافة ولان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة فلولا نفر اى فحين لم يمكن نفير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلا نفر من كل فرقة طائفة اى من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة يكفونهم النفير ليتفقهوا فى الدين ليتكلفوا الفقاهة فيه ويتجشموا المشاق فى اخذها وتحصيلها ولينذروا قومهم وليجعلوا غرضهم ومرمى همتهم فى التفقه انذار قومهم وارشادهم والنصيحة لهم لا ما ينتحيه الفقهاء من الاغراض الخسيسة وتؤمونه من المقاصد الركيكة من التصدر والترؤس والتبسط فى البلاد والتشبه بالظلمة فى ملابسهم ومراكبهم ومنافسة بعضهم بعضا وفشو داء الضرائر بينهم وانقلاب حمالق احدهم اذا لمح ببصرة مدرسة لآخر او شرذمة جثوا بين يديه وتهالكه على ان يكون موطأ العقب دون الناس كلهم فما ابعد هؤلاء من قوله عز وجل لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا * لعلهم يحذرون ارادة ان يحذروا الله فيعملوا عملا صالحا ووجه آخر وهو ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا بعث بعثا بعد غزوة تبوك وبعد ما انزل فى المتخلفين من الآيات الشداد استبق المؤمنون عن آخرهم الى النفير وانقطعوا جميعا عن استماع الوحى والتفقه فى الدين فامروا ان ينفر من كل فرقة منهم طائفة الى الجهاد ويبقى اعقابهم يتفقهون حتى لا ينقطعوا عن التفقه الذى هو الجهاد الاكبر لان الجدال بالحجة اعظم اثرا من الجهاد بالسيف وقوله ليتفقهوا الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطوائف النافرة من بينهم ولينذروا قومهم ولينذر الفرق الباقية قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم بما حصلوا فى ايام غيبتهم من العلوم وعلى الاول الضمير للطائفة النافرة

وصفهم بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل به وقال النبى صلى الله عليه وسلم خياركم فى الجاهلية خياركم فى الاسلام اذا فقهوا وقال اذا اراد الله بعبد خيرا يفقهه فى الدين

و اصحابنا هم السابقون فى هذا الباب ولهم الرتبة العليا و الدرجة القصوى فى علم الشريعة وهم الربانيون فى علم الكتاب و السنة وملازمة القدوة

الى المدينة للتفقه كذا فى الكشاف ولا يقال هذه الآية على الوجه الثانى معارضة بقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا لانا نقول هذه الآية ناسخة للآيات التى توجب نفر الكل وهو قول الحسن وابى بكر الاصم اوهى نازلة حال كثرة المؤمنين وتلك فى حال قلتهم اوهى محمولة على غير حالة هجوم العدو وتلك على حالة الهجوم اليه اشير فى شرح التأويلات و الانذار هو الدعوة الى العلم والعمل لان المنذر اذا لم يعمل بما ينذر به لايلتفت اليه ولا الى كلامه اصلا كمن اشار الى طعام لذيذ وقال لاتاكلوه فانه مسموم ثم اخذ فى اكله لايلتفت الى كلامه اصلا فثبت انه لابد للانذار من العمل به وقد وصف الله تعالى الفقهاء بالانذار بقوله ولينذروا قومهم فلابد من ان يكونوا عاملين بما انذروا به فثبت ان الفقيه هو العالم العامل والفقه هو العلم والعمل الا ترى انه تعالى ذم اقواما على الانذار بدون العمل بقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله كبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تفعلون وقد حرضهم ههنا عليه فثبت انه هو الدعوة الى العلم والعمل جميعا عن ابى هريرة رضى الله الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اى الناس اكرم قال اكرمهم عند الله اتقاهم قالوا ليس عن هذا نسألك قال اكرم الناس يوسف نبى الله ابن نبى الله ابن نبى الله ابن خليل الله قالوا ليس عن هذا نسألك قال فعن معادن العرب تسئالو نى قالوا نعم قال فخياركم فى الجاهلية خياركم فى الاسلام اذا فقهوا فقه الرجل بالكسر فقها فهم وفقه فقاهة اذا صار فقيها قوله (واصحابنا) اى اصحاب مذهبنا وهم ابو حنيفة رح واصحابه * هم السابقون اى المتقدمون * فى هذا الباب اى الفقه ذكر ضمير الفصل ليدل على نوع تخصيص وحصر اى هم المختصون بالسبق فيه لاغيرهم لانه لم يتقدمهم احد فى تخريج المسائل وتصحيح الاجوبة ولم يبلغ غايتهم فى ترتيب الفروع على الاصول وبذل المجهود فى تلك * ولهم الرتبة العليا اى المنزلة التى لامنزلة فوقها والعليا والقصوى تأنيث الاعلى والاقصى وكان القياس ان تقلب واو القصوى ياء كواو العليا لانها من الصفات الجارية مجرى الاسماء وواو فعلى تقلب ياء فى مثل هذا الموضع الا انها جاءت بالواو ايضا فى بعض اللغات على سبيل الشذوذ كما جاءت بالياء قال الامام عبد القاهر واذا كانت اللام واوا فى فعلى فانها تقلب فى الصفات الجارية مجرى الاسماء الى الياء من غير علة مثل الدنيا و العليا والقصيا وقد قالوا القصوى فجاء على الاصل كما جاء قود واستحوذ وذكر فى الكشاف القصوى كالقودى فى مجيئه على الاصل وقد جاء القصيا الا ان استعمال القصوى اكثر كما كثر استعمال استصوب مع مجئ استصاب واغيلت مع غالت * الربانى فى المتأله العارف بالله تعالى كذا فى الصحاح وفى الكشاف الربانى الشديد التمسك بدين الله وطاعته وقيل هو الذى يرب الناس بصغار العلوم قبل كبارها وقيل هو الذى يرب الناس بعلمه وعلمه بعمله وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون للتعظيم كالحيانى والنورانى وقد جاء فيه ربى بفتح الراء وكسرها وضمها والقياس هو الفتح والباقى من تغيرات النسب * والقدوة من الاقتداء

كالاسوة من الايتساء لفظا ومعنى ويقال فلان قدوة اى يقتدى به يعنى انهم كانوا يلازمون طريق الصحابة والتابعين رضى الله عنهم فى اخذ الاحكام من الكتاب ثم من السنة ثم من الاجماع ثم القياس ويسلكون نهجهم ولا يخترعون من عند انفسهم ما يخالف طريقتهم فى استخراج الاحكام واستنباطها قوله (وهم اصحاب الحديث والمعانى) ولما طعن الخصوم فى ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله انهم كانوا اصحاب الرأى دون الحديث يعنون به انهم وضعوا الاحكام باقتضاء آرائهم فان وافق الحديث رأيهم قبلوه والا قدّموا رأيهم على الحديث ولم يلتفتوا اليه رد عليهم طعنهم بقوله وهم اصحاب الحديث وقد حكى ان الشيخ المصنف رحمه الله ناظر امام الحرمين فى اوان تحصيله ببخارا باشارة اخيه الشيخ الانام صدر الاسلام ابى اليسر وافحمه فلما تفرقوا قال امام الحرمين ان المعانى قد تيسرت لاصحاب ابى حنيفة ولكن لا ممارسة لهم بالحديث فبلغ الشيخ فرده فى هذا التصنيف وقال وهم اصحاب الحديث والمعانى اما المعانى فقد سلم لهم العلماء اى سلموها لهم اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانهم سموهم اصحاب الرأى تعبيرا لهم بذلك وانما سموهم بذلك لاتقان معرفتهم بالحلال والحرام واستخراجهم المعانى من النصوص لبناء الاحكام ودقة نظرهم فيها وكثرة تفريعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة اهل زمانهم فنسبوا انفسهم الى الحديث وابا حنيفة واصحابه الى الرأى والرأى هو نظر القلب يقال رأى رأيا بدل ديد ورأى رؤيا بغير تنوين بخواب ديد ورأى رؤية بچشم ديد وفى المغرب الرأى ما ارتآه الانسان واعتقده واما تفصيلا فما روى عن مالك بن انس انه كان يقول اجتمعت مع ابى حنيفة وجلسنا اوقاتا وكلمته فى مسائل كثيرة فما رأيت رجلا افقه منه ولا اغوص منه فى معنى وحجة وروى انه كان ينظر فى كتب ابى حنيفه رحمهما الله وتفقه بها وعن حرملة انه سمع الشافعى رحمه الله يقول من اراد ان يتبحر فى الفقه فهو عيال على ابى حنيفة رح وعن ابى عبيد القاسم ابن سلّام عن الشافعى انه قال من اراد الفقه فليلزم اصحاب ابى حنيفة رح والله ما صرت فقيها الا باطلاعى فى كتب ابى حنيفة لو لحقته قد لازمت مجلسه وبلغ ابن سريج ان رجلا وقع فى ابى حنيفة فدعاه وقال يا هذا اتقع فى رجل سلّم له جميع الامة ثلاثة ارباع العلم وهو لا يسلّم لهم الربع قال كيف ذاك فقال العلم قسمان سؤال وجواب وانه وضع المسائل فسلّم له النصف ثم اجاب فيها ووافقوه فى النصف او اكثر فسلّم له الربع الآخر وانما خالفوه فى الباقى وهو لا يسلّم لهم ذلك فبقى الربع متنازعا فيه بينه وبين الكل قوله (وهم اولى بالحديث اى بان يكونوا من اصحاب الحديث ايضا تفصيلا واجمالا اما تفصيلا فلما روى عن يحيى بن آدم انه قال ان فى الحديث ناسخا ومنسوخا كما فى القرآن وكان النعمان جمع حديث اهل بلده كله فنظر الى آخر ما قبض عليه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فاخذ به فكان بذلك فقيها وعن نعيم بن عمرو قال سمعت اباحنيفة رح يقول عجبا للناس يقولون انى اقول بالرأى وما افتى الا بالاثر وعن النضر بن محمد قال ما رأيت احدا اكثر اخذ اللآثار

وهم اصحاب الحديث والمعانى اما المعانى فقد سلم لهم العلماء حتى سموهم اصحاب الرأى والرأى اسم للفقه الذى ذكرنا وهم اولى بالحديث ايضا ·

الاترى انهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم وعملوا بالمراسيل تمسكا بالسنة والحديث. ورأوا العمل به مع الارسال اولى من لرأى ومن رد المراسيل فقد رد كثيراً من السنة وعمل بالفرع بتعطيل الاصل وقدموا رواية المجهول على القياس وقدموا قول الصحابى على القياس وقال محمد رحمه الله تعالى فى كتاب ادب القاضى لايستقيم الحديث الا بالرأى

من ابى حنيفة وعن يحيى بن نصر قال سمعت اباحنيفة يقول عندى صناديق من الحديث ما اخرجت منها الااليسير الذى ينتفع به *. وعن احمد بن يونس قال سمعت ابى يقول كان ابو حنيفة شديد الاتباع للاحاديث الصحاح * وعن الفضيل بن عياض قال كان ابوحنيفة فقيها معروفا بالفقه مشهورا بالورع واسع المال صبورا على تعليم العلم بالليل والنهار كثير الصمت هاربا من مال السلطان وكان اذاوردت عليه مسئلة فيهاحديث صحيح اتبعه وان كان فيها قول من الصحابة والتابعين اخذبه والا قاس فاحسن القياس * وقيل لعبدالله بن المبارك المراد من الحديث الذى جاء (اصحاب الرأى اعداء السنة) ابو حنيفة وامثاله فقال سبحان الله ابو حنيفة يجهد جهده ان يكون عمله على السنة فلايفارقها فى شئ منه فكيف يكون من اعادى السنة انما هم اهل الاهواء والخصومات الذين يتركون الكتاب والسنة ويتبعون اهوائهم * واما اجمالا فاذكر الشيخ فى الكتاب * والمرسل المطلق وهو فى اصطلاح المحدثين مايرويه التابعى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر من بينه وبين الرسول كمايفعل ذلك سعيد بن المسيّب والنخعى والحسن *والمراسيل اسم جمع له كالمناكير للمنكر كذا فى المغرب* تمسكا بالسنة والحديث السنة اعم من الحديث لانها تتناول الفعل والقول والحديث مختص بالقول * وقيل انما جمع بينهما لئلا يتوهم ان ذلك العام قدخص منه فاكده بذكر الحديث والاظهر انهما مترادفان ههنا* ورأوا اى اعتقدوا *العمل به اى بالمرسل مع صفة الارسال* اولى من الرأى* اى من العمل به * كثيرا من السنة * فانهم جمعوا المراسيل فبلغ دفترا قريبا من خمسين جزأ اواقل او اكثر * * وعمل بالفرع* وهو القياس* بتعطيل الاصل* اى ملتبسا به يعنى عمل بالقياس معطّلا للاصل وهو الحديث ومن شرط صحة العمل بالفرع ان يكون مقررا للاصل لا معطّلا له* وقدّموا رواية المجهول* وهو الذى لم يشتهر برواية الحديث ولم يعرف الا برواية حديث او حديثين* على القياس* حتى قدموا رواية معقل بن سنان على القياس فى مسئلة المفوضة وقدموا قول الصحابى لاحتمال السماع من الرسول على مايعرف كل واحد مماذكرنا فى موضعه من اقسام السنة وابواب النسخ *واذاثبت ماذكرنا من مذهبهم كيف يظن بهم انهم كانوا يقدّمون الرأى على الحديث الصحيح الثابت المتن ومع ذلك قدموا قول الصحابى ورواية المجهول على القياس فلوزعم احدانهم خالفوا الحديث فى صورة كذاوكذافذلك لمعارضة حديث آخر ثابت عندهم يؤيده القياس او لدلالة آية اونحوذلك على مابين فى الكتب الطوال فاماان يكون الرأى عندهم مقدما على السنة كماظنه الطاعن فكلاّ قوله (لايستقيم الحديث الابالرأى) اى باستعمال الرأى فيه بان يدرك معانيه الشرعية التى هى مناط الاحكام ولايستقيم الرأى الابالحديث اى لايستقيم العمل بالرأى والاخذبه الابانضمام الحديث اليه * مثال الاول انه سئل واحد من اهل الحديث عن صبيين ارتضعا ابن شاة هل ثبتت بينهما حرمة الرضاع فاجاب بانها تثبت عملا بقوله عليه السلام كل صبيين اجتمعا على ثدى واحد حرم احدهما على الآخر فاخطأ لفوات الرأى وهوانه لم يتأمل ان الحكم متعلق بالجزئية والبعضية وذلك انما يثبت بين الآدميين لابين الشاة والآدمى* وسمعت

عن شيخي رحمه الله انه قال كان واحد من اصحاب الحديث يوتر بعد الاستنجاء عملا بقوله عليه
السلام من استنجى فليوتر * ونظير الثاني ان الرأى يقتضي ان لا ينتقض الطهارة بالقهقهة
في الصلوة لانها ليست بخارجة نجسة كما هي ليست بحدث خارج الصلوة لكن ثبت بحديث
الاعرابي انها حدث فوجب تركه به * وكذلك الاستقاء في الصوم لا يكون ناقضا له بمقتضى
الرأى لانه خارج وليس بداخل والصوم انما يفسد بما يدخل لكن ثبت بالحديث انه مفسد
للصوم فيترك الرأى به فثبت ان كل واحد لا يستقيم بدون الآخر * ولا يخالجن في وهمك ما
وقع في وهم بعض الطلبة ان قوله لا يستقيم الحديث الا بالرأى ولا الرأى الا بالحديث مقتض
للدور فيكون باطلا لان معنى الدور ان يجعل كل واحد منهما في وجوده مفتقرا الى الآخر
كما لو قيل لا يوجد الخمر الا بالعنب ولا العنب الا بالخمر فيبطل وليس الامر كذلك ههنا لان
الرأى ليس بمفتقر في وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الرأى ولكن افتقار كل واحد الى
الآخر في امر آخر وهو اثبات الحكم الشرعي في الحادثة كعلة ذات وصفين يفتقر كل وصف
الى الآخر في اثبات الحكم وليس هذا من الدور في شئ وهو كما يقال لا يصير السكر سكنجبينا
الا بالخل ولا يصير الخل كذلك الا بالسكر فكان توقف كل واحد منهما على الآخر في صيرورته
سكنجبينا لا في وجوده فكذا ههنا فصار معنى الكلام لا يستقيم الحديث الا بالرأى لاثبات
الحكم الشرعي ولا الرأى الا بالحديث لاثبات الحكم ايضا وليس فيه دور كما ترى * يقال
استراح فلان بزيد عن عمرو اى طلب راحة نفسه بالاشتغال بزيد والاعراض عن عمرو
ومنه الحديث مستريح او مستراح منه * فمن استراح بظاهر الحديث * اى اكتفى به واعرض
عن بحث المعاني * ونكل عن ترتيب الفروع * اى اعرض من نكل عن العدو وعن اليمين
اذا جبن * لبيان النصوص بمعانيها * اى مع معانيها الدالة على الاحكام مثل الخصوص
والعموم والحقيقة والمجاز الى تمام الاقسام المذكورة * وتعريف الاصول بفروعها * يعني بين
فيه الاصول ثم بنى على كل اصل فروعه مما يليق ذكره فيه * على شرط الايجاز
والاختصار * قد صنف الشيخ في اصول الفقه كتابا اطول من هذا الكتاب وبسط فيه الكلام
بسطا وكان في مطالعة شيخي رحمه الله فوعدان هذا التصنيف اوجز منه * وما توفيقي * من باب
اضافة المصدر الى المفعول القائم مقام الفاعل فان التوفيق ههنا مصدر وفق المبني للمفعول
لا مصدر وفق اى وما كوني موفقا لاصابة الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب ووقوعه
موافقا لرضاء الله الا بعونه وتأييده والمعنى انه استوفق ربه في امضاء الامر على سننه وطلب
منه التأييد في ذلك * والتوفيق جعل الشئ موافقا للشئ وتوفيق الله تعالى للعبد ان يجعل
افعاله الظاهرة موافقة لاوامره مع بقاء اختياره فيها وان يجعل نيات قلبه موافقة لما يحبه
* اليه اشير في حصص الاتقياء * والتوكل تفويض الامر الى الله تعالى والاعتماد عليه مع
رعاية الاسباب * والانابة الاقبال اليه * وقيل التوبة الرجوع عن المعصية الى الله
والاوبة الرجوع عن الطاعة اليه بان لا يعتمد على طاعته بل على فضله وكرمه والانابة

ولا يستقيم الرأى الا بالحديث حتى ان من لا يحسن الحديث او علم الحديث ولا يحسن الرأى فلا يصلح للقضاء و الفتوى وقد ملاء كتبه من الحديث ومن استراح بظاهر الحديث عن بحث المعاني ونكل عن ترتيب الفروع على الاصول انتسب الى ظاهر الحديث وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها وتعريف الاصول بفروعها على شرط الايجاز والاختصار ان شاء الله تعالى وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب حسبنا الله ونعم الوكيل

الرجوع اليه فى جميع الاحوال فكانت اعم من الاولين * وفى تقديم عليه واليه على الفعل اشارة الى التخصيص كما فى اياك نعبد اى اخصه بتفويض الامر اليه والاعتماد عليه واخصه بالاقبال اليه فى جميع الامور والاحوال قوله (اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الى قوله من هذه الاصول) اعلم كلمة تذكر فى ابتداء الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فيتنبه السامع له ويصغى اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليته ولا يضيع الكلام فحسن موقعه فى مثل هذا الموضع كما حسن موقع واستمع فى قوله تعالى واستمع يوم يناد المناد * وهو كما روى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال سبعة ايام لمعاذ رضى الله عنه اسمع ما اقول لك ثم حدثه بعد ذلك * والاصول ههنا الادلة اذ اصل كل علم ما يستند اليه تحقق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الادلة * والشرع الاظهار فى اللغة وهو اما بمعنى الشارع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى ادلة الشارع اى الادلة التى نصبها الشارع على المشروعات اربعة ويكون اللام للعهد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله * او بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اى الادلة التى تثبت المشروعات اربعة ويكون اللام للجنس والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذى فلان وكقولنا الله الهنا ومحمد نبينا اى المشروعات التى تثبت بمثل هذه الادلة معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول * ثم المشروع يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم ان القياس لا مدخل له فى اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التى تثبت بها المشروعات اربعة من غير نظر الى ان كل واحد يثبت الجميع او البعض * وان كان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التى تثبت بكل واحد منها الاحكام اربعة * او هو اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرهما كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته * وكأنه انما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لسائر الاصوليين لان الاضافة تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه بل هى حجة فيما سواه من اصول الدين ولفظة الشرع اعم ويطلق على اصول الدين كاطلاقه على فروعه قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة واكثر تعظيما للاصول * ثم قدم الكتاب على الجميع لانه فى الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل اعتبار * واعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب كما ستعرف * واخر الاجماع عنهما لتوقف موجبيته عليهما ولكن الثلاثة مع تفاوت درجاتها حجج موجبة للاحكام قطعا ولا تتوقف فى اثبات الاحكام على شئ فقدمت على القياس الذى يتوقف فى اثبات الحكم على المقيس عليه * ولهذا افرده بالذكر بقوله والاصل الرابع لانه لما توقف فى اثبات الحكم على المقيس عليه ولم يمكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرعا له * والى هذه الفرعية اشار

اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع

والاصل الرابع القياس بالمعنى المستنبط من هذه الاصول

بقوله المستنبط من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا * ولما لم يكن الحكم ثابتا في محل القياس بدونه كان اصلا للحكم واليه اشار بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول الكامل الذى هو موجود من كل وجه او افرده بالذكر لانه ظني في الاصل وقطعية بعارض وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظنيا اثره في تغيير وصف الحكم من الخصوص الى العموم لا في اثبات اصله واثر ما سواه من الاصول في اثبات اصل الحكم فلهذا وجب تمييزه عنها * والاستنباط استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا خرج والنبط الماء الذى يخرج من البئر اول ما تحفر وسمى النبط بهذا الاسم لاستخراجهم مياه القنى فاستعير لما يستخرجه الرجل بفرط ذهنه من المعانى والتدابير فيما يعضل ويهم فكان في العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة في استخراج المعنى من النصوص التى بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم فانه * لولا المشقة ساد الناس كلهم * والى ان حياة الروح والدين بالعلم والغوص في بحاره كما ان حياة الجسد والارض بالماء قال تعالى فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها * فاحيينا به بلدة ميتا * وقال جل ذكره أو من كان ميتا فاحييناه اى كافرا فهديناه * واليه وقعت الاشارة النبوية في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الناس كلهم موتى الا العالمون الحديث * ثم مثال الاستنباط من الكتاب انتقاض الطهارة في الخارج من غير السبيلين بكونه خارجا نجسا قياسا على الخارج من السبيلين الثابت حكمه بقوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط * ومن السنة جريان الربوا في الجص والنورة والحديد والصفر بالقدر والجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل الحديث * ومن الاجماع سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدل في ولد المغرور الثابت بالاجماع لانهم لما اوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقوم منافع البدن صار اجماعا منهم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان * وقد قيل في وجه انحصار الاصول على الاربعة ان الحكم اما ان يثبت بالوحى او بغيره والاول اما ان يكون متلوا وهو الذى تعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الحائض والجنب اولم يكن والاول هو الكتاب والثانى هو السنة * وان ثبت بغيره فاما ان يثبت بالرأى الصحيح او بغيره والاول ان كان رأى الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس والثانى الاستدلالات الفاسدة * وافعال النبى داخلة فيها * وبعض اصحاب الشافعى حصرها بوجه آخر فقال الدليل الشرعى اما ان يكون واردا من جهة الرسول اولم يكن والاول ان كان متلوا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة ويدخل فيها اقوال النبى وافعاله * والثانى ان شرط فيه عصمة من صدر منه فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس * ولكن الاولى ان يضاف ذلك الى الاستقراء الصحيح لان الدلائل الموجبة للاصالة لم تقم الا على هذه الاربعة لان العقل يوجب حصرها على الاربعة

(قوله)

اماالكتاب فالقرأن

قوله (اماالكتاب فالقرآن) اعلم ان الحدونعني به المعرف للشئ لفظي ورسمي وحقيقي * فاللفظي هوماانبأ عن الشئ بلفظ اظهر عندالسائل من اللفظ المسئول عنه مرادف له كقولنا العقار الخمر و الغضنفر الاسد لمن يكون الخمر والاسد اظهر عنده من العقار والغضنفر * والرسمي هوماانباء عن الشئ بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة * والحقيقي ماانباء عن ماهية تمام الشئ وحقيقته كقولك في حد الانسان هوجسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق * فالاولان مؤنتهما خفيفة اذ المطلوب منهما تبديل لفظ بلفظ او ذكر وصف يتميز به المحدود عن غيره * واما الحقيقي فمن شرائطه ان يذكر جميع اجزاء الحد من الجنس والفصول وان يذكر جميع ذاتياته بحيث لايشذ واحد وان يقدم الاعم على الاخص وان لايذكر الجنس البعيد مع وجود الجنس القريب وان يحترز عن الالفاظ الوحشية الغريبة والمجازية البعيدة والمشتركة المترددة وان يجتهد في الايجاز فان اتى بلفظ مستعار او مشترك وعرف مراده بالتصريح او بالقرينة فلا يستعظم ذلك ان كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات اذ هو المقصود وغيره تزيينات وتحسينات فلا يبالي بتركها لكن من شرط الجميع الاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد عدم المحدود لانه لولم يكن مطردا لما كان مانعا لكونه اعم من المحدود ولولم يكن منعكسا لما كان جامعا لكونه اخص من المحدود وعلى التقديرين لايحصل التعريف * اذا عرف هذا فنقول ماذكر الشيخ رحمه الله تعالى ليس بحد حقيقي سواء اراد به تعريف مجموع الكتاب من حيث هو مجموع اوتعريف مايطلق عليه لفظ الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه تعرّض فيه للكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض الاترى انه في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان قرآنا بدون هذين الوصفين ولم يتعرض للاعجاز وهو معنى ذاتي لهذا الكتاب المحدود * ثم قيل هو حد رسمي واحسن الحدود الرسمية ماوضع فيه الجنس الاقرب واتم باللوازم المشهورة فلا جرم قال فالقرآن وهو مصدر كالقرأة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه * اى قراءته وانه بمعنى المقروههنا فيتناول جميع مايقرأ من الكتب السماوية وغيرها * فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ماانزل نظمه ومعناه والوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الا معناه * وبقوله على رسول الله عما انزل على غيره من الانبياء عليهم السلام من التورية والانجيل والزبور ونحوها * وبقوله المكتوب في المصاحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله * وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمثل مصحف ابيّ وغيره مما نقل بطريق الآحاد نحو قوله فعدة من ايام اخر متتابعات * وبقوله بلاشبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه عما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقلا متواترا احترازا عنهما وقوله بلا شبهة تأكيدا وهذا

المنزل على رسول الله المكتوب فى المصاحف المنقول عن النبى عليه السلام نقلامتواترا بلا شبهة

الموضع صالح للتأكيد لقوة شبه المشهور بالمتواتر * فعلى هذا القول يكون هذا تعريف الكتاب بالمعنى الثانى فيدخل فيه الكل ولبعض وانما لم يتعرض للاعجاز لانه يدل على صدق الرسول لا على كونه كتاب الله تعالى اذ يتصور الاعجاز بما ليس بكلام الله تعالى اليه اشير فى التقويم ولان بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب كذا قيل ولان اصالته للاحكام وكونه حجة فيها لا يتعلق بصفة الاعجاز وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف * وقيل هو حد لفظى لان القرأن اسم علم للمنزل على الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من الوحى المتلو كالتوراة اسم للمنزل على موسى والانجيل اسم للمنزل على عيسى عليهما السلام قال الله تعالى انا انزلناه قرأنا عربيا * والدليل عليه ماذكر فى الميزان اما الكتاب فهو المسمى بالقرأن وانه وان اطلق على المعنى القائم بذات الله تعالى بالاشتراك او بطريق المجاز وهو المراد من قولنا القرأن غير مخلوق لكنه مع هذا الاطلاق اوضح من لفظ الكتاب لانه لا يطلق الا على هذين المعنيين بخلاف الكتاب فلهذا فسره به * ثم قيده بالمنزل على رسول الله احترازا عن المعنى القائم بالذات وبالمكتوب احترازا عن المنسوخ تلاوته لا عن الوحى الغير المتلو كما ظنه البعض لانه ليس بداخل ليجب الاحتراز عنه والباقى على مافسرنا فعلى هذا الطريق المنزل على الرسول قيد واحد بخلاف الطريق الاول ويكون هذا تعريفا للكتاب بالمعنى الاول فلا يدخل فيه البعض لانه ليس القرأن حقيقة وعلى قول من جعل اسم القرأن حقيقة للبعض كما هو حقيقة للكل يحتمل ان يكون هذا تعريفا لفظيا للكتاب بالمعنى الثانى ان كان للمشترك عموم عنده * قال ابن الحاجب هذا تحديد للشئ بما يتوقف تصوره على ذلك الشئ لان الوجود الذهنى للمصحف فرع تصور القرأن فيكون دورا وهو باطل * قلت ليس الامر كما زعم لان الاصحاف لغة جمع الصحائف فى شئ لا جمع صحائف القرأن لا غير يقال اصحف اى جمعت فيه الصحف كذا فى الصحاح والمصحف حقيقته مجمع الصحف وعلى هذا لا يتوقف معرفته على تصور القرأن فان معرفته كانت ثابتة لهم قبل كتابة القرأن فى المصحف بل قبل انزال القرأن ولكون معناه معلوما سموه مصحفا لانه كان متفرقا فى صحائف او لانهم جمعوه بين الدفتين وسموه به ويجوز ان يسمى غيره بهذا الاسم اذا وجد هذا المعنى وانى قد رأيت دفاتر من الجامع الصحيح للبخارى مكتوبا عليها المصحف الاول المصحف الثانى فعلى هذا يكون قوله المكتوب فى المصاحف احترازا عما لم يكتب من القرأن اصلا ان جاز الاحتراز عنه مثل ما ارتفع بالنسيان قبل الكتابة فانه روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والاولى ان يحمل المصحف على المعهود وان يمنع لزوم الدور على هذا الحد فانه تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف فى الذهن على تصور القرأن لا يمنع صحته لان القرأن معلوم عند السامع متصور فى ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوما له ولو لم يكن القرأن معلوما له لما صح جعل القرأن مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على تعريف القرأن بمثل هذا الحد كما نقل عن بعض الاصوليين انه قال القرأن مانقل الينا بين دفتى المصاحف مع انه يمكنه التخلص عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف ماجمعته الصحابة من الوحى المتلو فى المصحف فيندفع

وهو النظم والمعنى جميعا

الدور * فان قيل يلزم على اطراد هذا الحد التسمية سوى التى فى سورة النمل فانها دخلت تحت الحد وليست بقرأن ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الحائض والجنب ومن انكرها لايكفر وانتفاء اللوازم يدل على انتفاء الملزوم * قلنا الصحيح من المذهب انها من القرأن ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هى آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكر ابوبكر الرازى ومثله روى عن محمد رحمة الله عليه ايضا ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله فى المصلى يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتتح القراءة ويخفى بسم الله الرحمن الرحيم ففصلوها عن الثناء ووصلوها بالقراءة وذلك يدل على انها عندهم من القرآن والامر بالاخفاء يدل على انها ليست من الفاتحة وانها تقرأ تبركا كالقراءة فى الاخريين والدليل على انها من القرآن انها كتبت مع القرآن بامر الرسول صلى الله عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضى الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لايعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبريل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم فى اول كل سورة وكذا نقلت الينا بين دفات المصاحف مع انهم كانوا يبالغون فى حفظ القرآن حتى كانوا يمنعون من كتابة اسامى السور مع القرآن ومن التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فلو ابدع لاستحال فى العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم فى الدين لاسيما ورأس السور يكتب بخط يتميز عن القرآن بالحمرة او الصفرة عادة والتسمية تكتب بخط القرآن بحيث لاتتميز عنه فيحيل العادة السكوت على من يبدعها لولا انه بامر الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن النقل المتواتر لما لم يثبت انها من السورة لم يثبت ذلك وقد اختلف الفقهاء وائمة القراءة فى كونها من السورة وادنى احوال الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة فلهذا لايثبت كونها من كل سورة وحديث القسمة وهو معروف دليل ظاهر على ماقلنا * وانما لم يكفر من انكر كونها من القرأن لانه زعم انها نزلت وكتبت للتيمن بها كما تكتب على صدور الكتب وتذكر عند كل امر ذى خطر لالكونها من القرأن والتمسك بمثله يمنع الاكفار * واما عدم جواز الصلوة فقد ذكر التمرتاشى فى شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند ابى حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انها لاتجوز لان فى كونها آية تامة شبهة اذ الصحيح من مذهب الشافعى رحمه الله انها مع مابعدها الى رأس الآية آية تامة فاورث ذلك شبهة فى كونها آية فلا يتأدى بها الفرض المقطوع به * واما جواز قراءتها للحايض والجنب فذلك عند قصد التيمن كما جاز لهما قراءة الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر فاما عند قصد قراءة القرآن فلا لان من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة قراءتها عليهما

قوله (وهو النظم والمعنى جميعا) الى قوله على مايعرف فى موضعه اى المبسوط * اراد بالنظم العبارات وبالمعنى مدلولاتها * ثم فى العدول عن ذكر اللفظ الذى معناه الرمى يقال لفظ النوى اى رماه ولفظت الرحى بالدقيق اى رمت به الى ذكر النظم الذى يدل على حسن الترتيب فى انفس الجواهر رعاية للادب وتعظيم لعبارات القرأن * وفى تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه خاص القرآن

فلا يجب فيه رعاية الادب * والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم * ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم * وزعم ان ذلك مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى بدليل جواز القرائة بالفارسية عنده في الصلوة بغير عذر مع ان قرأة القرآن فيها فرض مقطوع به فرد الشيخ رح ذلك واشار الى فساده بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة عندنا اي المختار عندي ان مذهبه مثل مذهب العامة في انه اسم للنظم والمعنى جميعا * واجاب عما استدل به الزاعم بقوله * الا انه اي لكن اباحنيفة * لم يجعل النظم ركنا لازما لانه قال مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القرائة في الصلوة على التيسير قال تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن * ولهذا تسقط عن المقتدى بتحمل الامام عندنا وبخوف فوت الركعة عند مخالفنا بخلاف سائر الاركان فيجوز ان يكتفي فيه بالركن الاصلي وهو المعنى يوضحه انه نزل اولا بلغة قريش لانها افصح اللغات فلما تعسر تلاوته بتلك اللغة على سائر العرب نزل التخفيف بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم واذن في تلاوته بسائر لغات العرب وسقط وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرؤا بلغتهم ولغة غيرهم واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربي ترك لغته الى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي ان يقرأ بلغة تميم مثلا مع كمال قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربي ايضا ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود * فصار الحاصل ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة اسقاط كمسح الخف والسلم وسقوط شطر صلوة المسافر حتى لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حال العجز والقدرة * وفي قوله خاصة تنصيص على ان فيما سواه من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتياد على القرأة بالفارسية النظم لازم كالمعنى * ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحايض على اختيار بعض المشايخ منهم شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله لانه لم يرو عن المتقدمين من اصحابنا فيها رواية منصوصة وماذكرنا جواب المتأخرين فالشيخ رحمه الله بنى على اصلهم لا على مختار المتأخرين وانما بنوه على ان النظم ان فات فالمعنى الذي هو المقصود قائم فيثبت هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس بلازم للقرآن * والدليل عليه انهم لم يذكروا فيها اختلافا بين اصحابنا ولو لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ماذكرنا لم يستقم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى * ويؤيده ماذكر الامام المحبوبي في شرح الجامع الصغير جواز الصلوة حكم يختص بقراءة القرآن فيتعلق بالمنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم قياسا على قراءة القرآن في حق الجنب والحايض يعني حرمة التلاوة تتعلق بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب او الحايض بالفارسية جاز * واجيب ايضا عن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لان السجدة من اركان

في قول عامة العلماء وهو الصحيح من قول ابي حنيفة عندنا الا انه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصة على مايعرف في موضعه

الصلوة و بينها وبين سجدة التلاوة مشاركة فى المعنى وهو مطلق السجود فيجوز ان تلحق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم قدسقطت فى الصلوة فتسقط فيما الحق بها * وعن المسئلتين بان المكتوب اوالمقرو بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرآنا فيحرم مسه لغير المتطهر وقراءته للحائض والجنب كالتوراة والانجيل والاول احسن واشمل * ثم الخلاف فيمن لايتهم بشئ من البدع وقدتكلم بالفارسية فى الصلوة بكلمة اواكثر غيرمأولة ولامحتملة للمعانى وزاد بعضهم ولم يختل نظم القرآن زيادة اختلال بان قرأ مكان قوله تعالى معيشة ضنكا معيشة تنكا اومكان جزاء بما كسبا سزاء اما لو قرأ تفسير القرآن فلايجوز بالاتفاق * وعن الامام ابى بكر محمد بن الفضل ان الخلاف فيما اذاجرى على لسانه من غير قصد امامن تعمد ذلك فيكون مجنونا اوزنديقا والمجنون يداوى والزنديق يقتل * وقيل الخلاف فى الفارسية لانها قربت من العربية فى الفصاحة فاما القرائة بغيرها فلايجوز بالاتفاق وقدصح رجوعه الى قول العامة رواه نوح بن ابى مريم عنه ذكره المصنف فى شرح المبسوط وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى قوله (وجعل المعنى ركنالازما) الى قوله يعرف فى موضعه اى جعل ابوحنيفة رحمه الله المعنى لازما فى حالة القدرة لا فى حالة العجز و النظم ركنا قابلا للسقوط رخصة فى جميع الاحوال كما جعل التصديق فى الايمان لازما فى جميع الاحوال و الاقرار ركنا زائدا يحتمل السقوط عند العذر فالحاصل ان المقصود اظهار التفاوت بين الركنين فى احدى الحالتين فى الصورتين لانه لايمكن اظهار التفاوت بينهما فى الحالة الاخرى فيهما لان النظم و المعنى لايفترقان فى السقوط حالة العجز بالاتفاق كما لايفترق التصديق و الاقرار فى اللزوم حالة الاختيار فلهذا وجب اظهار التفاوت بين النظم والمعنى حالة القدرة كما وجب فى الاقرار والتصديق حالة الاضطرار * ثم الغرض من اعادة قوله والنظم ركنا يحتمل السقوط بعدما ذكرانه لم يجعل النظم ركنالازما تحقيق كونه زائدا باتمام تشبيه الركنين بالركنين كما ذكرنا * وتسمية الاقرار ركنامذهب الفقهاء فاماعند المتكلمين فهوشرط اجراء الاحكام على مايعرف فى موضعه من هذا الكتاب * ولايستبعد تسمية النظم ركنا مع جواز تركه حالة القدرة كما لايستبعد تسمية ماهو زائدعلى اصل الفرض فى اركان الصلوة ركنا بعدماصار موجودا مع جواز تركه فى الابتداء * فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عنده فى الصلوة من غير عذر لابد من ان يكون ذلك قرآنا اذلاجواز للصلوة بدون القرآن بالاجماع وحينئذ لايكون الحد المذكور متناولا له لعدم امكان كتابة المعنى المجرد فى المصحف ونقله بالتواتر وماتعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلا ليس بمكتوب فى المصحف ولا منقول بالتواتر ايضا فلايكون الحد جامعا اولايكون المعنى بدون النظم قرآنا فينبغى ان لا يجوز الصلوة * قلنا انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى اما لقيام المعنى المجرد فى حالة الصلوة قيام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما

وجعل المعنى ركناً لازما والنظم ركنا يحتمل السقوط رخصة بمنزلة التصديق فى الايمان انه ركن اصلى والاقرار ركن زائد على مايعرف فى موضعه انشاء الله تعالى

و انمايعرف احكام الشرع بمعرفة اقسام النظم و المعنى وذلك اربعة اقسام فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع القسم الاول فى وجوه النظم صيغة و لغة * والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم * والثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان

قال ابو يوسف و محمد فى حالة العذر فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا و حكما فيدخل تحت الحد و يكون الحد جامعا ويفسر قوله المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بالكتابة و النقل حقيقة او تقديرا او نقول هو يسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن و لكنه لا يسلم ان جواز الصلوة متعلق بقرائة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه و يحمل قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له فلا يرد الاشكال قوله وانما يعرف احكام الشرع) اى لا يعرف احكام الشرع الثابتة بالقرآن او احكام شريعة محمد الثابتة بالقرآن الا بمعرفة اقسام النظم و المعنى فيجب معرفة الاقسام لتحصل معرفة الاحكام * وذلك * اى المذكور وهو اقسام النظم والمعنى * فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص و الامثال و الحكم و غيرها اذ هو بحر عميق لا تنقضى عجائبه و لا تنتهى غرائبه * ولا يقال ليس شئ من القرآن مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية و جواز الصلوة و حرمة القرائة على الجنب و الحائض من احكام الشرع و هى متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا الاحتراز * لانا نقول هذه الاحكام و ان تعلقت بالجميع لكنه لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب او السنة فيصح هذا الاحتراز قوله (الاول فى وجوه النظم) و جه الشئ طريقه يقال ماوجه هذا الامر اى ماطريقه * وقدم النظم لان التصرف فى اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف فى المعنى طبعا فيقدم وضعا و كذا قدم المفرد على المركب لهذا * صيغة ولغة * قيل لكل لفظ معنى لغوى و هو مايفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغى وهو مايفهم من هيئته اى حركاته وسكناته و ترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذى يدل على التصرف فى الهيئة لا فى المادة فالمفهوم من حروف ضرب استعمال آلة التأديب فى محل قابل له ومن هيئته و قوع ذلك الفعل فى الزمان الماضى وتوحد المسند اليه و تذكيره وغير ذلك و لهذا يختلف كل معنى باختلاف مايدل عليه كفتح و يضرب الآن فى بعض الالفاظ يختص الهيئة بمادة فلا تدل على المعنى فى غير تلك المادة كما فى رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بنى آدم جاوز حد البلوغ ومن هيئته كونه مكبرا غير مصغر وواحدا غير جمع و غير ذلك ولا تدل هذه الهيئة فى اسد و نمر على شئ و فى بعضها كلاهما يدل على معنى واحد و هى الحروف ثم فيما نحن فيه دلالة اللغة و الصيغة فى الخاص دلالة حروف اسد مثلا على الهيكل المعروف و دلالة هيئته على توحده وكونه مكبرا و غير ذلك ولا يخرج الخاص عن الخصوص بالتعرض لمثل هذه العوارض فافهم * وفى العام دلالة حروف اسد على ذلك و دلالة هيئته على تكثره و عمومه * وفى المشترك دلالة حروف القرء على الحيض او الطهر و دلالة الهيئة على التوحد ولكن الظاهر انهما ترادف والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه فى نفس الامر لا باعتبار المتكلم و السامع فالشيخ اجل قدرا من ان يلتفت الى مثل هذه التكلفات التى لا تليق بهذا الفن * القسم الاول فى تقسيم النظم نفسه بحسب توحد معناه و تعدده * و الثانى فى تقسيمه

بعدالتركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وخفائه عليه لان المراد من البيان ههنا اظهار المعنى اوظهوره للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وهو المراد من قوله البيان بذلك النظم * والثالث فى تقسيم النظم بحسب استعمال المتكلم لان اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بكونه حقيقة اومجازا لابالوضع واشار الى جانب المتكلم بقوله فى استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله وجريانه فى باب البيان * والرابع فى وجوه الوقوف اى وقوف السامع على مراد المتكلم ومعانى الكلام * وقيل الاقسام الثلاثة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم فى الاقسام الثلاثة فقال فى وجوه النظم فى وجوه البيان بذلك النظم فى استعمال ذلك النظم وذكر المعانى فى هذا القسم وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة لان العبارة وان كانت نظما الاان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذالحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قتل المشركين مثلا ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لابعين النظم الاان المعنى لما كان مفهوما من النظم والعبارة سمى الاستدلال به استدلالا بالعبارة *ولكنه فى الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق * ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان يعين القسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى والباقى اقسام النظم * ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين فى كل قسم اذهو فى بيان اقسام القرآن الذى هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسما للنظم باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم والمعنى ايضا الاان المعنى فيهما لايفهم بدون اللفظ ايضا وهذه الاوجه كلها لايخلو عن تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف * ثم ان الشيخ جعل معرفة وجوه الوقوف على المعانى من جملة اقسام الكتاب وفيه تساهل وتسامح لان المعانى هى التى دخلت فى اقسام الكتاب دون معرفة وجوه الوقوف عليها ولكن لما لم تعد المعانى بدون الوقوف عليها جعل معرفة وجوه الوقوف عليها من اقسام الكتاب تسامحا ثم ثبت بما ذكرنا من الاقسام الثلاثة ان للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقرراً على المعنى الوضعى اوتجاوزا عنه بحسب ارادة المتكلم واستعماله فاذاقلت زيد منطلق مثلا فلكل واحد منهما معنى بحسب الوضع ولهما جميعا معنى بحسب التركيب وهو اسناد الانطلاق الى زيد وكل واحد منهما حقيقة بحسب ارادة المتكلم وتقريره اياهما فى موضوعهما فبقوله المراد اشار الى هذا القسم وبقوله والمعانى الى القسمين الاولين * الوسع والامكان * مترادفان ههنا اى على قدر طاقة العبد * واصابة التوفيق * من الله تعالى واليه اشار قوله جل جلاله انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها * قيل الماء القرآن * نزل لحيوة الجنان * كالماء للابدان * والاودية القلوب يختلف فى ضيقها وسعتها او اصلها وصفتها * فيقر فيها بقدر اقرارها واليقين *وتوفيق ربها والتلقين * ماهو اصفى من الماء المعين * ومنه قيل (شعر) جميع العلم فى القرآن لكن *

والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعانى على حسب الوسع والامكان واصابة التوفيق *

اما القسم الاول فاربعة اوجه الخاص والعام والمشترك والمأول * والقسم الثانى اربعة اوجه ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم وانما يتحقق معرفة هذه الاقسام باربعة اخرى فى مقابلتها وهى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه والقسم الثالث اربعة اوجه ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية والقسم الرابع اربعة اوجه ايضاً الاستدلال بعبارته وباشارته وبدلالته وباقتضائه وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس وهو وجوه اربعة ايضا معرفة مواضعها

تقاصر عنه افهام الرجال * وانما يحقق قد تأكد معرفة الشئ بذكر مقابله وتستفيد به زيادة وضوح وان كانت ثابتة فى نفسها ولهذا قيل * وبضدها تتبين الاشياء * ثم فى هذا القسم لما لم يخالف بعضه بعضا لان الكل ظهور ولكن بعضه اعلى من بعض بخلاف غيره اذ الخاص يخالف العام والحقيقة تخالف المجاز اختصه بذكر مايقابله فى قسم آخر على حدة دون غيره * واعلم انه ذكر فى عامة الشروح فى انحصار هذه الاقسام وجوه واحسنها ماذكره وهو ان المفهوم من النظم لايخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط اوالى غيره فالاول هو القسم الاول * والثانى لايخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او الى غيره * فالاول اما ان يكون تصرفه تصرف بيان اى القاء معنى الى السامع وهو القسم الثانى اوغير ذلك وهو القسم الثالث والثانى هو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم لايخلو من ان يدل على مدلول واحد وهو الخاص او اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البدل من غير ترجح البعض على الباقى وهو المشترك اومع ترجحه وهو المأول * ولايفيد تقييد الترجح بالدليل الظنى احترازا عن المفسر كما قيده البعض فقال من غير ترجح البعض بدليل ظنى وهو المشترك اومع ترجحه به وهو المأول لانه يبقى حينئذ داخلا فى قسم المشترك بل الاولى ترك التقييد ومنع الترجح فى المفسر لانه انما يثبت فيما يبقى فيه احتمال غيره وفى المفسر بطل جانب المرجوح بالكلية حتى صار كالخاص بل اقوى فلايدخل فيما نحن فيه * والقسم الثانى وهوان يكون راجعا الى بيان المتكلم لايخلو من ان يكون ظاهر المراد للسامع اولم يكن والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتأويل فهو النص والا فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم * وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة اولنفسها والاول هو الخفى والثانى ان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل وان لم يكن مرجوا فهو المتشابه * والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال لايخلو من ان يكون اللفظ مستعملا فى موضوعه وهو الحقيقة اولا وهو المجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية * والقسم الرابع وهو قسم الاستثمار لايخلو من ان يستدل فى اثبات الحكم بالنظم اوغيره والاول ان كان مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة والثانى ان كان مفهوما لغة فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغة ولاشرعا فهى التمسكات الفاسدة * ولكن الاولى ان نضرب عن مثل هذه التكلفات صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بادنى تأمل بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذى هو حجة قطعا لان الكتاب مايمكن ضبطه فى حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية قوله (معرفة مواضعها) اى مأخذ اشتقاق الالفاظ التى هى اسماء لاقسام الكتاب فهذا يرجع الى اسماء للاقسام وقوله صيغة ولغة الى نفس ذلك القسم فان قوله المؤمنون

مثلا يدل على مسميين موصوفين بالايمان صيغة ولغة ثم سمي هذا اللفظ بالعام فمأخذ اشتقاق هذا القسم العموم وقس عليه * وترتيبها * اى تقدم بعضها على البعض عند التعارض كما فى النص مع الظاهر او فى الوجود كما فى العام مع الخاص * ومعانيها * اى حقائقها وحدودها فى اصطلاح الاصوليين * واحكامها * اى الآثار الثابتة بها من ثبوت الحكم بها قطعا او ظنا ووجوب التوقف وغير ذلك * قال عامة الشارحين لما انقسم ما يرجع الى معرفة احكام الشرع من الكتاب عشرين قسما ثم انقسم كل واحد منها باعتبار هذا القسم اربعة اقسام صار اقسام الكتاب ثمانين قسما * ولكنه مشكل لان التقسيم على انواع * تقسيم الجنس الى انواعه بان يؤخذ من فوق بزيادة قيد قيد وهو التقسيم المصطلح بين اهل العلم ولابد فيه من ان يكون مورد التقسيم مشتركا بين الاقسام فانك اذا قسمت الجسم الى جماد وحيوان كان كل واحد منهما جسما واذا قسمت الحيوان الى انسان وفرس وطير كان كل واحد منها جسما وحيوانا * وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق * ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناطق بل يطلق على المجموع * وتقسيم الشئ باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض واسود ولابد فيه من اشتراك مورد التقسيم ايضا ومن ان يوجد فى الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبياض دون السواد وبالعكس ليتميز كل قسم عن غيره فى الخارج * وليس ما نحن بصدده من قبيل الاول لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه بين الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على مأخذ العام مثلا بانه عام ولا على مأخذ المجاز بانه مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرنا انه من الكتاب واصل مورد التقسيم الكتاب * ولا من قبيل الثانى لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام * ولا من قبيل الثالث لان مورد التقسيم ليس بمشترك ولان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وصفا لحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف او الركوع والسجود مثلا كما ان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفا لحقيقة الانسان وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه ليست من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار ايضا كما لا يستقيم ان يقال الانسان اقسام قسم منه ان مأخذ اسمه الانس وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه مقدم على الفرس فى الشرف * ولئن سلمنا ان المعانى المذكورة من اوصافه كل فرد باعتبار تعلقها به اذ صح ان يقال الخاص الذى مأخذ اشتقاق اسمه كذا او معناه كذا او حكمه كذا لا يستقيم ايضا اذ لابد من ان يتميز كل قسم عن غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم ويمكن القول بان الخاص اربعة اقسام والعام كذلك الى آخر الاقسام وقد تعذر ذلك ههنا لان المعانى المذكورة لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذ ما من خاص الا وله اسم مأخذ وله معنى وحكم وترتيب فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعانى وهذا كما يقال الانسان قسمان قسم منه عريض الاظفار وقسم منه مستوى القامة وفساده ظاهر لان المعنيين من لوازم كل فرد فيهم

ومعانيها وترتيبها واحكامها

يتميز احد القسمين عن الآخر * ولا يقال التميز بين المعنيين ثابت في العقل فيكفي ذلك لصحة التقسيم * لانا نقول ذلك ساقط الاعتبار في التقسيم اذ التكلف الى هذا الحد في التقسيم ليس من عادة اهل العلم وانك لا تجد تقسيما في نوع من العلوم خصوصا في العلوم الاسلامية بهذا الاعتبار فثبت ان تقسيم الكتاب على ثمانين قسما غير متضح بل الاقسام عشرون كما ذكره الشيخ ولكن لكل قسم معنى وحكم و ترتيب ولاسمه مأخذ على ان في كونها عشرين قسما كلاما ايضاً * واعلم بان الشيخ رحمه الله لم يرد بقوله قسم خامس انه قسيم الاقسام الاربعة المتقدمة لانه لا يستقيم لما ذكرنا بل اراد ان معرفة تلك الاقسام متوقفة على هذا القسم فكأنه قسم خامس لها وهو كما يقال المفصل هو السبع الثامن من الكشاف لتوقف معرفة الكشاف عليه لا انه منه حقيقة * قوله (واصل الشرع هو الكتاب والسنة) خصهما بالذكر لان هذه الاقسام توجد فيهما دون الاجماع * ولان اكثر الاحكام تثبت بهما * ولان كل واحد منهما اصل للباقي على ما قيل لان الحكم لله تعالى وحده وقول الرسول ليس بحكم بل هو مخبر عن الله جل جلاله والكتاب هو كلام الله تعالى فيكون هو اصل الكل من هذا الوجه لكنا لا نعرف كلام الله تعالى الا بقول الرسول عليه السلام لانا لا نسمع من الله تعالى ولا من جبرائيل عليه السلام فيكون معرفة كلام الله تعالى متوقفة على قول الرسول فيكون هو الاصل من هذا الوجه واما الاجماع ففرع لهما ثبوتا من كل وجه وان كان في اثبات الاحكام اصلا مطلقا * ثم قال فلا يحل لاحد ان يقصر في هذا الاصل * اى الكتاب ولم يقل في هذين الاصلين مع سبق ذكر الكتاب والسنة لانه الآن في بيان الكتاب دون السنة فلهذا افرده بالذكر * ومحافظة النظم يجوز ان يكون عبارة عن الحفظ الذى هو ضد النسيان اى يحفظه ويضبط اقسامه ومعانيه ويجوز ان يكون عبارة عن المحافظة التي هي ضد الترك والتضييع اى يجعله نصب عينه وامام نفسه جاهدا في معرفة اقسامه ومعانيه غير مجاوز عن حدوده * وقوله مفتقرا مستعينا راجيا احوال عن الضمير المنصوب في يلزمه قوله (اما الخاص الى آخره) فقوله كل لفظ عام يتناول جميع المستعملات والمهملات ومايكون دلالته بالطبع كاخ على الوجع واح على السعال وهو جار مجرى الجنس بالنسبة الى ماذكرنا * فبقوله وضع لمعنى * خرج غير المستعملات عن الحد * والمراد بالوضع وهو تخصيص اللفظ بازاء المعنى او تعيين اللفظة بازاء معنى بنفسها لازمته وهى الدلالة على المعنى الناشئة من جهة الوضع فيدخل فيه الحقيقة والمجاز * وبقوله واحد خرج * المشترك لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل وخرج المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي رحمهم الله لان المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لانهما من الصفات وهو متعرض للذات دون الصفات * وبقوله على الانفراد * خرج العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد اذ المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له

واصل الشرع هو الكتاب والسنة فلا يحل لاحد ان يقصر في هذا الاصل بل يلزمه محافظة النظم و معرفة اقسامه و معانيه مفتقرا الى الله تعالى مستعينا به راجيا ان يوفقه بفضله

اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد

في الخارج افراداو لم تكن * وقوله وانقطاع المشاركة * تأكيد للانفراد وبيان للازمه وبينهما نوع تغاير لان الانفراد بالنظر الى ذاته و انقطاع المشاركة بالنظر الى غيره * ولو قيل المراد بالوضع حقيقته وهو الوضع الاول لكان احسن لان الحقيقة او المجاز انما يثبت بالارادة لا باصل الوضع والخصوص والعموم انما يثبت كل واحد منهما بالنظر الى اصل الوضع فلا يكون الحقيقة او المجاز داخلا فيه بهذا الاعتبار بل انما يصير الخاص او العام حقيقة او مجازا اذا انضم اليه ارادة موضوعه اوغير موضوعه الاترى ان المشترك الذى هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة فانه اذا انضم اليه ارادة لم يبق مشتركا لان ارادة الجميع لا يصح وبارادة البعض لم يبق الاشتراك ولكن الاشتراك بالنظر الى الوضع وصلاحية اللفظ لكل واحد على السواء * ولا يلزم عليه المأول فانه مع انضمام الارادة اليه من هذا القبيل لان الارادة لم يثبت يقينا فلم تخرجه من الاشتراك مطلقا بخلاف المفسر * فان قيل ان كان المراد من الوضع الوضع الاول فلا حاجة الى الاحتراز عن المشترك لانه عارض لم يكن فى الوضع الاول * وان كان مطلق الوضع فقد حصل الاحتراز عنه بقوله لمعنى لانه صيغة فرد كرجل فلا يدل على اكثر من معنى واحد كما لا يدل رجل على اكثر من مسمى واحد * قلنا المعنى فى الاصل مصدر يقال عنى يعنى عناية ومعنى وان كان بمعنى المفعول ههنا فيجوز ان يراد به المأخوذ من جهة واحدة ومن جهتين فصاعدا لان المصدر جنس قال الله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وزوال معنى المصدرية بارادة المفعول منه لا يمنع ماذكرنا فان رتقا فى قوله تعالى كانتا رتقا لم يثن وان كان بمعنى مرتوقتين لبقاء صيغة المصدر فلما كان كذلك وجب تأكيده بالواحد قوله (وكل اسم) انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على المشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف ايضا * وقوله على الانفراد هنا احتراز عن المشترك بين المشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم ولكن لا على الانفراد ثم المراد بالمعنى فى قوله وضع لمعنى ان كان مدلول اللفظ يدخل فيه المشخصات وغيرها فيكون الحد تاما متناولا لخصوص الجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوص العين بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين غيره اذ لا شركة فى مفهومه اصلا بخلاف غيره من انواع الخصوص وهذا كتخصيص اولى العلم بالذكر فى قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات بعد دخولهم فى قوله الذين آمنوا لقوة التفاوت بينهم وبين عامة المؤمنين فى الدرجة والشرف وكتخصيص جبريل وميكائيل بالذكر فى قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال بعد دخولهما فى عموم قوله وملائكته لقوة منزلتهما وشرفهما عند الله تعالى * وان كان المراد منه ما هو كالعلم والجهل وهو الظاهر يكون هذا تعريفا لقسمى الخاص الاعتبارى والحقيقى لا تعريف

وانقطاع المشاركة وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد وهو مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد به وفلان خاص فلان اى منفرد به والخاصة اسم للحاجة الموجبة للانفراد عن المال وعن اسباب نيل المال فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة

الخاص من حيث هو خاص * وقيل تعريفه على هذا الوجه قوله فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد * ويؤيده ماذكره صدر الاسلام ابواليسر الخاص اسم لفرد كالرجل والمرأة * والعرض من تحديد كل قسم بحد على حدة بيان ان الخصوص يجرى فى المعانى والمسميات جميعا بخلاف العموم فانه لايجرى الافى المسميات فيكون فى هذا تحقيق لنفى العموم عن المعانى ولهذا ذكر فى حد المشترك هو مااشترك فيه معان اواسام ليكون اشارة الى ان الاشتراك يجرى فى القسمين كالخصوص بخلاف العموم * ثم ذكر ههنا لمعنى واحد وذكر شمس الائمة رحمه الله لمعنى معلوم مكان واحد فعلى ماذكر هنا يكون المجمل داخلا فيه لان اللفظ خاص سواء كان معلوما او مجهولا لان خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لابالنسبة الى القائل والسامع فلا يشترط فيه العلم * وعلى ماذكر شمس الائمة رحمه الله لايدخل وهو الاصح لان الشيخين اتفقا فى بيان حكم الخاص انه لايحتمل التصرف فيه بيانا لانه بين بنفسه والمجمل لايعرف الابالبيان فيكون خلاف الخاص * ويمكن ان يقال المجمل لايدخل فى الحد على ماذكره المصنف ايضا لانه لما تعرض للوحدة بقوله واحد والمجمل لايعرف وحدة مفهومه وكثرته فلايمكن الحكم عليه بالوحدة كما لايمكن بالكثرة فلايدخل وبعد لحوق البيان به ومعرفة وحدة معناه لم يبق مجملا فيدخل قوله (فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان) الجنس اعلى من النوع اصطلاحا * وتسمية الانسان جنسا والرجل نوعا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم لانهم لايعتبرون التفاوت بين الذاتى والعرضى الذى اعتبره الفلاسفة ولا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكروا حدودهم فى تصانيفهم وانما يذكرون تعريفات توقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التميز تركا منهم للتكلف واحترازا عما لايعنيهم لحصول مقصودهم دونها * قال السيد الامام ناصر الدين السمرقندى رحمه الله فى اصول الفقه هذا كتاب فقهى لا نشتغل فيه بصنعة التحديد فى كل لفظ بل نذكر مايعرف معانيها ويدل على حقايقها واسرارها بالكشوف والرسوم * وقال فيه فى موضع آخر ونحن لانذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللايق بالفقه * واذا كان كذلك لم يلتفتوا الى استبعادهم ذكر كلمة كل فى الحدود بانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة لا للافراد ولا الى استنكارهم كون الرجل نوعا للانسان بان الانسان نوع الانواع اذليس بعده نوع عندهم فحكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما فى المقاصد والاحكام فقالوا لواشترى عبدا فظهر انه امة لاينعقد البيع بخلاف البهايم مع ان اختلاف النوع لايمنع الانعقاد وحكموا تارة بكونهما نوعى الانسان نظرا الى اشتراكهما فى الانسانية واختلافهما فى الذكورة والانوثة * فهذا بيان اللغة والمعنى اى ماذكرنا بيان معنى الخاص لغة وبيان معناه فى اصطلاح الاصوليين فامابيان ترتيبه وحكمه فسيأتى

فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان لانه خاص من بين سائر الاجناس واذا اريد خصوص النوع قيل رجل واذا اريد خصوص العين قيل زيد وعمرو فهذا بيان اللغة والمعنى

ثم العام بعده وهو كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى *ومعنى قولنا من الاسماء المسميات هنا ومعنى قولنا لفظا أو معنى هو تفسير للانتظام يعني ان ذلك اللفظ انما ينتظم الاسماء مرة لفظا مثل قولنا زيدون ونحوه او معنى مثل قولنا من وما ونحوهما والعموم في اللغة هو الشمول يقال مطر عام اى شمل الامكنة كلها وخصب عام اى عم الاعيان ووسع البلاد

قوله (ثم العام بعده) اى بعد الخاص في الوجود لا عند التعارض لان المفرد مقدم على المركب وجودا في الذهن *كل لفظ فتخصيص اللفظ بالذكر اشارة الى ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعانى * والمراد اللفظ الموضوع على التفسير الذى ذكرناه بقرينة مورد التقسيم فيخرج منه مايدل بالطبع * وقوله ينتظم* اى يشمل احتراز عن المشترك فانه لايشمل معنيين بل يحتمل كل واحد على السواء * وقوله جمعا * احتراز عن التثنية فانها ليست بعامة بل هى مثل سائر اسماء الاعداد فى الخصوص * واما من قال حد العام هو اللفظ الدال على الشيئين فصاعدا فقد احترز عنها ايضا بقوله فصاعدا * وعن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر مشايخ ديارنا ليس بشرط * وعند مشايخ العراق من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط وحدّ العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع مايصلح له بحسب وضع واحد واحترزوا بقولهم المستغرق لجميع مايصلح له عن النكرات فى الاثبات وحدانا وتثنية وجمعا لان رجلا يصلح لكل ذكر من بنى آدم لكنه ليس بمستغرق وقس عليه رجلين ورجالا * وبقولهم بحسب وضع واحد عن اللفظ المشترك او الذى له حقيقة ومجاز اذا عم كالعيون والاسود فانه لا يتناول مفهوميه معا* فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا ويظهر فائدة الخلاف فى العام الذى خص منه فعندهم لايجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية* ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة فى الاثبات فيتناول جمعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص فى باب الفاظ العموم انه شامل لكل مايطلق عليه الا انه لما لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء قوله (ومعنى قولنا من الاسماء يعنى من المسميات * فقوله يعنى لم يقع موقعه الا ان يأول بمعنى اى لانه يستعمل فى محل التفسير ككلمة اى فيكون معناه اى من المسميات ويدل عليه عبارة شمس الائمة فانه قال ونعنى بالاسماء ههنا المسميات * ثم قيل تفسير الاسماء بالمسميات مع ان الاسم والمسمى واحد عندنا احتراز عن التسميات لان الاسم يذكر ويراد به التسمية كما فى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اى التسميات وقوله عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما ويقال مااسمك اى ماتسميتك فاذا احتمل الاسم التسمية احترز عنها واكده بقوله من المسميات * والاظهر انه احتراز عن المعانى فان الاسم كما يدل على المشخص يدل على المعنى وقد اختار ان اللفظ الواحد لا ينتظم جمعا من المعانى كما سيأتى فلذلك فسر الاسماء بالمسميات قوله (لفظا) اى صيغته تدل على الشمول كصيغ الجموع مثل زيدون ورجال * اومعنى اى عمومه باعتبار المعنى دون الصيغة كمن وما والجن والانس فانها عامة من حيث المعنى حيث تناولت جمعا من المسميات دون الصيغة لانها ليست باسم جمع كذا قال ابو اليسر رحمه الله * ولا يقال الحد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها عامة كما نص عليه فى هذا

الكتاب وسائر الكتب ولم يتناولها هذا الحد اذهى ليست بلفظ موضوع لانتظام جمع من المسميات بل عمومهما ضرورى كما عرف * لانا نقول الحدود لبيان الحقائق وعمومها مجازى لصدق حدالمجاز عليه فان رجلا فى قوله مارأيت رجلا لفظ اريدبه غير ماوضع له لعلاقة بين المحلين اذا الرجل وضع للفرد واريدبه غير موضوعه وهو العموم ههنا بقرينة النفى كما اريد بالاسد الشجاع فى قوله رأيت اسدا يرمى بقرينة الرمى للعلاقة بينهما * وقد نص على مجازيته فى شرح اصول الفقه لابن الحاجب واذا كان كذلك لايمنع عدم دخولها فى الحد صحته * على انا ان سلمنا ان عمومها حقيقى لايقدح ذلك فى صحة الحد ايضا لان الحد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم لالمطلق العام وعموم النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام الصيغى فيكون صحيحا * ولولم يشترط الوضع فى اللفظ بان اجرى على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم لكان الحد متنا ولا لها اذهى لفظ ينتظم جمعا من المسميات معنى فتبين بما ذكرنا ان الحد جامع كما انه مانع قوله (ونخلة عميمة اى طويلة) قيل لما كانت اجزاؤها كثيرة شملت الهواء اكثر من غيرها * وقيل لما طالت تشعبت اكثر مما اذا لم تطل * والقرابة اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة * فاول درجات القرابة البنوة ثم الابوة ثم الاخوة ثم العمومة فبها تنتهى وتتوسع وليس بعدها قرابة اخرى اذ سائر القرابات بعد هذه الاربعة فرع لهذه الاربعة ولهذا انتهت المحرمية التى هى من احكام القرابة الى العمومة ولم تتعد الى فروعها * ولم يتعرض الشيخ للخؤلة لان الاصل قرابة الاب اذ النسب الى الآباء * واعلم ان القاضى الامام ابازيد رحمه الله عرف العام كما عرفه الشيخ لكنه فسر الاسماء بالمسميات كذا قال صاحب الميزان والانتظام لفظا او معنى بطريق آخر فقال واما العام فما ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى كقولك الشئ فانه اسم لكل موجود ولكل موجود اسم على حدة والانسان اسم عام فى جنسه لان جنسه يشتمل على افراد ولكل فرد اسم على حدة * ونقول مطر عام اذا عم الامكنة فيكون عاما بمعناه وهو الحلول بالامكنة لا باسماء يجمعها المطر * فسياق كلامه هذا يشير الى ان مراده من الاسماء المسميات لان قوله ولكل موجود اسم على حدة ولكل فرد اسم على حدة يدل عليه ويشير ايضا الى ان الانتظام لفظا ان يشمل اللفظ اسماء مختلفة كالشئ فانه يشمل الارض والسماء والجن والانس وغيرها والانتظام معنى ان يحل المعنى محال كثيرة فيدخل المحال المختلفة تحت العموم بواسطة المعنى كمعنى المطر لما حل محال كثيرة دخلت المحال تحت لفظ المطر دخول الموجودات تحت لفظ الشئ لكن بواسطة معناه وهو حلوله بها لابلفظه لانه لادلالة له على المحال بخلاف الشئ فان لفظه يدل على ما انتظمه * فالشيخ رحمه الله لما رأى ان انتظام اللفظ لمدلولات الاسماء لاللاسماء وان دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق الالتزام ولامدخل له فى التعريفات فسر الاسماء بالمسميات والانتظام اللفظى والمعنوى بما ذكر فى الكتاب احترازا عما اختاره

ونخلة عميمة اى طويلة والقرابة اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة

القاضي الامام واختيار اللاصوب ووافقه شمس الائمة وصدر الاسلام ابواليسر وغيرهما * فالشئ والانس والجن ونحوها عام لفظي في اختيار القاضي الامام وعام معنوي في اختيارهم قوله (وهو كالشئ هذا من نظائر العام المعنوي والغرض من ايراده بعدما اورد نظير المعنوي مرة ان يبين انه عام معنوي لالفظي كما ظنه القاضي وانه عام لامشترك كما ذهب اليه بعض المتكلمين من اهل السنة فانهم لما تمسكوا في مسئلة خلق الافعال بعموم قوله تعالى الله خالق كل شئ وقالوا الشئ اسم عام يتناول كل موجود فيدخل فيه الاعيان والاعراض اعترض الخصوم وقالوا قدخص منه ذات الله تعالى وصفاته فلايجوز الاحتجاج به بعدالخصوص لخروجه عن كونه حجة او لصيرورته ظنيا * فاجاب بعض المتكلمين عن هذا الاعتراض بانا لانسلم انه عام بل هو مشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحقايق ولئن اعتبر معنى الوجود فذلك ايضا مختلف لانه يطلق على ذات الله تعالى وهو واجب الوجود وعلى غيره وهو جائز الوجود والاختلاف بين الوجودين اكثر من الاختلاف بين الشمس والينبوع والباصرة لجواز المساواة بينها في كثير من المعاني واستحالتها فيما نحن فيه فاذا اريد به المحدث يمتنع دخول القديم تحته كما في سائر الاسماء المشتركة * والعامة سلموا عمومه وقالوا انه عام باعتبار مطلق الوجود فانه متحد واختلاف الحقايق لايمنع الدخول تحت اسم عام فان لفظ العرض يتناول الاضداد وكذا لفظ اللون يتناول السواد والبياض بمعنى اعم منهما فلايلزم منه الاشتراك وهذا معنى قوله وان كان كل موجود يتعرف باسمه الخاص * ولكن بعضهم منعوا التخصيص فيه وقالوا التخصيص انما يجرى فيما يوجب ظاهر الكلام دخول المخصوص فيه لولا المخصص وهذا الكلام لايوجب دخول المخاطب فيه فان من قال دخلت الدار وضربت جميع من فيها واخرجتهم منها لايوجب ذلك دخوله في عموم كلامه ليصير ضاربا نفسه ومخرجا لها فلا يعد هذا تخصيصا وكذا في الاحكام اذا قال الرجل لامرأته طلقي من نسائي من شئت وله اربع نسوة لايدخل المخاطبة في هذا الخطاب حتى لوطلقت نفسها لايقع فكذا هذا * وحاصل هذا الجواب ان دليل العقل لايصلح مخصصا لان التخصيص لاخراج مايمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف المعقول لايمكن ان يتناوله اللفظ * ولان التخصيص يكون متأخرا متصلا او منفصلا وهذا سابق * واكثرهم سلموا كونه مخصوصا لان دليل العقل يصلح مخصصا عند عامة الفقهاء والمتكلمين ولكنهم لم يسلموا صيرورته ظنيا بمثل هذا التخصيص لان ذلك في تخصيص يقبل التعليل اوالتفسير كما ستعرف فامافيما لايقبله فلاالاترى ان العام بالاستثناء وهو من دلائل التخصيص عندهم كدليل العقل لايخرج من القطع الى الظن لانه لايقبل التعليل فكذا هذا * وقوله وان كان كل موجود يتعلق بقوله

وهو كالشئ اسم عام يتناول كل موجود عندنا ولايتناول المعدوم خلافا للمعتزلة وان كان كل موجود ينفرد باسمه الخاص

يتناول كل موجود عندنا * وقوله ولا يتناول المعدوم معترض بينهما وفيه احتراز عن مذهبهم * وقوله عندنا احتراز عن القول بالاشتراك لاعن قول المعتزلة فافهم قوله (وهذا سهو منه اى قوله او المعانى سهو منه وفى ذكر السهو دون الخطأ رعاية الادب اذ لاعيب فى السهو للانسان والسهو مايتنبه صاحبه بادنى تنبيه والخطأ مالايتنبه صاحبه او يتنبه بعد اتعاب كذا قال صاحب المفتاح * ثم معنى قوله سهو او مأول انه لايخلو من ان اراد من قوله جمعا من المعانى تعددها حقيقة او مجازا * فان اراد الاول فلايمكن تصحيح كلامه لان تعدد المعانى حقيقة لايكون بتعدد افرادها فى الخارج بل بتعددها فى الذهن وذلك لايكون الاعند اختلافها فانك اذا رأيت انسانا وثبت فى ذهنك معناه ثم رأيت آخر وآخر لايثبت معنى آخر فى ذهنك وان كان انسانية زيد فى الخارج غير انسانية عمرو وخالد ولكن اذا رأيت اسدا اوذئبا او فرسا اوغيرها يثبت معنى آخر فى ذهنك غير الاول فثبت ان تعدد المعانى انمايكون عند اختلافها وحينئذ لايتناولها لفظ واحد على سبيل الشمول لان افراد العام لابد من ان تكون متفقة فاذا اختلفت المعانى اختلفت افراد العام فلايدخل تحت لفظ واحد الا بطريق البدل وذلك يسمى مشتركا ولاعموم له عنده ايضا * ولايلزم على هذا لفظ العرض اوالاعراض بانه يشمل المعانى المختلفة على سبيل الحقيقة لان تناوله ليس لكونها معانى مختلفة فى ذواتها بل لكون كل واحد منها عرضا وهذا معنى واحد الاترى انه لايتناول البياض او السواد او الحركة او السكون لانه سواد او بياض او حركة اوسكون بل لكون كل واحد منها مستحيل البقاء فيكون كالشئ يتناول كل موجود بمعنى الموجود لاغير * توضيحه انه لم يوضع بازاء السواد اوالبياض فانه لو فسر معناه بانه السواد اوالبياض اونحوه يخطأ لغة * وقوله اختلافها وتغايرها ترادف ههنا وان كان الاختلاف فى نفس الامر اخص من التغاير لاستلزامه التغاير من غير عكس * وان اراد الثانى امكن تصحيحه لان المعنى الواحد يجوز ان يسمى معانى مجازا لتعدده فى الخارج بسبب تعلقه بالمحال المتعددة كالخصب يوصف بالعموم مجازا لما ذكرنا * ولابد للعام من معنى متحد يشترك فيه افراد العام ليصح شموله اياها به وهو معنى قولنا افراد العام متفقة الحدود وذلك كلفظة مسلمون مثلا فانه لايتناول الاشخاص الداخلة تحتها الا بمعنى الاسلام ثم ذلك المعنى لما كان متعددا فى الخارج فان اسلام زيد غير اسلام عمرو وان كان متحدا حقيقة سماه معانى مجازا فيصير ماذكر على هذا التأويل موافقا لما ذكرنا فى التحقيق ولكن كان ينبغى ان يقول والمعانى بالواو التى هى لمطلق الجمع ليصح هذا التأويل ويصير تقدير كلامه العام مايتناول جمعا من المسميات مع المعنى الذى به صارت متفقة ولكنه سماه معانى مجازا وهذا هو تفسير العام عندنا ايضا * قال شمس الائمة رحمه الله وهكذا رأيت فى بعض النسخ من كتابه اى بالواو لكن قوله اويأبى هذا

وذكر الجصاص رحمه الله ان العام ماينتظم جمعا من الاسماء او المعانى وقوله او المعانى سهو منه او مأول لان المعانى لاتتعدد الا عند اختلافها وتغايرها وعند اختلافها وتغايرها لاينتظمها لفظ واحد بل يحتمل كل واحد منها على الانفراد وهذا يسمى مشتركا وقد ذكر بعد هذا ان المشترك لاعموم له فثبت انه سهو او مأول وتأويله ان المعنى الواحد لما تعدد محاله يسمى معانى مجازا لاجتماع محاله لكن كان ينبغى ان يقول والمعانى

و الصحيح انه سهو
واما المشترك فكل
لفظ احتمل معنى من
المعانى المختلفة

التأويل لان او لاحد الشيئين والعام يشمل كليهما فلا يصح هذا التأويل الا ان يجعل او بمعنى الواو وفيه بعد فلهذا قال والصحيح انه سهو * هذا معنى كلام الشيخ رحمه الله وحاصله انه لم يجوز ان يشمل اللفظ معانى مختلفة لئلا يلزم القول بعموم المعانى وجعل المعانى مجازا عن معنى واحد ولكن اخاه صدر الاسلام ابا اليسر رحمه الله ذكر فى اصول الفقه ان الجصاص بقوله او المعانى لم يرد عموم المعانى ولكن يحتمل انه اراد بقوله من الاسماء او المعانى ما ينتظم جمعا من الاعيان او الاعراض فانه اذا قال المسلمون عم المسلمين اجمع واذا قال الحركات عم الحركات كلها وهى المعانى فحمل ابو اليسر المعانى على حقيقته وهذا اصح لانه يجوز ان يتناول اللفظ الواحد معانى مختلفة بمعنى اعم منها كما فى قولنا المعانى والعلوم والاعراض ونحوها فان كلا منها عام على الحقيقة لكونه موضوعا لجمع من مداولاته ولكن بمعنى متحد يشمل الكل وهو مطلق المعنى والعلم والعرض كما اشرنا اليه الاترى ان الشئ يتناول المعانى المختلفة بمعنى الوجود كما يتناول الاعيان فيجوز ان يتناول لفظ آخر معانى مختلفة بمعنى يشملها فعلى هذا يكون العام قسمين ما يتناول الاعيان بمعنى واحد وما يتناول المعانى بمعنى يعمها فيصح قوله او المعانى ويكون حده متعرضا للقسمين فيكون جامعا ولا يتعرض حد المصنف الا لقسم واحد فلا يكون جامعا الا ان يكون المراد من المسمى مفهوم اللفظ فحينئذ يتناولها وعن هذا قيل فى تحديد العام هو لفظ ينتظم جمعا من المفهومات بالوضع ولكن طعنه على ابى بكر الجصاص يأبى هذا الحمل فافهم * ولا يلزم ما ذكرنا القول بعموم المعانى لان العموم وصف للمشتمل لا للمشتمل عليه اذا العام نعت فاعل كما فى قولنا الرجال فانه هو الموصوف بالعموم لا الافراد الداخلة تحته وههنا الشامل هو اللفظ سواء اشتمل على اعيان او على معان فيجوز وصفه بالعموم بالاتفاق * فاما المعنى اذا شمل اشياء من غير ان يدل لفظه على الشمول كمعنى المطر او الخصب اذا شمل الامكنة والبلاد فهذا هو محل الخلاف فعند العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة ومانحن فيه ليس من ذلك الباب فى شئ * ولا يقال حده ليس بمانع لان قوله ما ينتظم يتناول المعنى كما يتناول اللفظ والمعنى لا يوصف بالعموم حقيقة ولهذا تعرض المصنف للفظ فقال كل لفظ * لانا نقول يجوز عنده وصف المعنى بالعموم حقيقة فانه ذكر ان اطلاق لفظة العموم حقيقة فى المعانى كما هو فى الالفاظ يقال عمهم الخصب باعتبار المعنى من غير ان يكون هناك لفظ كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله (واما المشترك) اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشترك فيها * وقوله احتمل كذا اى بالوضع عرف ذلك بمورد التقسيم لان هذا تقسيم نفس اللفظ ودلالته على المعنى من غير نظر الى ارادة المتكلم والمجاز لا يثبت الا بارادته * وقوله

من المعانى او الاسماء يوهم ان عدد الثلاث شرط فى الاشتراك كما هو شرط فى العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين او الاسمين ايضا كالقرء ولهذا قيل فى حده هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما مختلفتان * فاحترز بالموضوعة لحقيقتين مختلفتين عن الاسماء المفردة * وبقوله وضعا اولا عن المنقول * وبقوله من حيث هما مختلفتان عن مثل الشئ فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة فى معنى واحد * وقوله او اسما من الاسماء على اختلاف المعانى معناه او مسمى من المسميات المختلفة المعانى باعتبار اختلافها لا باعتبار معنى يشملها بخلاف العام فانه قد يشمل المسميات المختلفة المعانى لكن لا لاختلافها فى ذواتها بل بمعنى يشملها كما ذكرنا * واعلم ان ذكر كلمة او فى التحديد ان كان يؤدى الى تقسيم الحد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف * وان كان يؤدى الى تقسيم المحدود لا الى تقسيم الحد فهو جائز لعدم الاختلال فى التعريف * ثم ان تناول القسمين لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم المحدود والا فهو تقسيم الحد كما لو قيل الجسم مايتركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للمحدود لتناول التركب اياهما ولو قيل الجسم مايتركب من جوهرين او ماله ابعاد ثلاثة يكون تقسيما للحد لعدم دخولهما تحت لفظ من الفاظ الحد فيفسد فقوله او اسما من الاسماء من قبيل تقسيم المحدود لا من تقسيم الحد لدخولهما تحت قوله كل لفظ احتمل فيكون معناه المشترك ما احتمل واحدا من مفهومات اللفظ كما ان قوله فى تحديد العام لفظا او معنى تقسيم للمحدود لدخولهما تحت قوله ينتظم * وقوله على اختلاف حال من قوله من الاسماء * وعلى بمعنى مع كما فى قولك تبحر فلان فى العلوم على صغر سنه اى مع * والعامل فيه الفعل المقدر فى الظرف * ومحل الظرف النصب على الصفة لاسما * واللام فى المعانى بدل من الاضافة * وتقدير الكلام احتمل اسما استقر هو من الاسماء مختلفة معانيها * وقوله على وجه حال من المعانى ومن الاسماء جميعا بمعنى الشرط * والعامل فيه احتمل * واللام فى الجملة بدل من الاضافة * والتقدير احتمل معنى من المعانى او اسما من الاسماء بشرط ان لا يثبت الا واحد من المعانى او الاسماء اى واحد من مفهوماته * ومرادا تمييز * والضمير فى به راجع الى اللفظ * ثم المراد من المعانى ان كان مفهومات الالفاظ فالمراد من الاسماء الالفاظ الدالة عليها ولهذا قال شمس الائمة الكردرى رحمه الله تعالى ان لفظ العين ان كان موضوعا بازآء لفظ الشمس والينبوع والذهب فهو نظير اشتراك الاسماء وان كان موضوعا بازاء مفهومات هذه الالفاظ فهو نظير اشتراك المعانى * وان كان المراد ههنا المعانى الذهنية كالعلم والجهل وهو الظاهر فالمراد من الاسماء المسميات اى الاعيان فالعين على هذا نظير الاسماء وكذا المولى والقرء ولهذا قال بعده من الاسماء ونظير المشترك فى المعانى الاخفاء للاظهار والسر والنهل للرى والعطش ولفظ بان بمعنى انفصل وظهر وبعد * وقوله

او اسما من الاسماء على اختلاف المعانى على وجه لا يثبت الا واحد من الجملة مرادا به مثل العين اسم لعين الناظر وعين الشمس وعين الميزان وعين الركبة وعين الماء وغير ذلك ومثل المولى

من الاسماء قيل يتعلق بالقرء اى مثل القرء الذى هو بمعنى الحيض والطهر فانه من الاسماء الجامدة وهو المشترك دون القرء الذى بمعنى الجمع والانتقال * والاوجه انه يتعلق بالمجموع اى هذه النظائر من الاسماء لامن المعانى كما بينا * قوله وغير ذلك فانه اسم ايضا للدينار والمال النقد والجاسوس والديد بان والمطر الذى لايقلع وولد البقر الوحش وخيار الشئ ونفس الشئ يقال هو هو بعينه والناس القليل يقال بلد قليل العين اى قليل الناس وماء عن يمين قبلة العراق يقال نشأت سحابة من قبل العين وحرف من حروف المعجم وعيب فى الجلد يقال فى الجلد عين * واعاد لفظة مثل فى المولى لئلا يتوهم عطفه على ما فيه فيفسد المعنى اذا ولان المغايرة بين الشيئين قد تكون على وجه يكون بينهما غاية الخلاف كالضدين وقد لاتكون كذلك ولا يبعد ان يذهب الوهم الى ان اللفظ اذا دل على شئ لايجوز ان يدل على ضده لغاية البعد بينهما بخلاف القسم الآخر الاترى انه لايقبل العموم بالاتفاق فالشيخ ازال ذلك الوهم بايراد هذين النظيرين وبين ان الاشتراك يثبت فى النوعين جميعا * ثم لما بين ان لاعموم للمشترك اورد نظيرا من هذا الجنس وهو الصريم توضيحا لما ادعاه اذ هو اشد دلالة على انتفاء العموم لان احدا لم يقل بالعموم فى مثل هذا المشترك كما سنبينه ولهذا قال على الاحتمال لاعلى العموم * واعلم ان الاشتراك خلاف الاصل والمراد به ان اللفظ اذا داربين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه لان الاشتراك يخل بالفهم فى حق السامع لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر عليه الاستكشاف اما لهيبة المتكلم اوللاستنكاف من السؤال فيحمله على غير المراد فيقع فى الجهل وربما ذكره لغيره فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثير ومن هذا قيل السبب الاعظم فى وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك وكذا فى حق القائل لانه يحتاج فى تفسيره الى ان يذكره باسم خاص فيقع تلفظه بالمشترك عبثا * ولانه ربما ظن ان السامع تنبه للقرينة الدالة على المراد مع ان السامع لم يتنبه لها فيتضرر كمن قال لعبده اعط فلانا عينا واراد به خبزا اوشيئا آخر من الاعيان فاعطاه دينارا فيتضرر السيد * فهذا يقتضى امتناع الوضع كما ذهب اليه جماعة ولكن وقوعه لما ابى ذلك بقى اقتضاء المرجوحية وهو المعنى بكونه غير اصل * يوضح ماذكرنا ان لكل فرد من افراد المشترك اسما خاصا آخر به يصير اللفظ المشترك مراد فالذلك المعنى من غير عكس ولكنه انما وقع اما لغفلة من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه بان نسى وضعه الاول وقد اشتهر فى قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشتهر فى آخرين ثم تراضى الكل على الوضعين اولاختلاف الواضعين بان ماوضعه واضع لمعنى وضعه آخر لآخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام اوللقصد الى تعريف الشئ لغيره مجملا غير مفصل اذهو مقصود فى بعض الاحوال كالتفصيل فى عامة الاحوال الاترى ان ابابكر رضى الله تعالى عنه كيف اجمل على الكافر الذى سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما

والقرء من الاسماء وهو مأخوذ من الاشتراك

الى الغار وقال من هو فقال هو رجل يهديني السبيل * وان كانت توقيفية كما ذهب اليه الاشعري وابن فورك فللابتلاء كما في انزال المتشابه ثم يلزم مما ذكرنا ان لا يدل على كلا المعنيين بالوضع خلافا لقوم لما سنذكر * واعلم ان النزاع فيما اذا اريد به كل واحد من معنييه لا المجموع من حيث هو مجموع فانه غير متنازع فيه والفرق بينهما ثابت اذ من شرط الارادة الخطور بالبال ويجوز ان يكون مريدا لهذا ولذلك ويكون غافلا عن المجموع من حيث هو مجموع لغفلته عن الهيئة الاجتماعية التي هي احد اجزاء المجموع من حيث هو مجموع * ويتضح الفرق بان في اعتبار الجمعية يصير كل واحد من المعنيين جزء المعنى وبدون هذا الاعتبار يصير كل واحد كأنه [illegible] الا ترى انك لو قلت كل من دخل داري فله درهم يستحق كل داخل درهما ولو قلت جميع من دخل داري فله درهم يستحق جميع الداخلين درهما واحدا * واذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز عند الشافعي وابي بكر الباقلاني وجماعة من المعتزلة كالجبائي وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء في الحيض والطهر معا واستعمال افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه لانه يمتنع الجمع بينهما * الا عند الشافعي وابي بكر متى تجرد المشترك عن القرائن الصارفة الى احد معنييه وجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة وعند الباقين لا يجب فصار العام عندهما قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها * وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة * وعند اصحابنا وبعض المحققين من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة وابي هاشم وابي عبد الله البصري لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازا * فمن جوز ذلك حقيقة تمسك بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فقيل اريد بالسجود وهو لفظ واحد معنيان مختلفان لان سجود الناس وهو وضع الجبهة غير سجود الدواب وهو الخشوع والاصل في الاطلاق الحقيقة والدليل على ان المراد من سجود الناس وضع الجبهة لا الخشوع تخصيص كثير من الناس بالسجود دون من عداهم ممن حق عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع * وبقوله عز ذكره ان الله وملائكته يصلون على النبي اريد به معنيان مختلفان لان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة * ومن جوز ذلك مجازا لا حقيقة قال لا يسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل يسبق احد مفهوميه على سبيل البدل فيكون حقيقة في احد معنييه فلو اطلق عليهما كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له لعلاقة مخصوصة وهي تسمية الكل باسم الجزء وفيه تقليل الاشتراك الذي هو خلاف الاصل لانه لو كان حقيقة فيهما صار مشتركا بين ثلاثة معان * واما العامة فقالوا لو جاز استعماله فيهما معا يلزم الجمع بين المتنافيين لكون المستعمل مريدا لاحد مفهوميه خاصة ضرورة كونه مريدا لهما غير مريد اياه ايضا لاستعماله في المفهوم

الآخر المستلزم لعدم ارادة الاول باعتبار اصل الوضع فيكون كل واحد من مفهوميه مرادا وغير مراد* يوضحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للمعاني والكسوة الواحدة لايجوز ان يكتسيها شخصان كل واحد بكمالها في زمان واحد فكذا لايجوز ان يدل اللفظ الواحد على احد مفهوميه بحيث يكون هو تمام معناه ويدل على المفهوم الآخر كذلك ايضا في ذلك الزمان نعم انما يجوز ذلك لو كان كل واحد من مفهوميه جزء المعنى فيكون دلالته على المجموع من حيث هو مجموع وقد اتفقوا انه ليس كذلك * ولانه لايتحقق مقصود الواضع لانه ماوضعه الالفرد من افراد مفهوماته فقط ولايحصل الابتلاء ولا التعريف الاجمالي ايضا لانه يصير معلوما من كل وجه* واما تمسكهم بالاية الاولى فضعيف لان المراد من السجود هو الخشوع والانقياد على ماقيل وهو يعم الجميع فلا يختلف المعنى * والاوجه ان قوله تعالى وكثير مرفوع بفعل مضمر يدل عليه يسجد الاول اى ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة فيكون يسجد الاول بمعنى الانقياد والخضوع والثاني بمعنى العبادة فيختلف المعنى لاختلاف اللفظ * وكذا تمسكهم بالآية الثانية لان المراد من الصلوة هو العناية بامر الرسول اظهارا لشرفه فيعم الرحمة والاستغفار *او تقديرا لآية ان الله يصلي وملائكته يصلون* واما قولهم يجوز ذلك مجازا تسمية للكل باسم الجزء ففاسد لان اطلاق اسم الجزء على الكل وعكسه انما يجوز للازمة بينهما اذ الجزء مستلزم للكل من حيث هو جزء والكل مستلزم للجزء من كل وجه فان الوجه مستلزم للذات والذات مستلزم له ايضا فيجوز ذكر الوجه وارادة لازمه وعكسه فاما مانحن فيه فليس من هذا الباب لان الينبوع الذى هو من مفهومات العين لايستلزم الشمس ولا الباصرة ولا الذهب بوجه وكذا العكس وكيف يستلزمها ولا اتصال له بها بوجه لا من حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهومات العين لايتوقف على كون الباقي مفهوما منه فلا يكون بينهما علاقة بوجه فلا يجوز اطلاقه عليهما مجازا كما لايجوز حقيقة لان المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم* وقيل انه يعم في النفي دون الاثبات كالنكرة والجامع ان كل واحد منهما يتناول واحدا من الجملة غير عين* وقيل لايعم فيه ايضا لماذكرنا * والجواب عن الاعتبار بالنكرة ان عمومها في النفي انما يثبت ضرورة صدق خبره لا بموجب اللفظ ومثل تلك الضرورة لم يوجد في المشترك فانك لو قلت مارأيت عينا واردت به الينبوع دون سائر مفهوماته لكنت صادقا وان تعمم في ذلك المفهوم بخلاف قولك مارأيت رجلا كذا في الميزان* ولا يلزم عليه مالو حلف لايكلم مواليه حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل وفيه تعميم المشترك في النفي لان ذلك ليس لوقوعه في موضع النفي بل لان المعنى الذى دعاه الى اليمين وهو بغضه اياهم غير مختلف فيها فلا يتحقق فيه الاشتراك بل اللفظ في هذا الحكم بمنزلة العام فان اسم الشئ يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد وهو صفة الوجود فكان منتظما للكل كذا هذا هكذا ذكر شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه ومال الى القول الاول في المبسوط وشرح الجامع قوله (وهذا يفارق المجمل) انما

ولا عموم لهذا اللفظ وهو مثل الصريم اسم لليل والصبح جميعا على الاحتمال لا على العموم وهذا يفارق المجمل

ذكر هذا لان بعض من صنف في هذا الفن جعل الكتاب قسمين محكما ومتشابها او جعل كل كلام فيه ظهور من انواع المحكم وجعل كل كلام فيه خفاء من اقسام المتشابه وجعل المشترك من انواع المجمل وجعل المجمل مما يعرف بالتأمل في القرائن اذ المذهب عنده ان المتشابه مع جميع اقسامه مما يمكن ان يعلمه الراسخ في العلم فالمصنف رحمه الله نفى ذلك وفرق بينهما بما ذكر كذا سمعت من شيخي قدس الله روحه * فان قلت هذا تقسيم معقول سهل المأخذ موافق للكتاب وهو قوله تعالى * هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات * فمن اين وقع هذه التقاسيم المعضلة المخالفة لظاهر الكتاب التي ذكرتموها * قلت كم من شيء يترا آى انه هو الصواب فاذا كشف عنه الغطاء بالتأمل ظهر ان الحق غيره فانعم النظر ان الاقسام المذكورة هل هي موجودة في الكتاب ام لا فاذا وجدتها فلا بد من القبول اذ ليس الخبر كالمعاينة ثم اذا اشتبه عليك النص فتأمل فيه هل هو مقتض لقصر الكتاب على القسمين ام لا ولعمري انه لا يقتضي ذلك لان قوله تعالى منه آيات محكمات معناه بعضه ايات محكمات وقوله واخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو آيات وتقديره والله اعلم ومنه آيات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما كيف ولم يوجد من طرق القصر وهي العطف كقولك زيد شاعر لا منجم او النفي والاستثناء كقولك ما زيد الا شاعر او انما كقولك انما زيد ذاهب او التقديم كقولك تميمي انا في هذا المقام شيء الا ترى انه لو عطف عليه وآيات اخر مفسرات وايات اخر مجملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه ايات محكمات والباقي متشابهات * واجيب عنه ايضا بان الله تعالى قال * وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم * والمحكم لا يحتاج الى البيان والمتشابه لا يرجى بيانه فلا بد من ان يكون فيه قسم آخر يتوقف على بيان الرسول عليه السلام ليصح اسناد البيان اليه في قوله تعالى * لتبين للناس ما نزل اليهم * فثبت انه ليس بمقتصر على القسمين * ولقائل ان يقول ليس المراد من البيان ما زعمت بل المراد منه التبليغ اذ هو بيان ايضا الا ترى انه عليه السلام امر ببيان ما نزل اليه والبيان الذي اضيف الى جميع ما نزل ليس الا التبليغ فاما بيان المجمل فهو بيان لبعض ما نزل لا لكله * والاولى ان يقال ان في الكتاب قسما يتوقف معرفته على بيان الرسول كالصلوة والربوا والمتشابه لا يرجى بيانه والمحكم لا يتوقف معرفة معناه على البيان فثبت انه لم يقتصر على القسمين وحاصله حينئذ يرجع الى ماذكرته اولا * وبيان الفرق من وجهين * احدهما ان المشترك قسمان قسم يمكن ترجيح بعض وجوهه بالتأمل في معناه لغة من غير بيان آخر وقسم لا يمكن الترجيح فيه الا بالبيان فهذا القسم الاخير من اقسام المجمل دون الاول كما زعم المخالف * والثاني ان المشترك هو ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتأمل من غير بيان فاذا لم يمكن ذلك لا يسمى مشتركا بل هو من اقسام المجمل فعلى الوجه الاول يسمى القسم الاخير مشتركا مع كونه مجملا وعلى

لان المشترك يحتمل الادراك بالتأمل في معنى الكلام لغة

الثانى لايسمى مشتركا اصلا * والوجه الاول اصح وان كان ظاهر كلام المصنف يشير الى الوجه الثانى لدخول هذا القسم فى حد المشترك ولولم يجعل هذا القسم من المشترك لم يكن الحد مانعا * والباء فى بالتأمل للاستعانة وفى برجحان للسببية وكلاهما يتعلق بالادراك * ولغة تميز للمعنى فى قوله معنى الكلام من باب ملأ الاناء عسلا * وقوله لغة بعده تميز عن النسبة * ونظير مايحتمل الادراك بالتأمل فى معناه لغة قوله تعالى * ثلاثة قرؤ * فان اصحابنا تأملوا فى معنى القرء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال فى اصل اللغة وذلك فى الحيض دون الطهر لان المجتمع هو الدم والانتقال يحصل بالحيض اذ الطهر هو الاصل * وتأملوا فى لفظ الثلاثة فوجدوه دالا على الافراد الكاملة وذلك فى الحمل على الحيض فحملوه عليه * ولقائل ان يقول معنى الجمع يدل على الطهر لا على الحيض لان الطهر هو الجامع والدم ليس بجامع بل هو مجتمع قوله (لمعنى زائد) ثبت شرعا كالربوا فانه اسم للزيادة وهى بنفسها ليست بمرادة لان البيع وضع للاسترباح وكالصلوة فانهما اسم للدعاء او تحريك الصلوين وليس ذلك بمراد بنفسه * اولانسداد باب الترجيح لغة كالناهل للعطشان والريان والصريم للصبح والليل وكما او اوصى بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ومات قبل ان يبين بطلت الوصية لان المولى مشترك يتناول الاعلى والاسفل حقيقة واستعماله ولا يمكن ادخالهما جميعا فى الايجاب لاختلاف المعنى لان الاعلى منعم والاسفل منعم عليه ولا يمكن التعيين لان مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى بالوصية مجازاة وشكرا لانعامه ومنهم من يقصد الاسفل اتماما للانعام فلا يوقف على مراد الموصى وربما يؤدى التعيين الى ابطال مراده فلذلك بطلت الوصية * وقال زفر رحمه الله ان الوصية للفريقين وجعله قياس مالو حلف لايكلم مواليه حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل * ولكن الفرق بينهما ان المقصود فى الايصاء مختلف فاما المقصود فى اليمين فلا يختلف فيمكن ان يجعل كلامه مجازا عن احدهما بالنظر الى اتحاد المقصود ويتعمم باعتبار هذا المجاز * وعن ابى يوسف رحمه الله انه اجاز الوصية وصرفها الى الموالى الذين اعتقوه لان شكر الانعام واجب واتمامه مندوب فصار صرفها الى اداء الواجب اولى * والجواب ان هذا الوجوب لايدخل فى الحكم فلا يصح اعتباره فى الحكم * وعن محمد رحمه الله انه قال اذا اصطلحوا على احده صح لان الجهالة تزول به كما فى مسئلة الاقرار لاحد هذين كذا فى جامع المصنف وشمس الائمة رحمهما الله * والحاصل ان المجمل قسمان ماليس له ظهور اصلا كالصلوة والزكوة والربوا وماله ظهور من وجه كالمشترك الذى انسد فيه باب الترجيح فانه ظاهر فى ان المتكلم اراد هذا اوذاك ولم يرد شيئا آخر ولكنه مجمل فى تعيين ماأراده من المعنيين فقوله لمعنى زائد ثبت شرعا اشارة الى القسم الاول وقوله او لانسداد باب الترجيح لغة اشارة الى القسم الثانى قوله (واما المأول فكذا) قيد بقوله من المشترك وبغالب الرأى وهما ليسا

برجحان بعض الوجوه على البعض فقبل ظهور الرجحان سمى مشتركا فاما المجمل فالايدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعا او لانسداد باب الترجيح لغة فوجب الرجوع فيه الى بيان المجمل على مانبين ان شاء الله تعالى واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى

بلازمين فان صاحب الميزان ذكر فيه ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا الحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال الاشكال اى الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا * وذكر في التقويم بعد ذكر المأول وتفسيره كما فسره الشيخ هنا وكذا المراد من الكلام متى خفي لدقته فاوضح بالرأى كان مأولا * وقال صدر الاسلام المأول اسم لمشترك تناول بعض مادخل تحته بدليل غير مقطوع به من القياس ونحوه فثبت بماذكرنا ان القيدين ليسا بلازمين فعلى هذا يكون المراد من قوله من المشترك مافيه نوع خفاء ومن غالب الرأى مايوجب الظن فيكون تقرير الكلام المأول ماترجح مما فيه خفاء بعض وجوهه بدليل ظنى فقوله ماترجح بعض وجوهه بمنزلة الجنس فدخل فيه المفسر فبقوله بدليل ظنى احترز عنه * وقوله مما فيه خفاء ليس بلازم ايضا لان الظاهر والنص يقبلان التأويل ايضا قال شمس الائمة المفسر فوق الظاهر والنص لان احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المفسر * فالاولى ان يجعل قوله من المشترك زائدا لاعبارة عما فيه خفاء اويجعل بمعنى المحتمل اى المأول ماترجح من اللفظ المحتمل بعض محتملاته ليتناول الجميع ولكنه خلاف الظاهر فان سياق كلامه يدل على ان المراد هو المشترك الذى سبق ذكره فان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى * وقيل في حد التأويل هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر * ثم قيل انما دخل المأول في اقسام النظم لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة واللغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا كان الحكم في المنصوص عليه مضافا الى النص لاالى العلة لانه اقوى منها وان كان في غير محل النص مضافا الى العلة بخلاف المفسر لان التفسير اللاحق به مثله في القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر وهذا كالمجمل اذالحقه البيان بخبرالواحد يكون ذلك ثابتا قطعاوان كان خبرالواحدلايوجب الحكم بنفسه قطعا لان بعدالبيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لاالى خبر الواحد الاترى ان خبر الواحد وهوقوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك لما التحق بيانا بقوله تعالى* اقيموا الصلوة * ثبتت فرضية القعدة الاخيرة لماذكرنا * قال العبدالضعيف اصلح الله شانه اماقولهم المأول من اقسام النظم بالطريق الذى ذكروا فمشكل لانه ان كان يستقيم فيمااذاترجح بعض وجوه المشترك بالرأى فلايستقيم فيما اذاظهر المراد من الخفي اوالمشكل بالرأى ولا فيما اذا حمل الظاهر اوالنص على بعض محتملاته بدليل ظنى لانها ليست من اقسام الصيغة واللغة الاان يجعل قوله من المشترك قيدالازماعند المصنف وفيه تعسف * واماقولهم المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لماذكرنا ولان مثل هذا البيان لايوجب الكشف لكونه ظنيا مثل القياس فكيف تثبت به الفرضية فانها لاتثبت الابماهو قطعي الدلالة

وهو مأخوذ من آل يؤل اذا رجع واولته اذا رجعته وصيرفته لانك لما تأملت في موضع اللفظ فصرفت اللفظ الى بعض المعانى خاصة

والثبوت فان خبر الواحد لايثبت الفرضية وان كان قطعى الدلالة وكذا العام المخصوص وان كان قطعى الثبوت واى فرق بين معرفة المراد من المشترك بالرأى الذى هو ظنى وبين معرفة المراد من المجمل بخبر الواحد الذى هو ظنى * واما استدلالهم بالقعدة ففاسد لانا لانسلم انها فريضة بل هى واجبة ولكن الواجب نوعان واجب فى قوة الفرض فى العمل كالوتر عند ابى حنيفة رحمه الله حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض فى العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لاتفسد الصلوة فالقعدة من القسم الاول فلذلك سميناها فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها او يضلل فلا * الاترى ان ابابكر الاصم ومالكا لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضى الله عنهما بانكار ربوا النقد مع لحوق البيان بآية الربوا فى الاشياء الستة * ولم يكفر من انكر تقدير فرض المسح بالربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا بمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم حتى قال بعض اصحابنا بالتقدير بثلاثة اصابع والشافعى بالقطر ومالك بالاستيعاب وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفى ثبوته بيانا شبهة * اولته بضم التاء اذا رجعته وصرفته بفتح التائين * وصار ذلك عاقبة الاحتمال اى احتمال اللفظ اياه * قال الله تعالى هل ينظرون الا تأويله * اى عاقبة امر الكتاب ومايؤول اليه من تبين صدقه وظهور صحة مانطق به من الوعد والوعيد قوله (وليس هذا كالمجمل) اى ليس المأول على التفسير الذى قلنا كالمجمل الذى عرف معناه ببيان المجمل فان ذلك مفسر وليس بمأول وكذا الظاهر او النص او المشكل او غيرها اذا التحق به بيان قاطع فهو مفسر لامأول فلايكون ماذكر مختصا بالمجمل ولكن غرضه اثبات الفرق بين التفسير والتأويل لان الحديث المذكور يقتضى حرمة تفسير القرآن بالرأى بآكد الوجوه واجماع الامة من حيث العمل على استخراج معانى القرآن بالرأى يقتضى الجواز ولابد من التوفيق ففرقوا بينهما وقالوا النهى وارد عن التفسير دون التأويل * ثم اختلفوا فى الفرق فقيل التفسير هو الاخبار عن شان من نزل فيه وعن سبب نزوله وذلك علم الصحابة رضى الله عنهم لانهم شهدوا ذلك فهم يقولون فيه بالعلم وغيرهم بالرأى والتاويل هو تبيين مايحتمله اللفظ من المعانى ولهذا قيل التفسير للصحابة والتأويل للفقهاء * وقيل التفسير بيان لفظ لايحتمل الاوجها واحدا والتأويل توجيه لفظ يتوجه الى معان مختلفة الى واحد منها بما ظهر عنده من الادلة * وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسيرا صحيحا مستحسنا وان قطع على المراد لابدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأى وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بما لا يأمن ان يكون كذبا * فاما التأويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأى دون القطع فيقال يتوجه اللفظ الى كذا وكذا وهذا الوجه اوجه لشهادة الاصول فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى كذا فى شرح التأويلات فالمصنف اختار قول الشيخ ابى منصور رحمهما الله قوله (مأخوذ من كذا) مدار تركيب السفر يدل على الكشف لماذكر * ومنه يقال سفرت البيت اى كنسته *

فقد اولته اليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأى قال الله تعالى * هل ينظرون الا تأويله * اى عاقبته وليس هذا كالمجمل اذا عرفت بعض وجوهه ببيان المجمل فانه يسمى مفسرا لانه عرف بدليل قاطع فسمى مفسرا اى مكشوفا كشفا بلاشبهة مأخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء اضاءة لاشبهة فيه وسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت النقاب فيكون هذا اللفظ مقلوبا من من التسفير

و منه السفير لانه يكشف مراد اثنين وسافر الرجل انكشف عن البنيان و منه السفر لانه يكشف عن اخلاق المرء واحواله *فيكون هذا اللفظ اى التفسير مقلوبا من التسفير و معناهما واحد وهو الكشف والاظهار على وجه لاشبهة فيه فيكون من باب الاشتقاق الكبير كجبذو جذب وطسم وطمس الا انه قيل السفر كشف الظاهر لما ذكرنا و الفسر كشف الباطن ومنه التفسرة للقارورة التى يؤتى بها عند الطبيب لانها يكشف عن باطن العليل فسمى كشف المعانى تفسيرا لانه كشف باطن الالفاظ قوله (وهذا معنى قول النبى) اى ماذكرنا ان التفسير هو الكشف بلاشبهة هو المراد من التفسير المذكور فى الحديث * وقوله عليه السلام فليتبوأ امر بمعنى الخبر اى فقد تبوأ اى اتخذ النار منزلا * قضى بتأويله الباء للاستعانة *والضمير فى انه راجع الى الحاصل بالتأويل والاجتهاد اى حكم بان ماصرفت الالفاظ اليه واجتهدت فى استخراجه هو مراد الله تعالى *وفى هذا اى الحديث *ابطال قولهم لماذكر * وماروى عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب اراد به فى حق العمل اى يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده ويؤجر عليه وان كان خطأ عند الله تعالى او اراد ان كل مجتهد مصيب فى المقدمات ولكنه يقع فى الخطأ بعد ذلك ان اصاب الحق غيره قوله (الظاهر اسم لكذا) المراد من الظاهر هو المصطلح اى الشئ الذى يسمى ظاهرا فى اصطلاح الاصوليين * ومن قوله ماظهر الظهور اللغوى فلايكون فيه تعريف الشئ بنفسه اذالاول بمنزلة العلم فلا يراعى فيه المعنى * وقيل هو مادل على معنى بالوضع الاصلى اوالعرفى ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا * وقيل هو مالا يفتقر فى افادته لمعناه الى غيره قوله (واما النص فكذا) اعلم ان اكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب والمختصر ذكروا ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا وشرطوا فى الظاهر ان لايكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص* قالوا لوقيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا فى مجئ القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولوقيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا فى مجئ القوم لكونه مقصودا بالسوق * وهذا لان الكلام اذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة الى غير المسوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته * قالو واليه اشار المصنف بقوله بمعنى من المتكلم لافى نفس الصيغة وبقوله فازداد وضوحا على الاول بان قصدبه وسيق له * قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة رحمه الله ذكر فى اصول الفقه الظاهر مايعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل مثاله قوله تعالى* يا ايها الناس اتقوا ربكم* وقوله جل ذكره* واحل الله البيع* وقوله عزاسمه* فاقطعوا ايديهما*فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة * وهكذا ذكر القاضى الامام ابوزيد فى التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر فى اصول الفقه ايضا * ورأيت فى نسخة اخرى من تصانيف اصحابنا

وهذا معنى قول النبى عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار اى قضى بتأويله واجتهاده على انه مراد الله تعالى لانه نصب نفسه صاحب وحى وفى هذا ابطال قول المعتزلة فى ان كل مجتهد مصيب لانه يصير الثابت بالاجتهاد تفسيرا وقطعا على حقيته مرادا وهذا باطل واما القسم الثانى فان الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته مثل قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء فانه ظاهر فى الاطلاق وقوله تعالى احل الله البيع هذا ظاهر فى الاحلال واما النص فما ازداد

فى اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة ولا اجالة روية نظيره فى الشرعيات قوله تعالى *يا ايها الناس اتقوا ربكم* وقوله تعالى* الزانية والزانى * وذكر السيد الامام الاجل ابو القاسم السمرقندى رحمه الله الظاهر ماظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا بعيدا نحو الامر يفهم منه الايجاب وان كان يحتمل التهديد وكالنهى يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه فثبت بما ذكرنا ان عدم السوق فى الظاهر ليس بشرط بل هو ماظهر المراد منه سواء كان مسوقا اولم يكن الاترى كيف جمع شمس الائمة وغيره فى ايراد النظائر بين ماكان مسوقا وغير مسوق والاترى ان احدا من الاصوليين لم يذكر فى تحديده للظاهر هذا الشرط ولوكان منظورا اليه لما غفل عنه الكل * وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى * وانكحوا الايامى منكم * مع كونه مسوقا فى الطلاق النكاح وبين قوله تعالى* فانكحوا ماطاب لكم* مع كونه غير مسوق فيه فرق فى فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة يصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين فى الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالشهرة او التواتر او غيرهما من المعانى * بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربوا لم تفهم من ظاهر الكلام بل بسياق الكلام وهو قوله تعالى* ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا * عرف ان الغرض اثبات التفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فانى يتماثلان ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع وحرم الربوا * يؤيد ماذكرنا ماقال شمس الائمة رحمه الله واما النص فما ازداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس فى اللفظ مايوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضى الامام فى اثناء كلامه وقال صدر الاسلام النص فوق الظاهر فى البيان لدليل فى عين الكلام * وقال الامام اللامشى النص مافيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله واريد بالاسماع باقتران صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى* واحل الله البيع* نص فى التفرقة بين البيع والربوا حيث اريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة * واما قوله بمعنى من المتكلم لا فى نفس الصيغة فمعناه ماذكرنا ان المعنى الذى به ازداد النص وضوحا على الظاهر ليس له صيغة فى الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التى اقترنت بالكلام انه هو الغرض للمتكلم من السوق كان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة بل بالقرينة السابقة التى تدل على ان قصد المتكلم هو التفرقة ولو ازداد وضوحا بمعنى يدل عليه صيغة يصير مفسرا فيكون هذا احترازا عن المفسر * يقال الماشطة تنص العروس فتقعدها على المنصة بفتح الميم وهى كرسيها لترى من بين النساء قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم *اى ماحل لكم من النساء لان منهن ماحرم كاللاتى فى آية التحريم *

وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا فى نفس الصيغة ماخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا استخرجت بتكلفك منها سيرا فوق سيرها المعتاد وسمى مجلس العروس منصة لانه ازداد ظهورا على سائر المجالس بفضل تكلف اتصل به ومثاله قوله تعالى *فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع* فان هذا ظاهر فى الاطلاق نص فى بيان العدد لانه سيق الكلام للعدد وقصد به فازداد ظهورا على الاول بان قصد به وسبق له ومثاله قوله تعالى * واحل الله البيع وحرم الربوا* فانه ظاهر للتحليل والتحريم نص للفصل من البيع والربوا لانه سيق الكلام لاجله فازداد وضوحا بمعنى من المتكلم لا بمعنى فى صيغته وحكم الاول ثبوت ماانتظمه يقينا وكذلك الثانى الا ان هذا عند التعارض اولى منه

وقيل ماذهابا الى الصفة لانما سؤال عن الصفة كان من سؤال عن الذات ولان الاناث من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى * او ماملكت ايمانهم * مثنى وثلاث ورباع * معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت التصريف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكررها وهى نكرات يعرفن بلام التعريف تقول فلان ينكح المثنى والثلاث والرباع ومحلهن النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا كذا فى الكشاف * وقيل ماطاب اى ما ادرك من طابت الثمرة اذا ادركت والوجه هو الاول لان نكاح الصغائر جائز * ظاهر فى الاطلاق اى فى اباحة نكاح مايستطيبه المرء من النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة * وقيل فى اختياره لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل فى النكاح الحظر لان النكاح رق وكونها حرة ينافى صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهى كما قال تعالى * ولقد كرمنا بنى آدم * وصيرورتها موطوءة مصبة لماء المهين ينافى التكريم الا انه ابيح للضرورة على ماعرف ففى قوله الاطلاق اشارة الى ازالة هذه الحرمة * الضمير فى لانه للشان * وقصد به اى قصد العدد بالسوق * فازداد هذا الكلام وهو قوله تعالى * فانكحوا الى قوله رباع * وضوحا على الاول وهو قوله فانكحوا ماطاب لكم من النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسيق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول قوله (وحكم الاول) وهو الظاهر ثبوت ماانتظمه يقينا عاما كان او خاصا وكذا الثانى وهو النص عاما كان او خاصا وهو مذهب مشائخ العراق من اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخى وابو بكر الجصاص واليه ذهب القاضى ابو زيد ومن تابعه وعامة المعتزلة وقال عامة مشائخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى من ذلك وكذا حكم النص وبه قال اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وهو بناء على ان العام الخالى من قرينة الخصوص يوجب العلم والعمل قطعا عندنا وعندهم بخلافه لاحتمال الخصوص فى الجملة وكذا كل حقيقة محتمل للمجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع كذا فى الميزان * وحاصله ان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كخبر الواحد والقياس وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذى لا تدل عليه قرينة لان الناشى عن ارادة المتكلم وهى امر باطن لا يوقف عليه والاحكام لا تعلق بالمعانى الباطنة كرخص المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة بل بالسفر الذى هو سبب المشقة والفراش الذى هو دليل الاعلاق والاحتلام الذى هو دليل اعتدال العقل وسيأتى بيان هذا بعد ان شاء الله تعالى * وذكر الغزالى رحمه الله فى المستصفى الظاهر هو الذى يحتمل التأويل والنص هو الذى لا يحتمله ثم قال النص يطلق فى تعارف العلماء على ثلاثة اوجه * الاول ماطلقه الشافعى فانه سمى الظاهر نصا فهو

وحكم الاول ثبوت ما انتظمه يقينا وكذلك الثانى الا ان هذا عند التعارض اولى منه

منطلق على اللغة ولامانع فى الشرع والنص فى اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الظبية رأسها اذا رفعت واظهرت فعلى هذا حده حد الظاهر وهو اللفظ الذى يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص * الثانى وهو الاشهر هو مالايتطرق اليه احتمال اصلا لاعلى قرب ولاعلى بعد كالخمسة مثلا فانه نص فى معناه لايحتمل شيئا آخر فكل ما كانت دلالته على معناه فى هذه الدرجة سمى بالاضافة الى معناه نصا فى طرفى الاثبات والنفى اعنى فى اثبات المسمى ونفى مالاينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذى يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا ومجملا لكن بالاضافة الى ثلاثة معان لاالى معنى واحد * الثالث التعبير بالنص عما لايتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذى لايعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص بالوضع الثانى ان لايتطرق اليه احتمال اصلا وبالوضع الثالث ان لايتطرق اليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل ولاحجر فى اطلاق النص على هذه المعانى الثلاثة لكن الاطلاق الثانى اوجه واشهر وعن الاشتباه بالظاهر ابعد * فظهر بهذا ان موجب الظاهر والنص على التفسير الذى اختاره مشايخنا ظنى عند اصحاب الشافعى فاما على التفسير الذى اختاروه فقطعى كالمفسر (وقوله الاان هذا) اى النص استثناء منقطع من المساواة التى دل عليها قوله وكذا الثانى فيكون بمعنى لكن * اولى منه اى من الظاهر لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين بخلاف العكس لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولانا انما لم نعتبر الاحتمال الذى فى الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه * ونظير التعارض بين الظاهر والنص من الكتاب قوله تعالى *وأحل لكم ماوراء ذلكم* مع قوله تعالى* فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع* فان الاول ظاهر عام فى اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضى بعمومه واطلاقه جواز نكاح ماوراء الاربع والثانى نص يقتضى اقتصار الجواز على الاربع فيتعارضان فيما وراء الاربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه * ومن السنة قوله عليه السلام لاصلوة الابفاتحة الكتاب مع قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة فالاول ظاهر فى نفى الجواز عام فى كل صلوة لان لا هذه لنفى الجنس فيتناول صلوة المقتدى والمنفرد والثانى نص لانه اشد وضوحا فى افادة معناه من الاول لان استعمال لا لنفى الفضيلة واستعمال العام فى بعض مفهوماته شايع ذايع فيتعارضان فى حق المقتدى فيعمل بالنص ويحمل الاول على المنفرد او على نفى الفضيلة قوله (واما المفسر فما ازداد) اى فكلام ازداد وضوحا على النص لان احتمال التأويل منقطع فيه بخلاف النص فان احتماله قائم فيه * سواء كان ذلك الوضوح بسبب معنى فى النص * بان كان اى النص مجملا وهو تسامح فى العبارة

واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص سواء كان بمعنى فى النص اوبغيره بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع

فانسد به التأويل
اوكان عاما فلحقه
ما انسد به باب
التخصيص مأخوذا
مما ذكرنا وذلك مثل
قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم
اجمعون فان الملائكة
جمع عام محتمل
للتخصيص فانسد باب
التخصيص بذكر
الكل وذكر الكل
احتمل تأويل التفرق
نقطعه بقوله اجمعون
فصار مفسرا وحكمه
الايجاب قطعا بلا
احتمال تخصيص
ولا تأويل الا انه
يحتمل النسخ و
التبديل

لان النص لايكون مجملا بالنسبة الى معنى واحد وانما اراد به اللفظ اوالكلام ههنا * وقوله بان كان مجملا بدل من قوله بمعنى فى النص بتكرير العامل * فلحقه بيان قاطع احتراز عماليس بقاطع ثبوتا او دلالة حتى لايصير المجمل مفسرا بالخبر الواحد وان كان قطعى الدلالة ولابيان فيه احتمال وان كان قطعى الثبوت بل هوبعد فى حيز التأويل وان كان خرج عن حيز الاجمال * ولهذا قال فانسدبه باب التأويل نتيجة لقوله بيان قاطع اى بيان قاطع لايحتمل الكلام التأويل بعد لحوقه به * وان كان النص اى اللفظ عاما وهو بيان لقوله بغيره على طريقة اللف والنشر ومن حقه ان يعاد حرف الجر ويقال اوبان كان عاما الا ان الشيخ لم يلتفت الى ذلك نظرا الى حصول فهم المعنى بدونه * وحاصله ان البيان كما يلحق بالكلام للتفسير يلحق به للتأكيد والتقرير وبيان التفسير سببه معنى فى نفس الكلام وهو الاجمال اما بيان التقرير فسببه ارادة المتكلم لامعنى فى الكلام لانه ظاهر فى افادة معناه لايحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما يثبت بارادة المتكلم فالحاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال * وقيل معنى قوله بمعنى فى النص ان البيان يكون متصلا به كما فى قوله تعالى* ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا* فسر الهلوع الذى كان مجملا ببيان متصل به * سئل احمد بن يحيى ما الهلاع فقال قد فسره الله ولايكون تفسير ابين من تفسيره وهو الذى اذا ناله شر اظهر شدة الجزع واذا ناله خير بخل به ومنعه الناس وكما فى النظير المذكور فى الكتاب * ومعنى قوله بغيره ان لايكون بيانه متصلا به بل ثبت ذلك بكلام اخر كالصلوة والزكوة ثبت تفسيرهما باقوال النبى وافعاله لابيان متصل به فالمثال المذكور فى الكتاب على التفسير الاول من القسم الثانى وعلى التفسير الثانى من القسم الاول والصلوة والزكوة على العكس من ذلك والهلوع على التفسيرين من القسم الاول قوله (جمع) اى صيغة * عام اى معنى * وانما ذكرهما لان صيغة الجمع قد يسلب عنها معنى العموم بدخول اللام كما فى قوله لااتزوج النساء وقد يذكر ويراد به الواحد مجازا كما فى قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم قيل المراد جبريل عليه السلام * ويصلح هذا المثال نظيرا للاقسام الاربعة لان قوله تعالى فسجد الملائكة ظاهر فى سجود الملائكة وبقوله كلهم ازداد وضوحا على الاول فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع الاحتمال بالكلية فصار مفسرا وهو اخبار لايقبل النسخ فيكون محكما * وحكمه الايجاب قطعا وهذا لاخلاف فيه لاحد من اهل العلم * (قوله بلا احتمال تخصيص ولاتأويل) اشارة الى رجحانه على النص قال المصنف رحمه الله فى شرح التقويم وحكمه اعتقادما فى النص وانه لايحتمل التأويل فيكون اولى من النص عند المقابلة * قال شمس الائمة رحمه الله مثاله ما قال علماؤنا فيمن تزوج امرأة شهرا يكون ذلك متعة لانكاحا لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله شهرا مفسر فى المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لايحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا النص

على ذلك المفسر فكان متعة لانكاحا وذكر غيره نظير التعارض بينهما قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة قال لان الاول مسوق فى مفهومه فكان نصا ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام يستعار للوقت والثانى لا يحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه ولكن الاولى ان يجعل هذا نظير تعارض الظاهر مع النص او المفسر لما بينا ان الاعتبار لازدياد الوضوح لا للسوق * الا انه اى المفسر يحتمل النسخ اى فى نفس الامر لا هذا المثال فانه من الاخبارات والخبر لا يحتمل النسخ ونعنى به المعنى القائم باللفظ لانه يؤدى الى الكذب او الغلط وهو محال على الله تعالى فاما اللفظ فيجوز ان يجرى فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق بهذا النظم جواز الصلوة وحرمة القرأة للجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا يحتمل الاستثناء فان ابليس استثنى من قوله تعالى فسجد الملائكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام لان الاستثناء لا يصح متراخيا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الا متراخيا * فاذا ازداد * اى المفسر * قوة واحكم المراد به * الباء يتعلق بالارادة وضمن احكم معنى امتنع او امن اى امتنع المعنى الذى اريد بالمفسر عن النسخ والتبديل وهما مترادفان ههنا * سمى محكما * فظهر بما ذكر انه لابد من كون الكلام فى غاية الوضوح فى افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ ليسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين من اصحابنا * ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل الا وجها واحدا * وقيل هو ما فى العقل بيانه * وقيل هو الناسخ وقيل هو ما يوقف عليه ويفهم مراده * وقيل هو ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه * والمتشابه على اضدادها * وقيل هو ما فيه الفرائض والحدود * وقيل ما فيه الحلال والحرام والاصح هو الاول لان مأخذه يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء محكم اى مأمون الانتقاض واحكمت الصنعة اى امنت نقضها وتبديلها * وقيل هو مأخوذ من قولهم احكمت فلانا عن كذا اى منعته * قال الشاعر ابنى حنيفة احكموا سفهاءكم * انى اخاف عليكم ان اغضبا * ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه من العثار والفساد فالمحكم ممتنع من احتمال التأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل ولهذا سمى الله تعالى المحكمات ام الكتاب اى الاصل الذى يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد وسميت مكة ام القرى لان الناس يرجعون اليها للحج وفى اخر الامر والمرجع ما ليس فيه احتمال التاويل ولا احتمال النسخ والتبديل لذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى فى ذاته بان لا يحتمل التبدل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته جل جلاله وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحى بوفات النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله (تقابل هذه الوجوه) انما اختار لفظ المقابلة الذى هو اعم من التضاد الذى ذكره غيره ليمكنه بيان تحقيق

فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل سمى محكما من احكام البناء قال الله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم واما الاربعة التى تقابل هذه الوجوه فالخفى اسم لكل

ماشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لاينال الا بالطلب وذلك مأخوذ من قولهم اختفى فلان اى استتر في مصره بحيلة عارضة من غير تبديل في نفسه فصار لا يدرك الا بالطلب وذلك مثل النباش والطرار وهذا في مقابلة الظاهر ثم المشكل وهو الداخل في اشكاله وامثاله مثل قولهم احرم اى دخل في الحرم واشتى اى دخل في الشتاء وهذا فوق الاول لاينال بالطلب بل بالتأمل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله وهذا لغموض في المعنى

المقابلة ونهاية الخلاف بقوله بعارض غير الصيغة ولا يرد عليه من السؤال ماورد على غيره فلا يحتاج الى جواب ضعيف لايقبله السائل * (قوله ماشتبه معناه وخفي مراده) قيل ماشتبه معناه من حيث اللغة وخفي مراده اى الحكم الشرعي كما ان معنى السارق لغة وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية اشتبه في حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفي في حقهما * والاشبه انهما ينبئآن عن معنى واحد بمنزلة المترادفين ولهذا لم يذكر الاول في المختصر والتقويم * بعارض غير الصيغة اى خفي بسبب عارض لا ان يكون اللفظ خفيا في نفسه فان آية السرقة ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنها خفية في الطرار والنباش لعارض اختصاصهما باسمين اخرين يعرفان بهما واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعاني فبعدا بهذه الواسطة عن اسم السرقة فلهذا خفيت الاية في حقهما * وقوله لاينال الا بالطلب تاكيد * وفي قوله وذلك اى الخفي مثل الطرار والنباش تسامح لانهما ليسا بخفيين بل اية السرقة خفية في حقهما ولكن لما حصل المقصود وهو فهم المعنى لم يلتفت الشيخ الى جانب اللفظ * والاول ان يقال وذلك مثل آية السرقة في حق الطرار والنباش كما ذكر هو في شرح التقويم وغيره في تصانيفهم * ويجوز ان يكون ذلك اشارة الى العارض اى العارض الذي صارت الاية خفية بسببه مثل اسم الطرار والنباش ولكن فيه بعد * وذكر شمس الائمة بعارض في الصيغة مكان قول المصنف بعارض غير الصيغة وعنى به ان الخفا في الصيغة وهو السارق مثلا بالعارض وهو ماذكرنا لا ان يكون اصله خفيا فيكون موافقا لما ذكره الشيخ رحمهما الله * وقيل المراد من الصيغة في كلام المصنف نظم الآية والمراد منها في كلام شمس الائمة صيغة الطرار والنباش مثلا ولااختلاف اذاً بين كلاميهما ولكن الوجه هو الاول (قوله ثم المشكل) * في ثم اشارة الى تباعد رتبة المشكل في الخفاء عن الخفي لانه في ادنى درجات الخفاء وفوق المشكل (وقوله وهو الداخل في اشكاله) اشارة الى مأخذه قال شمس الائمة المشكل مأخوذ من قولهم اشكل على كذا اى دخل في اشكاله وامثاله وهو اسم لمايشتبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لايعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال * وقال القاضي الامام هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعاني لدقة المعنى في نفسه لابعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لايهتدون الى الفرق بينهما قوله (وهذا لغموض في المعنى) اى الاشكال انما يقع لغموض في المعنى * * قيل نظيره قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * فانه مشكل في حق الفم والانف لانه امر بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر فبقي الظاهر مرادا والفم والانف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على ماعرف فاشكل

امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقناهما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان له شبها بالظاهر وشبها بالباطن حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكتحل لا يفسد صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وان يجاوز عن القرحة فتأملنا فيه فوجدناه خارجا للتعذر كالباطن لان ايصال الماء الى داخل العين سبب للعمى وليس في ايصاله الى داخل الفم والانف حرج فبقي داخلا تحت الوجوب هذا هو معنى التأمل بعد الطلب * قلت هذا معنى فقهي لطيف الا ان ما ذكروه لا يصلح نظيرا للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكروه كذلك لان معنى التطهر لغة وشرعا معلوم ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظائر الخفي لا من نظائر المشكل * وذكر شمس الائمة الكردري رحمه الله ان من نظائره قوله تعالى* ليلة القدر خير من الف شهر* ولا بد من ان توجد ليلة القدر في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لانها توجد في كل سنة لا محالة فيؤدي الى ما ذكرنا قلت ومثله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من قرأ يس يريد بها وجه الله غفر الله له واعطى من الاجر كأنما قرأ القرآن اثنتين وعشرين مرة وفي رواية من قرأ سورة يس كان كمن قرأ القرآن عشر مرات ففيه تفضيل الشيء على نفسه ايضا فبعد التأمل عرف ان معناه فكأنما قرأ القرآن عشر مرات او اثنتين وعشرين مرة بدونها لا معها * ومن نظائره قوله تعالى* فأتوا حرثكم انى شئتم* اشتبه معناه على السامع انه بمعنى كيف او بمعنى اين فعرف بعد الطلب والتأمل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللازم اولى * واما نظير الاستعارة البديعة فقوله تعالى* قوارير من فضة *فالقوارير لا يكون من الفضة وما كان من الفضة لا يكون قوارير ولكن للفضة صفة كمال وهي نفاسة جوهره وبياض لونه وصفة نقصان وهي انها لا تصفو ولا تشف وللقارورة صفة كمال ايضا وهي الصفا والشفيف وصفة نقصان وهي خساسة الجوهر فعرف بعد التأمل ان المراد من كل واحد صفة كماله وان معناه انها مخلوقة من فضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها* وقوله عز اسمه * فصب عليهم ربك سوط عذاب * فالصب دوام ولا يكون له شدة والسوط عكسه فاستعير الصب للدوام والسوط للشدة اي انزل عليهم عذابا شديدا دائما * وقيل ذكر الصب اشارة الى انه من السماء اي من عند الله وذكر السوط اشارة الى ان ما حل بهم في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما اعد لهم في الاخرة كالسوط اذا قيس الى سائر

او لاستعارة بديعة وذلك يسمى غريبا مثل رجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فصار خفيا بمعنى زائد على الاول

مايعذب به * وقوله جل ذكره * فأذاقها الله لباس الجوع والخوف * فاللباس لايذاق ولكنه يشمل الظاهر ولاثرله في الباطن والاذاقة اثرها في الباطن ولاشمول لها فاستعيرت الاذاقة لمايصل من اثر الضرر الى الباطن واللباس للشمول فكأنه قيل فاذاقهم ماغشيهم من الجوع والخوف اى اثرهما واصل الى بواطنهم مع كونه شاملا لهم * وبيان النظائر الثلاثة منقول من العلامة شمس الائمة الكردرى رحمه الله * واعلم ان معنى الطلب والتأمل ان ينظر اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتأمل في استخراج المراد منها كما اذا نظر في كلمة انى فوجدها مشتركة بين معنيين لاثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تأمل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموقع دون اين فحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى * ليلة القدر خير من الف شهر * فوجده دالا على مفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متوالية والثانى ان يكون خيرا من الف شهر غير متوالية ولاثالث لهما ثم تأمل فيهما فوجده بالمعنى الثانى لفساد في المعنى الاول فظهر المراد وقس عليه الباقى قوله (ثم المجمل) اى بعد المشكل المجمل ومعناه فوقه لانه لما بدأ ببيان ادنى درجات الخفاء اولا كان كل ما بعده اعلى رتبة منه في الخفاء * ما ازدحمت فيه المعانى اى تدافعت يعنى يدفع كل واحد سواه لانه شمل معانى كثيرة * وقوله المعانى * ليس بشرط لصيرورته مجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين قد يصير مجملا اذا انسد فيه باب الترجيح كما مر * والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ * والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعانى تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقى كما في المشترك في اصل الوضع الاان التوارد ههنا اعم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان المجمل انواع ثلاثة نوع لايفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الاانه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما مر ففي القسم الاخير توارد المعنى باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم * وقيل قوله ما ازدحمت فيه المعانى زائد في التحديد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد اشتباها لايدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لايفهم المراد منه الا باستفسار المجمل * وقال القاضى الامام هو الذى لايعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان * وقال آخر هو مالايمكن العمل به الا ببيان يقترن به * قلت لما حصل المقصود وهو فهم المعنى لاضير في ترك التكلف وبيان سبب الاشتباه * واعلم ان البيان اللاحق بالمجمل قد يكون بيانا شافيا ويصير المجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد يكون غير شاف ويصير المجمل به مأولا كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضى الله تعالى عنه خرج النبى عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا * وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه الى الطلب والتأمل لان المجمل بمثل هذا البيان

ثم المجمل وهو ما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد اشتباها لايدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل وذلك مثل قوله تعالى وحرم الربوا فانه

يخرج عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال بخلاف الاول * والى ماذكرنا اشار القاضى الامام ابوزيد رحمه الله فى التقويم بقوله ثم بعد البيان يلزمه مايلزم بالمفسر او الظاهر على حسب اقتران البيان به * فالشيخ لما اراد توضيح الفرق بينه وبين المشكل قال لابد فيه من الاستفسار اولا ثم قد يحتاج فيه الى ما يحتاج اليه فى المشكل وهو الطلب والتأمل ولهذا قدم نظير المجمل الذى يحتاج الى الطلب والتأمل بعد البيان وهو الربوا على المجمل الذى لم يحتج الى امر آخر بعد البيان كالصلوة والزكوة * وبيان ماقلنا انه يصير مشكلا بعد البيان ان الربوا مع اجماله اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبى عليه السلام بين الحكم فى الاشياء الستة من غير قصر عليها بالاجماع فبقى الحكم فيما وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغى ان يكون مجملا فيما سواها الا انه لما احتمل ان يوقف على ماوراءها بالتأمل فى هذا البيان نسميه مشكلا فيه لا مجملا وبعد الادراك بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار مأولا * فيه ايضا فصار تقدير الكلام لابد من الرجوع الى الاستفسار فى كل انواعه ثم الطلب والتأمل فى البعض * قيل معنى الطلب طلب المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل فى صلاحه للتعدية والاظهر ان المراد هو الطلب والتأمل فى اللفظ لازالة الخفا كما فى المشكل لان الطلب والتأمل كما ذكروا لايختصان بالمجمل بل يكونان فى المفسر والنص ايضا قوله (لايدرك بمعانى اللغة بحال) فان مطلق الزيادة التى يدل عليه لفظ الربوا وكذا الدعاء والنماء اللذان يدل عليهما لفظا الصلوة والزكوة لم يبقيا مرادين بيقين ونقلت هذه الالفاظ الى معان اخر شرعية امامع رعاية المعنى اللغوى او بدونها فلا يوقف عليه الا بالتوقيف كما فى الوضع الاول * انقطع به اى بالاغتراب اثره فلا يوقف عليه الا بعد الاستفسار * وذكر فى نسخة وانه على مثال رجل غاب عن بلدته ودخل بلدة اخرى لايعرفه اهل تلك البلدة بالتأمل فيه بل بالرجوع الى اهل بلدته حتى لو شهد لايحل للقاضى ان يقضى بشهادته ولا للمزكى ان يعدله الا بالرجوع الى اهل بلدته لتعرف حاله * فان طريق دركه متوهم اى مرجو من جهة المجمل وطريق درك المشكل قائم اى ثابت بدون بيان يلحق به بل يعرف بالتأمل فى مواضع اللغة قوله (الا التسليم) استثناء منقطع من لاطريق * قبل الاصابة اى قبل يوم القيامة فان المتشابهات تنكشف يوم القيامة * وهذا اى ماذكرنا من تفسير المتشابه وهو الذى لاطريق لدركه اصلا قوله (وعندنا لاحظ للراسخين الا التسليم استثناء متصل من لاحظ اى ليس له موجب سوى اعتقاد الحقية فيه والتسليم * وعلى بمعنى مع * وهذا بيان حكم المتشابه * وان الوقف معطوف على قوله لاحظ * وفى بعض النسخ وعندنا ان لاحظ وهو اصح واختلفوا فى ان الراسخ فى العلم هل يعلم تأويل المتشابه فذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين رضى الله عنهم الى انه لاحظ لاحد فى ذلك وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقية المراد عنده وهو مذهب عامة متقدمى اهل السنة والجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعى وهو مختار المصنف واليه اشار بقوله وعندنا * وعلى هذا الوقف على قوله الا الله واجب

لايدرك بمعانى اللغة بحال وكذلك الصلوة والزكوة وهو مأخوذ من الجملة وهو كرجل اغترب عن وطنه بوجه انقطع به اثره والمشكل يقابل النص والمجمل يقابل المفسر فاذا صار المراد مشتبها على وجه لاطريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقية فيه سمى متشابها بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم وطريق درك المشكل قائم فاما المتشابه فلا طريق لدركه الا التسليم فيقتضى اعتقاد الحقية قبل الاصابة وهذا معنى قوله تع وآخر متشابهات وعندنا ان لاحظ للراسخين فى العلم من المتشابه الا التسليم

لانه لو وصل فهم ان الراسخين يعلمون تأويله فيتغير الكلام * وذهب اكثر المتأخرين الى ان الراسخ يعلم تأويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون فى العلم لا على ماقبله والواو فيه للعطف لا للاستيناف وهو مذهب عامة المعتزلة * قالوا لو لم يكن للراسخ حظ فى العلم بالمتشابه الا ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك ايضا * قالوا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شئ من القرآن وقالوا هذا متشابه لايعلمه الا الله بل فسروا الكل * وقال ابن عباس رضى الله عنهما اعلم كل القرآن الا اربعة الغسلين والحنان والرقيم والاواه ثم روى عنه انه علم ذلك * وروى عنه انه كان يقول الراسخون فى العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد اشتهر عن الصحابة تفسير الحروف المقطعة فى اوائل السور * ويدل على ماذكرنا ماقال مجاهد وابن جريج والراسخون فى العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به * وقال القتبى لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا لينتفع به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان المتشابه لايعلمه غيره للزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لايفهم ولم يبق ح فيه فائدة وهل يجوز ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف المتشابه واذا جاز ان يعرفه مع قوله ومايعلم تأويله الا الله جاز ان يعرفه الربانيون من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين * واما العامة فقالوا الوقف على قوله الا الله واجب لانه اكد اولا بالنفى ثم خصص اسم الله بالاستثناء فيقتضى انه مما لايشاركه فى علمه سواه فلايجوز العطف على قوله الا الله كما على لا اله الا الله فقوله والراسخون يكون ثناء مبتداء من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده لاعطفا على اسم الله عزوجل كذا ذكر فى بعض نسخ اصول الفقه * والدليل عليه قراءة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ان تأويله الا عندالله وقرأة ابى وابن عباس فى رواية طاوس عنه ويقول الراسخون * ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم على اتباعه له ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لاتزغ قلوبنا اى لاتجعلنا كالذين فى قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه مأولين او غير مأولين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم * وروى عن عايشة رضى الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون ماتشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متتابع ومتابع فيتناول الجميع * وروى عنها ايضا ان النبى عليه السلام لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبريل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيه مالم يتكلفه الرسول عليه السلام * ثم قيل لااختلاف فى هذه المسئلة فى الحقيقة لان من قال بان الراسخ يعلم تأويله اراد انه يعلمه ظاهرا لاحقيقة ومن قال انه لايعلمه اراد انه لايعلمه حقيقة وانما ذلك الى القديم سبحانه وتعالى * وقيل كل

على اعتقاد حقية المراد عندالله تعالى وان الوقف على قوله ومايعلم تأويله الا الله واجب

متشابه يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى* نسوا الله فنسيهم * فهذا متشابه يمكن رده الى قوله تعالى* لايضل ربي ولاينسى * الذى هو محكم لايحتمل التأويل فيكون معناه جازاهم جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل متشابه لايمكن رده الى محكم فالراسخ لايعلم تأويله كقوله تعالى* يسألونك عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها عند ربي * ثم الراسخ فى العلم هو الثابت المستقيم الذى لايتهيؤ استزلاله وتشكيكه * وقيل هو الذى حقق العلم لبسط الفروع بالاجتهاد حتى رسخ فى قلبه * وقيل هو الذى حقق العلم بالمعرفة والقول بالعمل * وعن النبى صلى الله عليه وسلم* الراسخ من برّت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه وعفّ بطنه وفرجه * قوله (واهل الايمان) جواب عما يقال الخطاب المنزل اما للتعريف اوللتكليف ولابد فيهما من علم المخاطب ليمكنه العمل به اويحصل له المعرفة به فاذا انسد باب العلم به اصلا خلا عن الحكمة لان من خاطب عبده بشئ لايفهمه لايعد من الحكمة ولم يكن اذ ذاك فرق بينه وبين اصوات الطيور فبين الحكمة بقوله واهل الايمان على طبقتين اى منزلتين فى العلم * منهم من يطالب اى يؤمر *بالامعان اى المبالغة* فى السير اى فى الطلب من امعن الفرس اذا تباعد فى عدوه * لكونه مبتلى بضرب من الجهل انما قال بضرب ولم يقل بالجهل لانه لايصح تكليف من لم يعلم شيئا اصلا فانزل المحكم والمفسر ونحوهما ابتلاء لمثله * ومنهم من يطالب بالوقف اى بالوقوف عن الطلب لان الوقف يستعمل بمعنى اللازم وان كان متعديا يقال على رأس هذه الاية وقف اى وقوف أو معناه وقف النفس عن الطلب أى حبسها * فانزل المتشابه تحقيقا للابتلاء اى فى حقه او تتميما للابتلاء فى حق الكل وهذا هو المعنى فى الابتلاء بانزال المجمل والمشكل والخفى فان الكل لوكان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد فى الطلب ولوكان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شئ حقيقة فجعل بعضها جليا ظاهرا وبعضها خفيا ليتوسل بالجلى الى معرفة الخفى بالاجتهاد وإتعاب النفس وإعمال الفكر فيتبين الجد من المقصر والمجتهد من المفرط فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر علومهم فيظهر فضيلة الراسخين فى العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والاقتداء بهم ولولا ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام ولذهب التفاوت بين الناس ولايزال الناس بخير ماتفاوتوا فاذا استووا هلكوا وقال الله تعالى* ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتيكم * ووجه اخر انه تعالى ابتلى عباده بضروب من العبادات بعضها على كل البدن كالصلوة ونحوها وبعضها متفرق على الاعضاء بحسب مايليق بكل عضو اقداما وامتناعا والقلب اشرف الاعضاء فابتلاه بانزال الخفى والمشكل والمتشابه ليتعب بالتفكر فيما سوى المتشابه فيخرجه على موافقة الظاهر الجلى ويمتنع عن التفكر فى المتشابه معتقدا حقيته فيكون ذلك عبادة منه كعبادات سائر الاعضاء بالاقدام والامتناع *وذكر فى عين المعانى الحكمة فى انزال المتشابه ابتلاء العقل لان فى تكليف الاحكام ابتلاء العاقل وله من

واهل الايمان على طبقتين فى العلم منهم من يطالب بالامعان فى السير لكونه مبتلى بضرب من الجهل ومنهم من يطالب بالوقف لكونه مكرما بضرب من العلم فانزل المتشابه تحقيقا للابتلاء

وهذا اعظم الوجهين بلوى واعمهما نفعاً وجدوى وهذا يقابل المحكم ومثاله المقطعات فى اوائل السور

تفهم معانيها وحكمها مفزع الى العقل فلو لم يبتل العقل الذى هو اشرف الخلائق لاستمر العالم فى ابهة العلم على المرودة * وماستأنس الى التذلل لعز العبودة * والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا وابهم فيما افهم منه اشكالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه انقيادا فلا يحرم باستغنائه برأيه هداية منه وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لبارئها استسلاما واعترافا بقصورها والتزاما قوله (وهذا اعظم الوجهين بلوى) اى الوقف عن الطلب اعظم ابتلاء من الامعان فى الطلب لان العقل جبل على صفة تأمل فى غوامض الاشياء ليقف على حقائقها فكان منعه عن ذلك اشد عليه من حمله على تحصيل ما يميل اليه كما ان الابتلاء بالترك فى حق سائر الجوارح اشد من الابتلاء بالعمل لان النفس مائلة الى الشهوات فكان امتناعها عنها اشق عليها من الاقدام على العمل ولهذا كان ثوابه اجزل كما اشار اليه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله * لترك ذرة مما نهى الله افضل من عبادة الثقلين، ولهذا اختص به الراسخون فى العلم لان ابتلاء الرجل على قدر دينه قال عليه السلام * ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل * واعمها نفعا اى فى الدنيا بالامن من الوقوع فى الزيغ والزلل بسبب الاتباع * وجدوى اى فى الآخرة بكثرة الثواب لانه لما كان اعظم ابتلاء كان الصبر فيه اشد فيكون الثواب فيه اكثر * وبلوى وجدوى كلاهما بلا تنوين كدعوى ثم الخلف، مع كون هذه الطريقة اسلم واعم نفعا عدلوا عنها واشتغلوا بتأويل المتشابه لظهور اهل البدع والاهواء بعد انقراض زمان السلف وتمسكهم بالمتشابهات فى اثبات مذاهبهم الباطلة فاضطر الخلف الى الزامهم وابطال دلائلهم فاحتاجوا الى التأويل ولهذا قيل طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم قوله (ومثاله المقطعات) اى مثال المتشابه الحروف المقطعة اى الحروف التى يجب ان يقطع فى التكلم كل حرف منها عن الباقى بان يؤتى باسم كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه يجب ان يوصل بعضها ببعض ليفيد المعنى وهذه الالفاظ وان كان اسماء حقيقة لكنها تسمى حروفا باعتبار مدلولاتها تجوزا * ثم قيل هى من المتشابهات التى لم يطلع الله عليه الخلائق الا من شاء منهم فيجب الايمان بها ولا يطلب لها التأويل * وقيل هى من السن الملائكة التى تفهم بعضهم من بعض والسن الطيور والدواب فيحتمل ان يكون هذا مما لا يطلعنا الله تعالى ويعرفه الرسول بتعليم الملائكة اياه * وقيل انها ليست من المتشابه بل هى من جنس التكلم بالرمز فيحتمل التأويل فيقبل كل تأويل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده الشرع ولا يقبل تأويلات الباطنية التى خرجت عن الوجوه التى يحتملها ظاهر اللغة واكثرها مخالفة للعقل والآيات المحكمة لانها ترك للقرآن لا تأويل كذا فى شرح التأويلات * والدليل على انها ليست من المتشابهات تأويل بعض السلف مثل ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد وانكار عليهم من الباقين ولم ينقل عن احد منهم تأويل الوجه واليد والاستواء بل كانوا يزجرون عن ذلك حتى قال مالك بن انس رحمه الله حين سئل عن قوله تعالى * الرحمن على العرش استوى * الاستواء غير مجهول والكيف

﴿ منه ﴾

ومثاله اثبات رؤية الله تعالى بالابصار حقا فى الاخرة بنص القران بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة *لانه موجود بصفة الكمال وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال والمؤمن لاكرامه بذلك اهل لكن اثبات الجهة ممتنع فصار بوصفه متشابها فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقية فيه

منه غير معقول والايمان به واجب والشك فيه شرك والسؤال عنه بدعة * ولما كان القول الاول قول الاكثر اختاره المصنف * ثم قال (ومثاله اثبات رؤية الله تعالى) ولم يقل وكذلك اثبات رؤية الله كما قال وكذلك اثبات الوجه واليد فرقا بين ماهو مختلف فى كونه متشابها وبين ماهو متشابه بالاتفاق اوفرقا بين ماتشابه لفظه وبين ماتشابه معناه * وقوله اثبات رؤية الله اى اثبات كيفيتها لان نفس الرؤية ليست بمتشابهة كذا قيل * والمراد من الاثبات اثباتها فى الاعتقاد لا فى نفس الامر اذ لا يمكن ذلك لانه يؤدى الى الحدوث بل هى فى نفس الامر ثابتة * وقوله لانه موجود بصفة الكمال اشارة الى علة جواز الرؤية فانها الوجود عندنا على ماعرف * وقوله وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال لان فى الشاهد عدم رؤية ماعرف موجودا امارة العجز والنقصان لان من يستتر عن الناس انما يستتر لعيب به ولنقصان حل فيه اولعجزه عن مقاومة الناس فى ايذائهم اياه والله تعالى غالب على كل شئ وهو اجل من كل جليل منزه عن النقائص والعيوب موصوف بصفات الكمال فيجوز ان يكون مرئيا لانه من صفات الكمال * وقوله والمؤمن لاكرامه بذلك اهل اى المؤمن اهل لان يكرم بتلك الكرامة وانما قال هذا لان الشئ قد يمتنع لعدم الاهل وان كان فى نفسه ممكنا فقال الرؤية ممكنة عقلا والمؤمن اهل لها كما هو اهل لغيرها من الكرامات التى لم تخطر على قلب بشر وقد ورد بها السمع فيجب القول بثبوتها * واعلم ان اكثر المعتزلة يقولون بان الله تعالى يرى ذاته ولكن لايرى وطائفة منهم انكروا ان يرى ويرى فقوله ان يكون مرئيا لنفسه رد لقول هذه الطائفة واشارة الى الالزام على الاكثر لانه تعالى لما كان يرى ذاته كانت رؤية ذاته ممكنة فى نفس الامر لانه تعالى لايوصف بما هو مستحيل الاترى انه جل جلاله لايوصف بانه يرى المعدوم لان رؤية المعدوم مستحيلة ولما كانت ممكنة يجوز ان يراه المؤمنون بلا كيف وجهة كما يرى هو نفسه بلا كيف وجهة قوله (لكن اثبات الجهة ممتنع) لان من شرط الرؤية فى الشاهد ان يكون المرئى فى جهة من الرائى وان يكون مقابلا له ومحاذيا ويكون بينهما مسافة مقدرة لا فى غاية القرب ولا فى غاية البعد وكل ذلك على الله تعالى محال فصار اثبات الرؤية بوصفه اى بكيفيته متشابها اى بحيث لايدرك بالعقل فنسلم ذلك الى الله تعالى ولانشتغل بالتأويل * ومن جوز التأويل من المحققين المتأخرين قال لانسلم ان ما ذكروا من القرائن اللازمة بل هى من الاوصاف الاتفاقية وذلك لان المرئى فى الشاهد ذوجهة يتحقق فى حقه المقابلة فيرى كذلك فاما الله تعالى فمنزه عن الجهة والمقابلة والمسافة فيرى كما هو ايضا لان الرؤية تحقق الشئ بالبصر كما هو* والدليل عليه ان الله تعالى يرانا قال تعالى* الم يعلم بان الله يرى *وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة ورؤية الله تعالى ايانا من غير مقابلة ولاجهة فعلم انها ليست من القرائن اللازمة للرؤية لان ما كان من القرائن اللازمة الذاتية لايتبدل بين الشاهد والغائب بل هى

وكذلك اثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم باصله متشابه بوصفه ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة

من الاوصاف الاتفاقية ككون الثانى فى الشاهد محدثا وذا صورة ودم ولحم مع فوات هذه الاوصاف فى الغائب بالاتفاق لكون هذه الاوصاف اتفاقية فعلى هذا لم يبق التشابه فى الوصف ايضا لزواله بالتأويل والله الهادى قوله (وكذلك) اى وكاثبات الرؤية اثبات الوجه واليد لله تعالى حق عندنا فبقوله عندنا احترز عن قول من قال لا يوصف الله تعالى سبحانه بالوجه واليد بل المراد من الوجه الرضاء اوالذات ونحوهما ومن اليد القدرة او النعمة ونحوها فقال الشيخ بل الله تعالى يوصف بصفة الوجه واليد مع تنزيهه جل جلاله عن الصورة والجارحة لان الوجه واليد من صفات الكمال فى الشاهد لان من لا وجه له اولا يد له يعد ناقصا وهو تعالى موصوف بصفات الكمال فيوصف بهما ايضا الا ان اثبات الصورة والجارحة مستحيل وكذا اثبات الكيفية فتشابه وصفه فيجب تسليمه على اعتقاد الحقية من غير اشتغال بالتأويل * واعلم ان فى امثال ماذكرنا يتبع اللفظ الذى ورد به النص من الكتاب والسنة فلا يشتق منه الاسم ولا يقال الله تعالى متوجه الى فلان بنظر الرحمة او العناية ولا يبدل بلفظ آخر لا بالعربية ولا بغيرها فلا يبدل لفظ العين بالباصرة ولا لفظ القدم بالرجل ولا يقال بالفارسية ايضا چشم خداى وروى خداى ودست خداى وغير ذلك قوله (ولن يجوز ابطال الاصل) اى لا يجوز الحكم بان القول بالرؤية والوجه واليد باطل بالعجز عن درك الوصف اى الكيفية لما فيه من ابطال المتبوع بالتبع والاصل بالفرع وذلك كمن رأى شخصا على شط نهر عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح ثم رأى ذلك الشخص فى الجانب الآخر من غير ان يشاهد سفينة وملاحا لا يمكنه ان ينكر عبوره من النهر وان لم يدرك كيفية العبور فكذا فيما نحن فيه لما ثبت بالدلائل القاطعة جواز الرؤية وصفة الوجه واليد لله سبحانه لا يجوز انكارها بالعجز عن درك اوصافها والجهل بطريق ثبوتها * فانهم ردوا الاصول يجوز ان يكون معناه ردوا اصل الرؤية والوجه واليد لجهلهم بالصفات اللام فى الصفات بدل المضاف اليه اى بكيفياتها * ويجوز ان يكون معناه ردوا الاصول اى الصفات جمع بان قالوا ليس له صفة العلم والقدرة والحيوة وغيرها لجهلهم بالصفات اى بكيفية ثبوتها بان اشتبه عليهم طريقه وذلك لان الصانع القديم واحد لا شريك له والصفات لو ثبتت لكانت غير الذات لا محالة لان الصفة اذا لم تكن هى الذات فهى غير الذات لا محالة كزيد لما لم يكن عمرا كان غير عمرو لا محالة والقول باثبات الاشياء المتغايرة فى الازل مناف للتوحيد ومن هذا سموا انفسهم اهل التوحيد ولم يعلموا انهم ابطلوا توحيدهم بتوحيدهم * ويدل على هذا الوجه قوله فصاروا معطلة اى فرقة معطلة اى قائلة بخلو الذات عن الصفات * والتعطيل فى الاصل نزع الحلى من امرأة مأخوذ من عطلت المرأة عطلا اذا خلا جيدها من القلائد الا انه يستعمل فى التخلية عن الصفات لانها بمنزلة الزينة ولهذا يقال حليته كذا اى هيئته التى هى صفته لان تزينه بها * ويجوز ان يكون مأخوذا من العطلة اى عطلوا

النصوص وتركوها بلا عمل فصاروا معطلة لها قوله (وتفسير القسم الثالث) اي بالنسبة الى اصل التقسيم * وفي بعض النسخ الرابع اي بالنسبة الى القسم المقابل * الحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل في التعريف مستبعد واعتذرنا عنه * وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وكذا المجاز اذ المراد من كلمة ما في تعريفه اللفظ ايضا * واعلم ان الحقيقة ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع والوضع لا بد له من واضع فمتى تعين نسبت اليه الحقيقة فقيل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللغة كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة * ولا يستراب في انقسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وان كانت حقيقة لغوية * واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع وهو تعيين اللفظة بازاء معنى بنفسها في التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيهما الاقسام الستة ولا بد في تعريف المجاز من قيد وهو ان يقال العلاقة مخصوصة بين المحلين او نحوه كما ذكر صاحب المختصر لاتصال بينهما معنى او ذاتا والا ينتقض بما اذا استعمل لفظ السماء في الارض فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو وضع جديد * ولا يقال تعريف المجاز بما ذكر مع هذا القيد الذي شرطت غير جامع لخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه اذ ليس هو مستعملا في غير ما وضع له وخروج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى *ليس كمثله شيء* عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير مانع لدخول الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملتين في غير ما وضعتا له والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازا لانا نجيب عن الاول بان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك واذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بان الكاف اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة لا فيما وضعت له اولا وعن الثالث بانهما وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعتا له اولا في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار آخر * واختار بعض الاصوليين في تعريفهما ان الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية * والمجاز ما افيد به غير ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع

وتفسير القسم الثالث ان الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له مأخوذ من حق الشيء يحق حقا فهو حق وحاق وحقيق

المخاطب بهـا لعلاقة بينه وبين الاول وقددخل فيه المجاز اللغوى والشرعى والعرفى ايضا ولكن لقائل ان يقول هذا التعريف يقتضى خروج الاستعارة عنه وكذا التعريف المذكور فى الكتاب لانا اذا قلنـا على وجه الاستعارة هذا اسـد قدرنا صيرورته فى نفسه اسـدا لبلوغه فى الشجـاعة التى هى خاصة الاسـد الى الغاية القصوى ثم اطلقنا عليه اسم الاسد فلا يكون هذا استعمالا للفظ فى غير موضوعه * ويجاب عنه ان تعظيمه بتقدير حصول قوته مثل قوة الاسـد لا يوجب تحقيق ذلك والتعريف للحقائق فيكون استعمال لفظ الاسد فيه استعمالا له فى غير موضوعه حقيقة * وذكر صاحب المفتاح فيه ان الحقيقة هى الكلمة المستعملة فيما هى موضوعة له من غير تأويل فى الوضع كاستعمال الاسد فى الهيكل المخصوص فلفظ الاسد موضوع له بالتحقيق ولا تأويل فيه * قال وانما ذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة ففى الاستعارة تعد الكلمة مستعملة فيما هى موضوعة له على اصح القولين ولا نسميها حقيقة لبناء دعوى المستعار موضوعا للمستعار له على ضرب من التأويل * قال والمجاز هو الكلمة المستعملة فى غير ما هى موضوعة له بالتحقيق استعمالا فى الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن ارادة معناها فى ذلك النوع * قال وقولى بالتحقيق احتراز عن خروج الاستعارة التى هى من باب المجاز نظرا الى دعوى استعمالها فيما هى موضوعة له * وقولى مع قرينة مانعة الى آخره احتراز عن الكناية فان الكناية تستعمل وتراد بها المكنى فتقع مستعملة فى غير ما هى موضوعة له مع انا لا نسميها مجازا لعرائها عن هذا القيد * واعلم ان فعيلا اذا كان بمعنى الفاعل يلحقه تاء التأنيث لقرب الفاعل من الفعل الذى هو الاصل فى لحوق تاء التأنيث به واذا كان بمعنى المفعول غير جار على موصوف فكذلك تقول مررت بقتيل بنى فلان وقتيلتهم رفعا للالتباس وان كان جاريا على موصوف لا يلحقه التاء تقول رجل قتيل وامرأة جريح * ثم الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشئ يحق اذا وجب وثبت واليه اشار المصنف * واما بمعنى مفعول من حققت الشئ احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة فى موضعها الاصلى * والتاء للتأنيث اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه التأنيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطيحة والاكيلة اذا كانت بالمعنى الثانى لان النقل ثان كما ان التأنيث ثان * وقال صاحب المفتاح هى عندى للتأنيث فى الوجهين بتقدير لفظ الحقيقة قبل التسمية صفة مؤنث غير مجراة على الموصوف * والمجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدى لان الكلمة اذا استعملت فى غير موضوعها فقد تعدت موضعها وهو المراد من قوله متعد من اصله اى عن موضعه الاصلى ولهذا قيل انه حقيقة عرفية فى معناه مجاز لغوى لان بناء المفعل للموضع او المصدر حقيقة لا للفاعل فاطلاقه على اللفظ المنتقل لا يكون الا مجازا ولان حقيقة معنى العبور والتعدى انما تحصل فى انتقال الجسم من حيز الى حيز فاما فى الالفاظ فلا فثبت ان ذلك انما يكون على سبيل التشبيه * وكذا لفظ الحقيقة فى مفهومه مجاز لغوى حقيقة

والمجاز اسم لما اريد به غير ما وضع له مفعل من جاز يجوز بمعنى فاعل اى متعد عن اصله

عرفية ايضا لماذكرنا انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة فى الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق لعين هذه العلة ثم نقل الى استعمال اللفظ فى موضوعه الاصلى اذاستعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع فى الرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية كذا قيل * وذكر الغزالى فى المستصفى ان لفظة الحقيقة مشتركة قد يراد بها ذات الشئ وحده ولكن اذا استعملت فى الالفاظ اريد بها ما استعمل فى موضوعه فهذا يدل على ان لفظ الحقيقة فى مفهومه حقيقة لغوية ايضا وهو الاصح لان الحقيقة اسم للثابتة لغة واللفظ المستعمل فى موضوعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لا بالمجاز * واعلم ايضا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع امافى موضوعه او فى غير موضوعه للعلاقة كما بينا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط غنى عن البيان * والى ماذكرنا اشارة فى قوله اريدبه ماوضع له واريدبه غير ماوضع له قوله (ولاينال الحقيقة الابالسماع) آى لايوجد ولايعرف كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع فيما استعمل فيه بخلاف المجاز فانه يوقف عليه بالتأمل فى طريقه اومعناه لايمكن ان يستعمل اللفظ فى موضوعه الابالسماع من اهل اللغة انه موضوع فيه بخلاف المجاز فانه يمكن ان يستعمل اللفظ فى غير موضوعه من غير سماع انهم استعملوه فيه * وحاصله ان استعمال اللفظ فى مفهومه الحقيقى لغير الواضع موقوف على السماع بالاتفاق لان دلالات الالفاظ لما لم تكن ذاتية اذ لوكانت ذاتية لما اختلفت باختلاف الاماكن والامم ولاهتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم لابد فيها من الوضع ولابد فيه من السماع فاما استعمال اللفظ فى معناه المجازى فلا يفتقر فى كل فرد الى السماع وان كان يفتقر فى معرفة طريقه اليه كاطلاق اسم الملزوم على اللازم والسبب على المسبب والخاص على العام وعكسهما وهو المراد من قوله والمجاز ينال بالتأمل فى طريقه وهو مذهب الجمهور * وذهبت طائفة الى اشتراط السماع فى كل فرد من المجاز محتجين بان السماع لولم يشترط لجاز اطلاق النخلة على طويل غير انسان كمنارة مثلا اوجود العلاقة المعتبرة التى هى كافية فى جواز الاطلاق عندكم وهى المشابهة الصورية ولجاز اطلاق الشبكة على الصيد واطلاق الابن على الاب وعكسهما للمجاورة والملازمة وكل ذلك ممتنع ولانه لوجاز اطلاق الاسم على الشئ للعلاقة من غير السمع كاطلاق النخلة على المنارة مثلا فان كان هذا الاطلاق لانها اطلقت على الانسان للطول وهو موجود فى المنارة لكان هذا قياسا فى اللغة وهو باطل والا كان اختراعا من المطلق وح لايكون من لغة العرب وكلامنا فيها * واحتج الجمهور بانا نجد اهل العربية اذا وجدوا بين محلى الحقيقة والمجاز العلاقة المعتبرة يطلقون الاسم وان لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظة فيه ولوكان السماع شرطا لتوقفوا فى الاطلاق على النقل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط * وبان الكل اتفقوا على

ولاينال الحقيقة الابالسماع ولاتسقط عن المسمى ابدا والمجاز ينال بالتأمل فى طريقه ليعتبر به ويحتذى بمثاله

ان استعمال اللفظ فى مفهومه المجازى مفتقر الى النظر فى العلاقة المعتبرة ومايكون نقليا لايكون كذلك اذيكفى فى استعمال اللفظ فيه كونه منقولا عن اهل اللغة كما فى جميع المستعملات فانا اذا رأيناهم استعملوا لفظا بازآء معنى تابعناهم فى اطلاقه عليه من غير نظر الى شئ اخر * والجواب عماذكروا من عدم جواز الاطلاقات المذكورة ان وجود العلاقة انما يكفى للاطلاق اذا كانت العلاقة معتبرة ولم يكن ثمه مانع وفى الصورتين الاوليين العلاقة ليست بمعتبرة لان مجرد الطول ليس بمعتبر اذهو معنى عام ولم يطلق على الانسان لمجرد الطول بل له ولغيره من الاوصاف وكذا لاملازمة بين الشبكة والصيد اذالصيد قد يحصل بدون الشبكة والشبكة قد لايحصل بها الصيد وفى الصورة الاخيرة المانع موجود لانهما من المتقابلات وفى مثله لايعتبر المجاورة * واما قولهم لوجاز لكان قياسا او اختراعا فلا نسلم انه لولم يكن قياسا لكان اختراعا لانه انما يكون كذلك لولم يكن معلوما من مجارى كلامهم صحة الاطلاق لكنه ليس كذلك لانا قداستقرئنا كلامهم فعلمنا ان العلاقة مصححة للاطلاق كما فى رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة والالزم مماذكرتم كون رفع الفاعل فيما لم يسمع عنهم قياسا او اختراعا وانتم لاتقولون به * وقوله ولاتسقط عن المسمى ابدا) من احدى العلامات الذى يميز بها الحقيقة عن المجاز ومعناه ان الحقيقة لاينفى عن مسماها بحال بخلاف المجاز فانه يمكن نفيه عن مفهومه فى نفس الامر ولهذا لما لم يصح ان ينفى لفظ الاسد عن الهيكل المخصوص وصح ان ينفى عن الانسان الشجاع علمنا انه حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى وقيل التعريف بهذه العلامة غير مفيد لاستلزامه الدور وذلك لتوقف النفى وامتناعه على كون اللفظ مجازا او حقيقة فان من تردد فى كون اللفظ حقيقة او مجازا انما يصح منه النفى لو علم كونه مجازا ويمتنع منه لو علم كونه حقيقة فلو توقف كونه حقيقة او مجازا على صحة النفى وامتناعه لزم الدور * ولو قيل المراد من صحة النفى وعدم صحته وجدانه فى مجارى استعمالاتهم وعدم وجدانه فيها ليندفع الدور فهو بعيد لان الوجدان ان صلح علامة للمجاز ح فعدم الوجدان لايصلح علامة للحقيقة اذعدم الوجدان لايدل على عدم الوجود الذى هو المطلوب فالاولى ان يجعل امتناع النفى فى الحقيقة وصحته فى المجاز من الخواص لامن العلامات * بل المعتبر من العلامات ان اللفظ اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند الاطلاق بلاقرينة فهو حقيقة وان لم يتبادر اليه الابالقرينة فهو مجاز لان اهل اللغة اذا ارادوا افهام المعنى للغير اقتصروا على عبارات مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخر لم يقتصروا عليها بل ذكروا معها قرينة قوله (ومثال المجاز الى آخره) يعنى كما ان النص لايعرف الا بالتوقيف ولكن يمكن ان يوقف على حكم الفرع من غير توقيف بسلوك طريقه وهو التأمل فى النص واستخراج الوصف المؤثر فاذا وجد ذلك فى الفرع يعدى الحكم اليه فكذلك الحقيقة لايمكن ان يثبت فى محل الابالسماع من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن ان يثبت

ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص

﴿ فى محل ﴾

واما الصريح فاظهر المراد به ظهورا بينا زائدا ومنه سمى القصر صرحا لارتفاعه عن سائر الابنية والصريح الخالص من كل شئ وذلك مثل قوله انت حر وانت طالق والكناية خلاف الصريح

فى محل بالتأمل فى طريقه من غير سماع وهو التأمل فى محال الحقيقة واستخراج المعنى المشهور اللازم له فاذا وجد فى محل آخر يجوز ان يستعار اللفظ له فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد الا ان المعتبر فى القياس المعانى الشرعية وفى المجاز المعانى اللغوية قوله (واما الصريح فما ظهر المراد منه ظهورا بينا) اى انكشف انكشافا تاما وهو احتراز عن الظاهر * وقيل لابد فيه من قيد وهو ان يقال بالاستعمال او بالعرف ونحوهما ليتميز عن المفسر والنص اذ الفرق بين الصريح وبين ماذكرنا ليس الا بكثرة الاستعمال فى الصريح وعدمه فى المفسر والنص اليه اشير فى الميزان الا ان الشيخ رحمه الله ترك ذكره لدلالة مورد التقسيم عليه اذ هذا القسم فى بيان وجوه الاستعمال فعلى هذا لا يدخل فيه الا الحقايق العرفية * وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان تمام انكشاف المعنى قد يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فكما يدخل فيه الحقايق العرفية يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد قسما من اقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لان الشرط فيه كون الظهور بينا اى تاما وليس هو فى الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور ولهذا توصف الاشارة بالظهور فيقال هذه اشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا توصف بالصراحة اصلا لعدم تمام الانكشاف فيها * ويؤيده ماذكره السيد الامام ابو القاسم رحمه الله ان الصريح هو الذى يعرف مراده معرفة جلية وماذكر الشيخان القاضى ابو زيد وشمس الائمة رحمهما الله ان الصريح اسم لكلام مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقة او مجازا * قلت هذا كلام حسن اذ لا استبعاد فى تسمية النص او المفسر صريحا وقد رأيت فى كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان مورد التقسيم ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك فى النص والمفسر اذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال فتبين ان ماذكرنا اولى واصح * ثم لما استوى فى الصريح الحقيقة والمجاز جمع الشيخ فى ايراد النظائر بين ما هو مجاز لغوى وبين ما هو حقيقة لغوية فقوله انت حر وانت طالق ونكحت من قبيل الاول وقوله بعت من قبيل الثانى وقوله (وهذا اللفظ) اى الصريح موضوع لهذا المعنى اى لما ظهر المراد منه ظهورا بينا اشارة الى انه من الاسماء المقررة وهى التى قررت على موضوعها اللغوى فى العرف او الشرع كالبيع والشراء لا من الاسماء المغيرة وهى التى غيرت عن موضوعها فيه كالصلوة والزكوة * وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح يصرح صراحة وصروحة اذا خلص وانكشف * وتصريح الخمر ان يذهب عنه الزبد * وصرح فلان بما فى نفسه اى اظهره قوله (والصريح الخالص من كل شئ) كلمة من متعلقة بالصريح اى الصريح من كل شئ خالصه قيل فى الصحاح وكل خالص صريح * ويجوز ان تكون متعلقة بالخالص اى الذى خلص من كل شئ وهو الصريح وكلاهما واحد فلما خلص هذا اللفظ عن محتملاته بمنزلة المفسر سمى صريحا قوله (وهو

وهو ما استتر المراد به مثل هاء المغايبة وسائر الفاظ الضمير

ما استتر المراد به) اى خلاف الصريح لفظ استتر المعنى الذى اريد به * وانما فسر خلاف الصريح به لأن خلاف الشئ قد يكون نقيضه وقد يكون ضده فان كان المراد من الخلاف ههنا نقيضه فهو مالم يظهر المراد به ظهورا بينا وانه يتناول الظاهر وهو ليس بكناية وكذا يتناول النص والمفسر والخفى والمشكل وغيرها ان قدر قيد الاستعمال وقيل هو مالم يظهر المراد به بالاستعمال ظهورا بيناً وفساده ظاهر * وان كان المراد ضده فهو ما استتر المراد به استتارا تاما ولا يوجد ذلك الا فى المجمل فلا يكون التعريف جامعا ولا مانعا فالشيخ بهذا التفسير بين ان المراد من خلاف الصريح ضده وهو الاستتار لا نقيضه اذ هو اولى بالتعريف به من نقيضه وهو عدم الظهور لكون الاول وجوديا والثانى عدميا وبين ايضا بترك قوله استتارا تاما ان قوله ظهورا بينا فى تعريف الصريح لزيادة البيان اذ هو مفهوم من تقدير قيد الاستعمال لانه من لوازمه * ثم لا بد من القيد المذكور ايضا عند من قال باشتراطه فى الصريح بان يقال هو ما استتر المراد به بالاستعمال اى يحصل الاستتار بالاستعمال بان يستعملوه قاصدين للاستتار فانه مقصود عندهم لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا فى اللغة كما ان الانكشاف يحصل فى الصريح باستعمالهم وان كان خفيا فى اللغة * وعند من لم يقل باشتراطه فى الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهما وعليه يدل كلام القاضى الامام فانه قال كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا سمى المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها الا ان الصحيح هو الاول لما ذكرنا من اشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام ولا يحصل ذلك الا باشتراط هذا القيد * ثم اذا تأملت علمت ان المراد من الاستعمال وهو التلفظ بكلام لافادة معنى فى مورد التقسيم وهو قوله والقسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم مطلق الاستعمال أذ الاستعمال فى الحقيقة والمجاز غير الاستعمال فى الصريح اذ هو فيه مقيد بالكثرة وفى الحقيقة مقيد بالموضوع وفى المجاز بغير الموضوع وهو فى الكناية غيره فى الصريح اذ هو فيها مقيد بقصد الاستتار فلا بد من قدر مشترك اى معنى جامع ليستقيم التقسيم وليس ذلك الا مطلق الاستعمال فافهم * وقال صاحب المفتاح فى تعريف الكناية هى ترك التصريح بذكر الشئ الى ما يلزمه لينتقل من المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد لينتقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لاتنافى ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع فى قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأويل مع ارادة طول قامته والمجاز ينافى ذلك فلا يصح فى نحو قولك فى الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تأويل * والثانى ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم * وذكر غيره فى الفرق بينهما انه لا بد فى المجاز من اتصال وتناسب بين المحلين وفى

الكناية لاحاجة اليه فان العرب تكنى عن الحبشى بابى البيضاء وعن الضرير بابى العيناء ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد * مثل هاء المغايبة وسائر الفاظ الضمير مثل انا وانت وغيرها لانها لمالم تميز بين اسم واسم الابدلالة اخرى لم تكن صريحة ولما احتملت التمييز بدلالة استقامت كناية عن الصريح فكانت الفاظ الكناية من الصريح بمنزلة المشترك من المفسر من حيث ان الفاظ الكناية ممالا يفهم معناها الا بدلالة اخرى والصريح اسم لما فهم معناه منه بنفسه * ولا يلزم على قول من زاد قيد الاستعمال فى التعريف ان هذه الالفاظ كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخلة فى التعريف لانه يقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بابى فلان لانها كنايات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعة لا تكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنايات قبل الاستعمال ايضا فتكون داخلة فى التعريف قوله (اخذت اى الكناية (من قولهم كنيت وكنوت) وقع على مذهب الكوفيين فان المصدر مأخوذ من الفعل عندهم والفعل هو الاصل فاما على مذهب البصريين فالمصدر هو الاصل والفعل مشتق منه * ثم ان كانت لام الكلمة ياء وهو المشهور فهى فى الكناية اصلية كما فى النهاية والسقاية * وان كانت واوا وهى لغة فيها غير مشهورة ولهذا استشهد لها دون الياء فهى منقلبة عن الواو على غير قياس كما انقلبت الواو عنها فى جبيت الخراج جباوة والاصل جباية * والكناية لغة ان تتكلم بشئ وتريد به غيره فهى من الاسماء المقررة * والقذور المرأة التى تجتنب الاقذار والريب * واعرب بحجته اى افصح بها من غير تقية من احد * والمصارحة المجاهرة * يعنى انى ربما اذكر غيرها واريدها خوفا من عشيرتها واخفاء لحبى اياها وربما غلبنى سكر المحبة فأفصح بها من غير تقية من احد واذكرها صريحا * وهذه جملة اى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية يأتى تفسيرها اى تمام تفسيرها قوله (وتفسير القسم الرابع) اى باعتبار اصل التقسيم او الخامس باعتبار المقابل ان الاستدلال بعبارة النص اى بعينه ولهذا قال القاضى الامام الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه وكذا ذكر ابو اليسر ايضا فيكون هذه الاضافة من باب اضافة العام الى الخاص كما فى قولك جميع القوم وكل الدراهم ونفس الشئ * والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد ههنا * والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اى فسرتها وكذا عبرتها * وعبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعانى عبارات لانها تفسر ما فى الضمير الذى هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا ولانها تكلم عما فى الضمير * واعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقة او مجازا خاصا كان او عاما اعتبارا منهم للغالب لان عامة ماورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص

أخذت من قولهم كنيت وكنوت ومنه قول الشاعر وانى لا كنو عن قذور بغير ها * واعرب احيانا بها فاصارح وهذه جملة يأتى تفسيرها فى باب بيان الحكم وتفسير القسم الرابع ان الاستدلال بعبارة النص

هو العمل بظاهر ماسيق الكلام له والاستدلال باشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولاسيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فسميناه اشارة

فى هذا الفصل دون ماتقدم تفسيره حتى كان التمسك فى اثبات الحكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او صريح او كناية او غيرها استدلالا بعبارة النص لاغير * هو العمل بظاهر ماسيق الكلام له المراد من العمل عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح كما اذا قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى * اقيموا الصلوة * و الزنا حرام لقوله جل ذكره * ولا تقربوا الزنا * فهذا و امثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته * واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب * أحديها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلي منه كالعدد فى قوله تعالى * فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى و ثلاث ورباع * والثانية ان يدل على معنى ولايكون مقصودا أصليا فيه كاباحة النكاح من هذه الاية * والثالثة ان يدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام * ان من السحت ثمن الكلب * الحديث فالقسم الاول مسوق ليس الا والقسم الاخير ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلفظ به لافادة معناه غير مسوق من وجه وهو انه انما ساقه لاتمام بيان ماهو المقصود الاصلى اذلا يتأتى له ذلك الابه يوضح الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا فى السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لايصلح لذلك اصلا * واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سوا كان مقصودا اصليا اولم يكن وفيما سبق فى بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فيدخل القسم المتوسط ههنا فى السوق ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد فى اباحة النكاح بقوله تعالى * فانكحوا ماطاب لكم * او فى اباحة البيع بقوله عز اسمه واحل الله البيع كان استدلالا بعبارة النص لاباشارته * ويؤيد ماذكرنا ماقال صدر الاسلام فى اصوله الحكم الثابت بعين النص اى بعبارته ماأثبته النص بنفسه وسياقه كقوله تعالى * واحل الله البيع وحرم الربوا * فعين النص يوجب اباحة البيع وحرمة الربوا والتفرقة * فسوى بين ماهو مقصود اصلى وهو الفرق وبين ماليس كذلك وهو حل البيع وحرمة الربوا فجعلهما ثابتين بعبارة النص لاباشارته قوله (والاستدلال باشارته) الاشارة الايماء فكأن السامع غفل عن المعنى المضمون فى النص لاقباله الى مادل عليه ظاهر الكلام فالنص يشيره اليه * وقوله لكنه غير مقصود تعرض لجانب المعنى وقوله ولاسيق له النص تعرض لجانب اللفظ * والضمير فى لكنه وله راجع الى ما وليس بظاهر من كل وجه لانه لما لم يسق له الكلام لابد من ان يكون فيه نوع غموض فيحتاج الى ضرب تأمل ولهذا لايقف عليه كل احد قال القاضى الامام وشمس الائمة رحمهما الله الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من الصريح او المشكل من الواضح * ثم ان كان ذلك الغموض بحيث يزول بأدنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكرة يقال هذه اشارة غامضة (قوله ليس بظاهر من كل وجه) ليس من تمام التعريف

﴿ بل هو ﴾

بل هو ابتداء كلام والغرض منه الاشارة الى تعليل تسمية هذا القسم اشارة ولهذا قال فسميناه اشارة بالفاء * وقوله كرجل الى اخره تشبيه لماثبت بالنظم غير مقصود فى ضمن ماهو المقصود بماادرك بالبصر غير مقصود فى ضمن ماهو المقصود والغرض منه التنبيه على كون هذا القسم من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما ان ادراك ماليس بمقصود بالنظر مع ادراك ماهو المقصود به من كمال قوة الابصار * واللحظ النظر بمؤخر العين ويدرك غيره باشارة لحظاته اى بلحظاته وكانها تشير الناظر الى غير مااقبل عليه ليدركه * الضمير فى نظيره راجع الى ما فى قوله مائبت بنظمه لغة * على سبيل الترجمة بفتح الجيم اى التفسير ومنه الترجمان بفتح التاء والجيم وضمهما لمن يفسر كلام الغير * لماسبق وهو قوله تعالى *ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل *لاماقبله وهو قوله* فلله وللرسول* لان قوله تعالى للفقراء بدل مماذكرنا بتكرير العامل لامن قوله فلله وللرسول والمعطوف عليه لانه تعالى هو الغنى على الاطلاق ورسوله اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير كيف وانه تعالى اخرج رسوله عن الفقراء بقوله عز اسمه * وينصرون الله ورسوله * اليه اشير فى الكشاف * وقيل هو معطوف على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمرو كذا فى التيسير فعلى هذا لايكون ترجمة لماسبق بل يكون بيانا لمصرف آخر * وعلى التفسيرين السوق لبيان مصارف الخمس * واسم الفقراء اى وذكر هذا الاسم دون غيره اشارة الى ان الذين هاجروا من مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليه لانه تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا مياسير بمكة بدليل قوله جل ذكره * اخرجوا من ديارهم واموالهم* والفقر على الحقيقة بزوال الملك لابعد اليد عن المال لان ضده الغنى وهو ملك المال لاقرب اليد من المال الاترى ان ابن السبيل غنى حقيقة وان بعدت يده عن المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكوة والمكاتب فقير حقيقة ولو اصاب مالاعظيما لعدم الملك حقيقة فلهذا قلنا ان استيلاءهم بشرط الاحراز سبب للملك اذ لولم يكن كذلك لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده عن المال مع قيام الملك فيه * وهذه من الاشارات الظاهرة التى تعرف بادنى تأمل الا ان الشافعى رحمه الله لم يعمل بها وقال انما سماهم فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال فى وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل اليه وانهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطماعهم بالكلية عن اموالهم فلم يستقم ان يسموا بابن السبيل ولكنهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطع عنهم ثمرات اموالهم بالكلية وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجوزا كانه لامال لهم اصلا كما صحت تسمية الكافر اصم واعمى وابكم وعديم العقل فى قوله تعالى عز وجل *صم بكم عمى فهم لايعقلون* بهذا الطريق * والدليل على صرفه الى المجاز قوله تعالى* ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا* وليس المراد نفى السبيل الحسى بالاجماع فيرجع النفى الى السبيل الشرعى والتملك بالقهر الذى هو عدوان محض اقوى جهات السبيل *

كرجل ينظر ببصره الى الشئ ويدرك مع ذلك غيره باشارة لحظاته ونظيره قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم انما سيق النص لاستحقاق سهم من الغنيمة على سبيل الترجمة لما سبق واسم الفقراء اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب

وقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لاثبات النفقة واشار بقوله تعالى وعلى المولود له الى ان النسب الى الآباء

وماروى ان عيينة بن حصن اغار على سرح بالمدينة وفيها ناقة رسول الله العضباء واسر امرأة الراعى قالت المرأة فلما جن الليل قصدت للفرار فما وضعت يدى على بعير الا رغا حتى وضعت يدى على ناقة رسول الله العضباء فركبتها وقلت ان نجانى الله عليها فلله على ان انحرها فلما اتيت رسول الله عليه السلام وقصصت عليه القصة قال عليه السلام* بئس ماجازيتها لانذر فيما لا يملكه ابن آدم وانها ناقة من ابلى ارجعى الى اهلك على اسم الله تعالى * ولكنا نقول لاحجة له فى الآية لانها تدل على نفى سبيلهم على المؤمنين لاعلى اموالهم وهم لا يملكوننا بالاستيلاء ايضا انما الكلام فى الاموال * اوالمراد نفى السبيل فى الآخرة كما قال ابن عباس رضى الله عنهما بدليل قوله* فالله يحكم بينهم يوم القيامة * اونفى الحجة كما قال السدى ولافيما ذكر من الحديث لانه معارض بما روى ان عليا رضى الله عنه قال للنبى صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة الاتنزل دارك يعنى الدار التى ورثها النبى عليه السلام من خديجة رضى الله عنها وقد كان استولى عليها عقيل بعد هجرته فقال وهل ترك لنا عقيل من دار * ولايقال انما قال ذلك لانه كان خربها ولم تبق صالحة للنزول لان قول على رضى الله عنه الاتنزل دارك يأبى ذلك * ومأول بان عيينة لم يحرزها بدار الحرب فلم يملكها ولاملكت المرأة فلهذا استردها منها وجعل نذرها فيما لاتملك فلما لم يصلح ماذكر من القرآن صارفا للفظ الفقراء الى المجاز يحمل على الحقيقة اذهى الاصل فى الكلام * فالحاصل ان الاشارة قدتكون موجبة لموجبها قطعا مثل العبارة مثلها فى قوله تعالى* وعلى المولود له رزقهن * وقد لاتوجب قطعا وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز مرادا بالكلام فاما كونها حجة فلاخلاف فيه قوله (وقوله عزوجل) اما معطوف على قوله قوله تعالى للفقراء وقوله سيق لكذا جملة مستأنفة لامحل لها من الاعراب واما مبتدأ وسيق خبره فيكون مرفوع المحل واشار عطف على سيق والضمير المستكن فيهما يرجع الى القول وكذا البارز فى بقوله اى سيق هذا القول لكذا واشار هذا المسوق بقوله وعلى المولود له الى كذا فكانه قدر المسوق قائلا هذا الكلام * اوالضمير المستكن فى اشار والبارز فى بقوله يرجعان الى مادل عليه قوله سيق من السائق وهو الله تعالى ان جاز ذلك وكانه هو مراد المصنف اى سيق هذا القول لكذا واشار السائق هذا القول وهو الله تعالى بقوله وعلى المولود له الى كذا * اوالباء فى بقوله زائدة واشار مسند الى القول والضمير البارز راجع الى الله اى سيق قول الله وهو وعلى المولود له الى اخره لكذا واشار قوله وعلى المولود له الى كذا وفى الكل بعد * ولوقيل اشير لكان احسن قوله جل ذكره وعلى المولود له اى وعلى الذى ولد له وهو الاب * وله فى محل الرفع على الفاعلية نحو عليهم فى غير المغضوب عليهم * رزقهن وكسوتهن اى طعام الوالدات ولباسهن * بالمعروف اى من غير اسراف ولاتقتير نظر الجانبين * اوتفسيره ماذكر بعده فى الآية * ثم ان كان المراد من الوالدات

في اول الآية المطلقات وهو الظاهر بدليل ان ماقبل الآية ومابعدها في ذكر المطلقات فالمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجر لانهن يحتجن الى مايقمن به ابدانهن لان الولد انما يغتذي باللبن وانما يحصل لها ذلك بالاغتذاء وتحتاج هي الى التستر فكان هذا من الحوائج الضرورية كذا في التيسير * وان كان المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة الذي تحتاج اليه في حالة الرضاع لا اصل النفقة لان ذلك واجب بالنكاح * وعلى التقديرين الكلام مسوق لبيان ايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب * وفي ذكر المولود له دون ذكر الوالد اشارة الى ان النسب الى الاب لانه تعالى اضاف الولد اليه بحرف الاختصاص فيدل على انه هو المختص بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا في باب الكفاءة والامامة الكبرى وفي العكس بالعكس * ولهذا قيل (شعر) وانما امهات الناس اوعية * مستودعات وللانساب آباء * وفيه تنبيه ايضا على علة ايجاب هذه النفقة والكسوة على الآباء اى الوالدات لما ولدن لهم فكان عليهم ان يرزقوهن ويكسوهن اذا ارضعن اولادهم كالاظآر الا ترى انه ذكره باسم الوالد حيث لم يكن هذا المعنى وهو قوله تعالى* واخشوا يوما لا يجزى والد عن ولده *الآية قوله (والى قوله) اى قول النبي عليه السلام انت ومالك لابيك * روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي عليه السلام فقال ان لى مالا وان والدى يحتاج الى مالى قال انت ومالك لوالدك * وفي رواية لوالديك كذا في المصابيح * وذكر في الكشاف شكا رجل الى رسول الله عليه السلام اباه وانه يأخذ ماله فدعا به فاذا هو شيخ يتوكأ على عصا فسأله فقال انه كان ضعيفا وانا قوى وفقيرا وانا غنى فكنت لا امنعه شيئا من مالى واليوم انا ضعيف وهو قوى وانا فقير وهو غنى ويبخل على بماله فبكى عليه السلام وقال مامن حجر ولا مدر يسمع هذا الابكى ثم قال للولد انت ومالك لابيك * وذكر الامام ظهير الدين البخارى في فوائده ان شيخا اتى النبي عليه السلام وقال ان ابنى هذا له مال كثير وانه لا ينفق على من ماله فنزل جبرائيل عليه السلام وقال ان هذا الشيخ انشأ في ابنه ابياتا ماقرع سمع بمثلها فاستنشدها فانشدها الشيخ وقال * غذوتك مولودا ومنتك يافعا * تعل بما احنى عليك وتنهل * اذا ليلة ضاقتك بالسقم لم ابت * لسقمك الا باكيا اتململ* كانى انا المطروق دونك بالذى * طرقت به دونى وعينى تهمل *فلما بلغت السن والغاية التى* اليها مدى ما كنت فيك اؤمل*جعلت جزائى غلظة وفظاظة *كانك انت المنعم المتفضل * فليتك اذلم ترع حق ابوتى * فعلت كما الجار المجاور يفعل * تراه معد الخلاف كانه * برد على اهل الصواب مؤكل * فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انت ومالك لابيك * فهذا الحديث يدل على ان للاب حق التملك في مال ولده لان ظاهره وان دل على ثبوت حقيقة الملك له لكنه لما تخلف بالاجماع وبقوله عليه السلام * الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين * ثبت به حق التملك له في ماله فيتملكه

والى قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وقوله

عندالحاجة بغيرعوض ان كانت من الحوايج الاصلية وبعوض ان لم يكن كذلك وان له تأويلا فى نفسه فلا يعاقب باتلاف ولده كما لا يعاقب باتلاف عبده وقد عرف تحقيقه فى موضعه فالنص المذكور باشارته ايد هذا الحديث وازره لان موافقة الحديث الكتاب من دلائل صحة الحديث لقوله عليه السلام* وماوافق فاقبلوه *فهذا معنى قوله واشار الى قوله انت ومالك لابيك قوله(تعالى وحمله وفصاله) المراد بيان مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع به لان الرضاع يليه الفصال ويلابسه لانه ينتهى به والغرض هو الدلالة على الرضاع التام المنتهى بالفصال ووقته * ثم المراد من الحمل ان كان هو الحمل بالايدى اذ الطفل يحمل باليد فى هذه المدة غالبا فالمدة المذكورة للحمل والفصال جميعا ولا تعرض للحمل فى البطن حينئذ فى الاية فلا يكون الاشارة المذكورة ثابتة فيها ويكون الآية حجة لابى حنيفة رحمه الله فى ان اكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا * ويحمل على هذا التقدير قوله تعالى* حولين كاملين* وفصاله فى عامين * على بيان مدة وجوب اجر الرضاع على الاب دفعا للتعارض* وان كان المراد منه الحمل فى البطن كما ذهب اليه الجمهور وهو الظاهر فالاشارة ثابتة ولا يمكن التمسك لابى حنيفة بها فى تلك المسئلة بل تمسك له بالمعقول وهو ان اللبن كما يغذى الصبى قبل الحولين يغذيه بعدهما والفطام لا يحصل فى ساعة واحدة بل يفطم درجة فدرجة حتى ييبس اللبن ويتعود الصبى الطعام فلابد من زيادة على حولين لمدة الفطام فاذا وجبت الزيادة قدرنا تلك الزيادة بادنى مدة الحمل وذلك ستة اشهر اعتبارا للانتهاء بالابتداء كذا فى المبسوط * ثم هذا النص مسوق لبيان منة الوالدة لانه تعالى امر بالاحسان الى الوالدين ثم بين السبب فى جانب الام بقوله* حملته امه كرها* اى ذات كره على الحال او حملا ذا كره على الصفة للمصدر والكره المشقة * ثم زاد فى البيان بقوله* وحمله وفصاله ثلثون شهرا * اى مشقة الحمل لم يكن مقتصرة على زمان قليل بل هى مع مشقات الرضاع ممتدة هذه المدة * وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر كما قال على او ابن عباس رضى الله عنهم فيما روى ان امرأة ولدت لستة اشهر من وقت التزوج فرفع ذلك الى عمر وفى رواية الى عثمان رضى الله عنهما فهم برجمها فقال على او ابن عباس رضى الله عنهم اما انها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم اى غلبتكم فى الخصومة قال الله تعالى * وحمله وفصاله ثلثون شهرا * وقال عز اسمه * والوالدات يرضعن اولادهن حولين* كاملين * فبقى ستة اشهر لحملها فاخذ عمر بقوله واثنى عليه ودرأ عنها الحد * قال ابو اليسر رحمه الله وهذه اشارة غامضة وقف عليها عبدالله بن عباس بدقة فهمه وقد اختفى هذا الحكم على الصحابة فلما اظهره قبلوا منه * ولا يقال لابد فى الاشارة من لفظ يدل على المشار اليه وليس ذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل بيان الضرورة كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى لانا نقول قوله ثلثون يشمل افراده مطابقة فيكون الستة بعض مدلوله فيكون ثابتا بالنظم ولا منافاة بين بيان الضرورة والاشارة فليكن بيان ضرورة ايضا

وحمله وفصاله ثلثون شهرا سيق لاثبات منة الوالدة على الولد وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر اذا رفعت مدة الرضاع وهذا القسم هو الثابت بعينه

(فان قيل) العادة المستمرة فى مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب فى مقام بيان المنة ذكر الاكثر المعتاد لاذكر الاقل النادر كما فى جانب الفصال (قلنا) قد قيل نزلت الآية فى ابى بكر رضى الله عنه حملته امه بمشقة ثم وضعته على تمام ستة اشهر وقيل نزلت فى الحسن او الحسين رضى الله تعالى عنهما وضعته امه على ماذكر من المدة كذا فى شرح التأويلات فاذا كان كذلك لايستقيم ذكر ماوراءها لئلا يؤدى الى الكذب * ولان هذه المدة اقل مدة الحمل اذ الانسان لايعيش اذا ولد لاقل من ستة اشهر فيكون مشقة الحمل فى هذه المدة موجودة لامحالة فى حق كل مخاطب فيكون اعتبار ماهو المتيقن به لكونه ملزما للمنة لامحالة ادخل فى باب المناسبة بخلاف الفصال لانه لاحدّ لجانب القلة فيه بل لايتيقن فى نفس الرضاع اذ يجوز ان يعيش الانسان بدون ارتضاع من الام فلاجرم اعتبر فيه الاكثر لانه هو الغالب فيه اذ الرضاع اختيارى والشفقة حاملة على تكميل المدة فصار فى التقدير كانه قيل قد حملته ستة اشهر لامحالة ان لم تحمله اكثر منها وارضعته سنتين فوجب عليه الاحسان اليها * دلالة النص هى فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده * وقيل هى الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوى * ويسميها عامة الاصوليين فحوى الخطاب لان فحوى الكلام معناه كذا فى الصحاح * وفى الاساس عرفت فى فحوى كلامه اى فيما تنسمت من مراده بما تكلم به مأخوذ من الفحاء وهو ابزار القدر * ويسميها بعض اصحاب الشافعى مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى محل السكوت موافق لمدلوله فى محل النطق قوله (بمعنى النص لغة) اى بمعناه اللغوى لا بمعناه الشرعى * ولغة تمييز * لااجتهادا ولا استنباطا ترادف وهذا نفى كونه قياسا * واعلم ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التأفيف والنهر كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم فى الضرب والشتم بطريق التنبيه وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم فى قوله تعالى * ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما * ترك التعرض لها فيثبت الحكم فى الاحراق والاهلاك ايضا ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره بقتل ملك منازع له لاتقل له اف ولكن اقتله لكون القتل اشد فى دفع محذور المنازعة من التأفيف ويقول الرجل والله ماقلت لفلان اف وقد ضربه ووالله ما اكلت مال فلان وقد احرقه فلا يحنث * ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعا كما فى تحريم التأفيف فالدلالة قطعية وان احتمل ان يكون غيره هو المقصود كما فى ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهى ظنية * ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولابد فى معرفته من نوع نظر ظن بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وغيرهم ان الدلالة قياس جلى فقالوا لما توقف على ماذكرنا وقد وجد اصل كالتأفيف مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى يكون قياسا اذ لامعنى للقياس الا ذلك الا انه لما كان ظاهرا سميناه جليا * وليس كما ظنوا

واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لااجتهادا ولا استنباطا مثل قوله تعالى ولاتقل لهما اف هذا قول معلوم بظاهره معلوم بمعناه وهو الاذى

على ماذهب اليه الجمهور لان الاصل فى القياس لايجوز ان يكون جزأ من الفرع بالاجماع وقد يكون فى هذا النوع ماتخيلوه اصلا جزأ مما تخيلوه فرعا كما لوقال السيد لعبده لاتعط زيدا ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء مافوق الذرة مع ان الذرة المنصوصة داخلة فيما زاد عليها ولانه كان ثابتا قبل شرع القياس فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس * ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته الاما نقل عن داود الظاهري لفهم المعنى منه على سبيل القطع او الظن قوله (وهذا معنى يفهم منه لغة) اى الاذى يفهم من التأفيف لغة لارأيا كمعنى الايلام من الضرب يعنى اذا قيل اضرب فلانا اولاتضربه يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا الطريق اليه او منعه عنه ولهذا لوحلف لايضربه فضربه بعد الموت لايحنث ولوحلف ليضربه فلم يضربه الابعد الموت لم يبر فكذلك معنى الاذى من التأفيف * ثم تعدى حكمه اى حكم التأفيف وهو الحرمة الى الضرب والشتم بذلك المعنى المتيقن يتعلق الحرمة به لابالصورة حتى ان من لايعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم هذا فى لغتهم اكرام لم يثبت الحرمة فى حقه * ولما تعلق الحكم بالايذاء فى التأفيف صار فى التقدير كأن قيل لاتؤذهما فثبت الحرمة عامة * ولايقال ينبغى ان يحرم التأفيف للوالدين وان لم يعرف المتكلم معناه او استعمله بجهة الاكرام لان العبرة للنصوص عليه فى محل النص لاللمعنى كما فى اداء نصف صاع من تمر قيمته نصف صاع من بر عن نصف صاع من بر بطريق القيمة فى صدقة الفطر فانه لايجوز لما ذكرنا * لانا نقول ذلك فيما اذا كان المعنى ثابتا بالاجتهاد فيكون ظنيا وانه لايظهر فى مقابلة القطع فامااذا كان المعنى ثابتا بالنص وعرف قطعا ان الحكم متعلق به فالحكم يدور على هذا المعنى لاغير كطهارة سؤر الهرة لما تعلقت بالطوف فى قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة الحديث كان سؤر الهرة الوحشية نجسا مع قيام النص لعدم الطوف * وحاصل فرق المصنف ان المفهوم بالقياس نظرى ولهذا شرط فى القايس اهلية الاجتهاد بخلاف مانحن فيه لانه ضرورى او بمنزلته لانا نجد انفسنا ساكنة اليه فى اول سماعنا هذه اللفظة ولهذا شارك اهل الرأى غيرهم فيه فلايكون قياسا لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط قوله (وانه يعمل عمل النص) اى هذا النوع وهو دلالة النص يثبت به عند المصنف مايثبت بالنصوص حتى الحدود والكفارات وكذا عند من جعله قياسا من اصحاب الشافعى لانها تثبت بالقياس عندهم فاما عند من جعله قياسا من اصحابنا فلا تثبت به الحدود والكفارات لانها لاتثبت بالقياس عندنا فهذا هو فائدة الخلاف واليه اشار المصنف فيما بعد * وسمعت عن شيخى قدس الله روحه وهو كان اعلى كعبا من ان يجازف او يتكلم من غير تحقيق انها تثبت بمثل هذا القياس عندهم كما تثبت بالقياس الذى علته منصوصة فعلى هذا لايظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا * ويؤيده ماذكر الغزالى فى المستصفى وقد اختلفوا فى تسمية هذا القسم قياسا وبعد تسميته قياسا لانه لايحتاج فيه الى فكرة واستنباط علة ومن سماه قياسا اعترف بانه مقطوع به ولا مشاحة فى الاسامى فمن كان القياس عنده

وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء اهل الرأى والاجتهاد كمعنى الايلام من الضرب ثم يتعدى حكمه الى الضرب والشتم بذلك المعنى فمن حيث انه كان معنى لاعبارة لم نسمه نصا ومن حيث انه ثبت به لغة لا استنباطا يسمى دلالة وانه يعمل عمل النص *

(عبارة)

عبارة عن نوع من الالحاق يشمل هذه الصورة ولامشاحة فى عبارة قوله (واماالثابت باقتضاء النص الى آخره) الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه اى طلبه * قيل فى تفسير المقتضى هو مااضمر فى الكلام ضرورة صدق المتكلم ونحوه * وقيل هو الذى لايدل عليه اللفظ ولايكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ * وقال القاضى الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولايلغو وهذه العبارات تؤدى معنى واحدا ولابد من زيادة قيد فى التعريف على مذهب من جعل المحذوف قسما اخر وهوان يقال هو ماثبت زيادة على النص لتصحيحه شرعا * واعلم ان الشرع متى دل على زيادة شئ فى الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضى والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لايصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين * وقيل الكلام الذى لايصح شرعا الا بالزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وماثبت به هو حكم المقتضى * ومثاله المشهور قولك لغيرك اعتق عبدك عنى بالف فنفس هذا الكلام هو المقتضى لعدم صحته فى نفسه شرعا وطلبه مايصح به اقتضاء ومازيد عليه وهو البيع مقتضى وماثبت بالبيع وهو الملك حكم المقتضى وسيأتى الكلام فيه ان شاء الله تعالى * واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من لفظة الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص فمعنى قوله واماالثابت باقتضاء النص واما المقتضى * والضمير المستكن فى لم يعمل والبارز فى عليه راجعان الى النص * ويقرأ بشرط تقدم على الاضافة ويكون التنوين فى تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اى بشرط تقدمه كما يقتضيه هذا المقام وكذا ذكر المصنف فيما بعد وذلك وهذا اشارتان الى الثابت * والمقتضى بالفتح فى قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول من اوزان المصادر فى المنشعبات * واللام فيه بدل الاضافة * والفاء فى فان اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم اوالى تعليل اشتراط تقدمه عليه * وهى فى فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى * وتقدير الكلام واما المقتضى فالشئ الذى لم يعمل النص اى لم يفد شيئا ولم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشئ على النص وانما سمى هذا الشئ بالمقتضى لانه امر اقتضاه النص وانما شرط تقدمه عليه لان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ماتناول النص اياه فتكون صحة النص متوقفة عليه توقف المشروط على الشرط فيقدم لامحالة ولما اقتضى النص ذلك الشئ لصحته صار ذلك الشئ مضافا الى النص بواسطة اقتضاء النص اياه * ويؤكد هذا الوجه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله المقتضى عبارة عن زيادة على المنصوص بشرط تقدمه ليصير المنظوم مفيدا اوموجبا للحكم وبدونه لايمكن اعمال المنظوم * ورأيت فى بعض الشروح واماالثابت بطلب النص لنفسه فشئ لم يعمل النص بدون تقدمه

و اماالثابت باقتضاء النص فما لم يعمل الا بشرط تقدم عليه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ماتناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى وكان كالثابت بالنص

على النص فان النص اقتضاه ليكون متناوله صحيحا فصار متناول النص مضافا الى النص لكن بواسطة المقتضى اذ لو لم يكن المقتضى لما صح ما تناوله النص واذا لم يصح لا يكون مضافا الى النص كقوله عليه السلام * شراء القريب اعتاق * اضاف الاعتاق الى الشراء بواسطة مقتضاه وهو الملك هو الذي يوجب العتق فى القريب لا الشراء ولولا المقتضى لما صح اضافة الاعتاق الى الشراء فجعل هذا الشارح اسم الاشارة راجعا الى ما فى ما تناوله وهذا وجه حسن ايضا وان كان المراد من الثابت حكم المقتضى كان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم فالاقتضاء بمعنى المقتضى ويقرأ بشرط بالتنوين والجملة بعده صفة له * وذلك اشارة الى الشرط وهذا الى الثابت * والمقتضى بمعنى المفعول * والفاء فى فان للاشارة الى تعليل التقدم لاغير * وهى فى فصار للاشارة الى كون اضافة الحكم نتيجة للاقتضاء * وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فى اثباته اى لم يوجبه الا بشرط تقدم على النص وانما تقدم ذلك الشرط لانه امر اقتضاه النص لصحة متناوله ولما كان مثبت ذلك الحكم مضافا الى النص لان النص اقتضاه صار الحكم مضافا الى النص ايضا بواسطته فلا يكون ثابتا بالرأى واليه اشار بقوله فكان كالثابت بالنص اى الحكم الثابت بالمقتضى او المقتضى على الوجه الاول كالثابت بالنص * قال شمس الائمة فعرفنا ان الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس * ويؤيد هذا الوجه ما قال صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله واما الحكم الثابت بمقتضى النص فثابت بشئ زائد على النص اقتضاه النص فيكون الحكم ثابتا بالنص لان المقتضى ثابت بالنص والحكم ثبت بالمقتضى فيكون المقتضى مع حكمه ثابتين بالنص قوله (وعلامته الى اخره) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا وجميع اصحاب الشافعى وجميع المعتزلة جعلوا ما يضمر فى الكلام لتصحيحه ثلاثة اقسام * ما اضمر ضرورة صدق المتكلم كقوله عليه السلام * رفع عن امتى الخطاء الحديث * وما اضمر لصحته عقلا كقوله تعالى اخبارا * واسئل القرية * وما اضمر لصحته شرعا كقول الرجل اعتق عبدك عنى بالف وسموا الكل مقتضى ولهذا قالوا فى تحديده هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وهو مذهب القاضى الامام ابى زيد * ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم فى الاقسام الثلاثة وهو مذهب الشافعى وبعضهم الى القول بعدم جوازه فى جميعها وهو مذهب القاضى الامام * وخالفهم المصنف وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان فى ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما اضمر لصحة الكلام شرعا فقط وجعلوا ما وراءه قسما واحدا وسموه محذوفا او مضمرا وقالوا بجواز العموم فى المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر فانه لم يقل بعموم المحذوف ايضا وان سلم انه غير المقتضى وسيأتيك الكلام فيه مشروحا ان شاء الله عز وجل فلما كان كذلك اراد الشيخ ان يفرق بين المقتضى والمحذوف ببيان العلامة *

وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره ويصلح لما اريد به فاما قوله تعالى واسئل القرية فان الاهل غير مقتضى لانه اذا ثبت لم يتحقق فى القرية ما اضيف اليه بل هذا

فقال وعلامته اى علامة المقتضي ان يصح به اى بالمقتضى المذكور اى يصير مفيدا لمعناه
وموجبا لما تناوله * وفى بعض النسخ ولا يلغى عند ظهوره اى لا يتغير ظاهر الكلام عن
حاله واعرابه عند التصريح به كذا قيل بل يبقى كما كان قبله * ويصلح بنصب الحاء اى
المذكور لما اريد به من المعنى اى لا يتغير معناه ايضا * وبمجموع ما ذكر يقع الفرق بينه
وبين المحذوف لان بالمحذوف وان كان يصح المذكور الا انه ربما يتغير به ظاهر الكلام عن
حاله واعرابه كما فى قوله واسأل القرية وربما لم يتغير ولكنه لا يبقى صالحا لما اريد به لتغير معناه
كما لو تزوج عبد بغير اذن سيده فاخبر المولى فقال طلقها لا يثبت الاجازة اقتضاء وان كان
يصح المذكور به ولا يتغير ظاهره عن حاله لكنه لا يبقى صالحا لما اريد به لان دلالة حال
العبد وهو تمرده على مولاه بهذا التزوج يدل على ان غرض المولى رد العقد والمتاركة فانه
يسمى طلاقا لا ابقاء النكاح وانه فى ولايته فيصح الامر فلو ثبتت الاجازة اقتضاء لم يبق
قوله طلقها صالحا لما اريد به وهو ايجاب المتاركة بل يصير امرا للعبد بالطلاق وليس فى
ولايته ذلك فلا يصح الامر * بخلاف ما اذا زوجه فضولى فبلغه الخبر فقال طلقها حيث
يثبت الاجازة اقتضاء لانه يبقى الكلام صالحا لما اريد به كما كان لانه يملك التطليق بعد الاجازة
كما كان يملكه قبلها فيملك الامر به ايضا * وان قرئ ولا يصلح بالرفع ويجعل الضمير عائدا الى
المقتضى مع انه يلزم منه انتشار الضمير فمعناه ويصلح المقتضى لما اريد به من تصحيح الكلام
وذلك بان يمكن اثباته تبعا للمقتضى * قال ابو اليسر رحمه الله الشئ انما يثبت بطريق
الاقتضاء اذا كان تابعا للمصرح لان المقتضى يصير تابعا للمصرح فى الثبوت فينبغى
ان يكون تابعا فى الجملة حتى يصلح ان يصير تابعا له فى الثبوت او يكون مثله لان
الشئ قد يستتبع مثله ولا يجوز ان يكون اصلا له البتة ولهذا قلنا لو قال لامرأته يدك طالق لا يقع
الطلاق ولا يقتضى ذكر اليد ذكر النفس وان كان الطلاق لا يقع على اليد الا بعد وقوعه على
النفس لان النفس اصل اليد فلا يجوز ان تصير تابعة لها فى الذكر والثبوت لانه
يؤدى الى ان يصير الاصل تبعا والتبع اصلا وكذا حكم النكاح والبيع وهذا بلا خلاف
بيننا وبين الشافعى الا ان عنده يقع الطلاق باضافته الى اليد بطريق آخر وانما
الاختلاف فى عمومه هذا لفظه وعن هذا قلنا اذا قال لعبده كفر بهذا العبد
عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا تثبت
تبعا * وكذلك قلنا ان الكفار لا يخاطبون بالشرائع اذ لو خوطبوا بها لثبت الايمان مقتضى
تبعا لها ولا يصح اذ جميع الاحكام الشرعية تبع للايمان * وكذلك ذكر فى دعوى الجامع
اذا ادعى على اخر انك اخى لابى وامى فان كان يدعى عليه حقا صحت الدعوى وقبلت
الشهادة على ذلك والا فلا لان الاخوة حق يبتنى على البنوة على الغائب وذلك اصل
وهذا تابع له فلم يجز ان يصير ذلك مقتضى هذا فبقى هذا حقا على غائب فلم يسمع فان ادعى
حقا مقصودا صارت الاخوة والبنوة مقتضاه وتبعا له فوجب القضاء به غير مقتضى

وان كان يشبه المقتضى من وجه لانه اى لان الاهل اذا ثبت اى صرح به ماضيف اليه اى السؤال الذى نسب الى القرية وتعلق بها* والضمير فى اليه راجع الى القرية على تأويل المذكور او المسؤل هذا هو المشهور فى مثل هذا الضمير ولكن التحقيق فيه ان التأنيث انما يجب مراعاة حقه اذا كان مرتبا على المذكر بزيادة حرف على صيغة التذكير كضارب وضاربة اوبصيغة غير صيغة التذكير اى يكون له مذكر فى الجملة فاذا كان كذلك يلزم مراعاة حق التذكير والتأنيث واذا لم يكن كذلك سقط اعتباره لعدم الترتيب وتعذر المراعاة كما فى لفظ المعرفة والنكرة مثلا فان تأنيثهما لما لم يكن مرتبا على التذكير اذليس لهما مذكر لا بنقصان حرف التأنيث ولا بصيغة اخرى استوى فيهما التذكير والتأنيث سواء وصفت به نحو اسم معرفة واسم نكرة او جعلته خبرا نحو زيد معرفة والرجل معرفة بخلاف المعرّفة والمنكّرة لان تأنيثهما مرتب فامكن المراعاة ونظيرهما لفظا اسم وشئ فتقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شئ وهذه شئ وكذا الفعل والحرف تقول ضربت فعل وضرب فعل وربت حرف ومن حرف فلا تقول هذا اسم وهذه اسمة وهذا شئ وهذه شيئة وضرب فعل وضربت فعلة ومن حرف وربت حرفة فتبين ان التذكير والتأنيث اذا لم يكونا مرتبين لم يراع حقهما كذا فى المحصل فى شرح المفصل * ولهذا قال جار الله فى المفصل فى المضمرات والضمير فى قولهم ربه رجلا نكرة مبهم ولم يقل مبهمة ولما كان تأنيث القرية غير مرتب استوى فيه التذكير والتأنيث * وليكن هذا على ذكر منك فانك تحتاج اليه فى هذا الكتاب كثيرا قوله (من باب الاضمار) جعله من باب الاضمار هنا وسماه فيما بعد محذوفا والاضمار ماله اثر فى اللفظ كقوله وبلدة اى ورب بلدة وقوله الله لافعلن بالجر والحذف بخلافه كقوله تعالى *واختار موسى قومه* اى من قومه وقول الرجل الله لافعلن بالنصب وماذكر من النظير من هذا القبيل فكان تسميته بالمحذوف اولى وماذكره ههنا توسع * ومثاله اى مثال المقتضى الامر بالتحرير وهو قوله تعالى فتحرير رقبة لانه فى معنى الامر اى فحرروا رقبة مقتض للملك لان تحرير الحر لا يتصور وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير فعليه تحرير رقبة مملوكة له ثم اذا قدر مذكورا لم يتغير موجب الكلام وبقى صالحا لما اريد به وهو التكفير * وذكر السيد الامام ابو القاسم رحمه الله والثابت مقتضى نحو قوله تعالى * وصاحبهما فى الدنيا معروفا* ولا يتحقق المصاحبة الا بالانفاق وترك القتل فيثبت حرمة القتل ووجوب الانفاق مقتضاه سابقا عليه* هذا اشارة الى ماسبق من قوله الخاص كذا الى ماانتهى اليه * وبيان ترتيبها اى فى البعض لانه لم يتبين الترتيب فى الكل * والفصل الرابع اى من البيان فكانه جعل بيان معانيها لغة فصلا وبيان معانيها شرعا فصلا وبيان ترتيبها عندالتعارض فصلا وبيان الاحكام رابع الفصول والله اعلم

من باب الاضمار لان صحة المقتضى انما يكون لصحة المقتضى ومثاله الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكر هذا لبيان معرفة تفسير هذه الاصول لغة وتفسير معانيها وبيان ترتيبها والفصل الرابع فى بيان احكامها والله اعلم بالصواب

(باب)

باب معرفة احكام الخصوص

الباب النوع وثمنه قوله عليه السلام *من تعلم بابا من العلم* اى نوعا منه قوله (يتناول المخصوص) اى مدلوله * قطعا تمييز اى على وجه انقطع ارادة الغير عنه *ويقينا اى ثبوتا فى ذاته من غير شك* واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقنا لازم ومتعد * بلا شبهه تأكيد آخر ببيان النتيجة لانه اذا ثبت فى ذاته وانقطع عنه ارادة الغير لاتبقى فيه شبهة لامحالة *والغرض من التأكيد مرتين المبالغة فى نفى قول من قال انه ليس بقطعى لبقاء الاحتمال ولهذا قدم قطعا على يقينا وان كان من قضية الكلام تقديم اليقين على القطع لان المنازعة لم تقع فى ثبوت موضوعه بل هى وقعت فى قطع الاحتمال فكان هذا هو الغرض الاصلى فلهذا قدمه * لما اريد به اى لاجل ما اريد بالمخصوص من الحكم الشرعى * ومن للبيان وذلك كلفظة الثلاثة يتناول مخصوصها وهو الافراد المعلومة لما اريد به من تعلق وجوب التربص به * يوضحه ماقال شمس الائمة رحمه الله حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة لانه عامل فيما وضع له بلا شبهة * وهذا على مذهب المصنف ومن لم يعتبر نفس الاحتمال قادحا فى اليقين فاما عند من اعتبره كذلك فهو يوجب العمل بظاهره ولكن لايوجب اليقين * لايخلو الخاص عن هذا اى عن تناول المخصوص بطريق القطع فى اصل الوضع لانه وضع لذلك * وفيه اشارة الى ان دلالة الخاص على المخصوص باعتبار اصل الوضع لاباعتبار الحقيقة والمجاز لانهما من باب الاستعمال والخصوص من باب الوضع والوضع مقدم على الاستعمال وان احتمل التغير اى قبل ان يراد به غير موضوعه مجازا اذا قام الدليل * فان قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال قلنا لما لم يقم عليه دليل الحق بالعدم فلا يمتنع القطع به الا يرى انه لم يمتنع احد من دخول المسقف مع ان احتمال السقوط ثابت جزما لكنه لما لم يقم عليه دليل الحق بالعدم هذا هو المسموع من الثقات * وتحقيقه ان الاحتمال صفة اللفظ وهو صلاحيته لان يراد به غير الموضوع له وارادة الغير هو المحتمل فقولنا قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال بيانه ان لفظ الاسد الموضوع للحيوان المخصوص فى قولك رأيت اسدا من غير قرينة يقبل ان يراد به الشجاع مجازا فهذا هو الاحتمال وارادة الشجاع هى المحتمل فاذا قلنا المراد منه موضوعه قطعا فالمراد بالقطع قطع المحتمل لان ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منقطعا لامحالة لاقطع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ باقية حتى لو انقطع الاحتمال ايضا يسمى محكما فثبت ان القطع يجتمع مع الاحتمال قوله (لكن لايحتمل التصرف) استدراك من قوله واحتمل التغير بطريق البيان * وذلك ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقته اوازالة الخفاء وهى لازمته فلو احتمل التصرف بطريق البيان مع كونه بينا يلزم اثبات الثابت اونفى المنفى وكلاهما فاسد * من ذلك اى من الخاص الذى ذكرنا ان

باب معرفة احكام الخصوص اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا ويقينا بلا شبهة لما اريد به من الحكم ولا يخلو الخاص عن هذا فى اصل الوضع وان احتمل التغير عن اصل وضعه لكن لايحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بينا لما وضع له

العمل يجب بموجبه ولايحتمل البيان قوله تعالى*والمطلقات الاية *و قوله قلنا نحن جملة مستأنفة لامحل لها من الاعراب قوله تعالى والمطلقات يتربصن* خبر فى معنى الامر اى وليتربص المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء * ثلاثة قروء اى مضى ثلاثة قروء على انها مفعول به كقولك المحتكر يتربص الغلاء * اومدة ثلاثة قروء على انها ظرف * و المراد بالقروء الحيض عندنا وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابى الدرداء رضى الله عنهم وعند الشافعى المراد بها الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت وعبدالله بن عمر وعايشة رضى الله عنهم واللفظ يحتملها بالاتفاق والشان فى الترجيح فقلنا لو حمل اللفظ على الاطهار انتقص العدد عن الثلاثة لانه اذا طلقها فى الطهر وان كان فى اوله ينتقص ذلك الطهر فى حق العدة لامحالة اذا المراد من الطهر هو الطهر الشرعى المتخلل بين دمى ترك بالاتفاق لامسمى الطهر اذلوكان كذلك لانقضت العدة فى طهر واحد اواقل ولما انقضت عدة المستحاضة ثم هو محسوب من العدة عند من حمل القرؤ على الاطهار فيصير العدة قرئين وبعض قرء والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لايحتمل غيره سواء كان اقل منه او اكثر فلايجوز ان يراد بالخمسة الاربعة ولا الستة مع ان اطلاق اسم الكل على البعض وبالعكس جائز وذلك لان اسماء الاعداد اعلام ولهذا يقال ستة ضعف ثلاثة واربعة نصف ثمانية من غير انصراف للعلية والتأنيث والنقل لايجرى فى الاعلام بخلاف ما اذا حملنا على الحيض لانه لو طلقها فى الحيض لاتحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فيكمل الاقراء لامحالة فيكون عملا بهذا اللفظ الخاص وهو الثلاثة فيكون الحمل على وجه يوافق الكتاب اولى من الحمل على وجه يخالفه * ولايلزم عليه قوله تعالى * الحج اشهر معلومات* حيث اريد شهران وبعض الثالث وهو عشر ذى الحجة مع ان اقل الجمع ثلاثة لان الاشهر اسم عام فيجوز ان يذكر ويراد به البعض كما اريد من قوله تعالى *و اذ قالت الملائكة يامريم* جبريل عليه السلام ومن قوله عزاسمه * فقد صغت قلوبكما * قلنا كما فاما اسماء الاعداد فاعلام فلايجوز فيها ذلك ولهذا جاز اذا رأى رجلين ان يقول رأيت رجالا ولايجوز ان يقول رأيت ثلاثة رجال ﴿ فان قيل ﴾ فى الحمل على الحيض مخالفة للنص من وجهين * احدهما انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة لانه اذا طلقها فى الحيض لايحتسب تلك الحيضة بالاجماع فيجب التربص حينئذ بثلاثة اقراء وبعض الرابع واسم الثلاثة كما لايحتمل النقصان لايحتمل الزيادة * والثانى ان الهاء علامة التذكير فى مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدلت العلامة فى الثلاثة على ان المراد من القروء الاطهار ﴿ قلنا ﴾ الجواب عن الاول ان ذلك الازدياد ثبت ضرورة وجوب التكميل فلايعبأ به وذلك لان الحيضة الواحدة لاتقبل التجزية ولهذا قلنا لو قال لامرأته انت طالق اذا حضت نصف حيضة لاتطلق حتى تطهر كما لو قال حيضة وقد وجب تكميل الاولى بالرابعة فوجب تمامها ضرورة عدم

من ذلك ان الله تعالى قال و المطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قرؤ قلنا المراد به الحيض لانا اذا حملنا على الاطهار انتقص العدد عن الثلثة فصارت العدة قرئين وبعض الثالث واذا حملنا على الحيض كانت ثلثة كاملة والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لايحتمل غيره كالفرد لايحتمل العدد والواحد لايحتمل الاثنين فكان هذا بمعنى الرد والابطال

التجزؤ والعدة قد تحتمل مثل هذه الزيادة احترازا عن النقصان كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين وفيه زيادة نصف القرء كذا فى الاسرار * وعن الثانى ان الحيضة وان كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكر ولا استبعاد فى تسمية شئ واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والحنطة والذهب والعين فلما اضيف الى المذكر روعى علامة التذكير * ومما يؤكد ان المراد من القروء الحيض قوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك وقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولم يقل طهران وقوله تعالى * واللائى يئسن من المحيض * الاية فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وان الغرض الاصيل فى العدة استبراء الرحم والحيض هو الذى يستبرأ به الارحام دون الطهر ولذلك كان الاستبراء من الامة بالحيضة بالاتفاق ويقال اقرأت المرأة اذا حاضت كذا فى الكشاف قوله (والواحد لايحتمل المثنى) تأكيد لقوله كالفرد لايحتمل العدد وانما اكد به لان الفرد يطلق على الاعداد التى ليست بزوج كما يطلق على الواحد يقال ثلاثة عدد فرد واربعة عدد زوج فلما احتمل الفرد العدد ازال الابهام بقوله والواحد لايحتمل المثنى ومعناه لفظ الفرد لايتناول العدد واسم الواحد لايتناول المثنى * فكان هذا اى الحمل على الاطهار بمعنى الرد والابطال اى بموجب الكتاب لان الكتاب يقتضى التكميل والتنقيص ضده قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى لايحتمل التصرف بطريق البيان قوله تعالى * واركعوا * قيل هو امر لليهود بالركوع اى اقيموا صلوة المسلمين وزكاتهم واركعوا مع الراكعين منهم وذلك لان اليهود لاركوع فى صلوتهم * ويجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها بالسجود ويكون امرا بان يصلى مع المصلين يعنى فى الجماعة كأنه قيل واقيموا الصلوة وصلوها مع المصلين لامنفردين كذا فى الكشاف فعلى هذا فرضية الركوع بهذه الاية ثابتة علينا بطريق الاشارة او الدلالة فانه تعالى لما اوجب الركوع عليهم متابعة لنا فيكون ذلك علينا اوجب * وايراد قوله تعالى اركعوا * واسجدوا * لاثبات فرضية الركوع كما اورده شمس الائمة احسن * وقوله اركعوا خاص فى حق المأمور به وان كان عاما فى حق المأمور قوله (وهو الميلان عن الاستواء) يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ راسه وركع الشيخ اذا انحنى قامته من الكبر * بما يقطع اسم الاستواء حتى لو طأطأ رأسه قليلا ثم رفع رأسه ان كان الى القيام اقرب منه الى الركوع لم يجزه لعدم انقطاع الاستواء وان كان الى الركوع اقرب جاز * وفى المبسوط قدر الركن من الركوع ادنى الانحطاط على وجه يسمى له فى الناس راكعا * فلا يكون الحاق التعديل وهو الطمانينة فى الركوع والسجود واتمام القيام بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين * به اى بالركوع او بقوله تعالى * واركعوا * بخبر الواحد وهو حديث تعليم الاعرابى على وجه يكون فرضا كالركوع * بيانا صحيحا لان من شرط الحاق خبر

ومن ذلك قوله تعالى واركعوا مع الراكعين والركوع اسم لفعل معلوم وهو الميلان عن الاستواء بما يقطع اسم الاستواء فلا يكون الحاق التعديل به على سبيل الفرض حتى تفسد الصلوة بتركه بيانا صحيحا لانه بين بنفسه بل يكون رفعا لحكم الكتاب بخبر الواحد لكنه يلحق به الحاق الفرع بالاصل ليصير واجبا ملحقا بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب

الواحد بيانا بالكتاب ان يكون فيما التحق به اجمال لانه اولم يكن كذلك يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وقد عدم هنا لانه بين بنفسه فلم يصح لعدم شرطه * وقوله لكنه استدراك من مفهوم هذا الكلام وتقديره ان الحاقه بالنص على وجه التسوية فاسد فلا يلحق لكنه اى التعديل يلحق بالنص اوبالركوع الحاق الفرع بالاصل وذلك بان لايؤدى الى ابطال الاصل * ليصير واجبا ملحقا بالفرض حتى ينتقص الصلوة بدونه ويأثم هو بتركه ولكن لاتبطل لان الحكم يثبت على حسب الدليل * كما هو منزلة خبر الواحد وذلك بان يكون تبعا للكتاب لامبطلاله قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى ذكرنا قوله تعالى * وليطوفوا * اى طواف الزيارة وطاف وتطوف بمعنى * بالبيت العتيق اى من الجبابرة والغرق لانه رفع الى السماء وقت الطوفان * او الكريم وكرمه وشرفه ظاهر * اوالقدم لانه اول بيت وضع للناس * وهذا فعل * اى الطواف الذى هو مداول وليطوفوا وتسميته فعلا توسع اذ المراد منه لفظ الطواف بدليل قوله وضع لكذا * قال شمس الائمة الطواف موضوع لغة لمعنى معلوم * فلا يكون وقفه اى الحكم بان الطواف متوقف على الطهارة كما قال الشافعى رحمه الله * عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها * ولا بيانا لانه ليس فيه اجمال * وذكر فى الاسرار انما يقال انه بيان اذا كان النص يحتمله بوجه والامر بالطواف لايحتمل الطهارة * بل كان نسخا محضا * لان الكتاب يقتضى جواز الطواف مع الحدث واشتراط الطهارة ينفيه فيكون نسخا محضا فلا يصح بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الالايطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله عليه السلام الطواف صلوة الاانه ابيح فيه الكلام * لكنه اى شرط الطهارة يزاد على الطواف واجبا وهو الصحيح بدليل ايجاب الدم عند تركه وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا فى المبسوط ﴿ فان قيل ﴾ النص مجمل لان نفس الطواف ليس بمراد بالاجماع فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد بذلك القدر حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فثبت انه مجمل لمعنى زائد ثبت شرعا عليه كالربوا فيجوز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له ﴿ قلنا ﴾ اما التقدير بسبعة اشواط فقد ثبت بالاحاديث المتواترة فكان كالمنصوص فى القرآن فيجوز الزيادة بها ولهذا قال الشافعى رحمه الله لايجوز النقصان عن هذا العدد كالحدود الا ان علماءنا رحمهم الله قالوا يحتمل ان يكون التقدير به للاكمال ويحتمل ان يكون للاعتداد به فيثبت القدر المتيقن وهو ان يجعل ذلك شرط الاتمام ولئن كان شرط الاعتداد فالاكثر منه يقوم مقام الكل لترجح جانب الوجود فيه على جانب العدم كالنية قبل انتصاف النهار فى الصوم المتعين وكما ان المعظم من افعال الحج يقوم مقام الكل فى حق الخروج عن عهدة الامر حتى لم يفسد الحج بعد عرفة بوجه كأنه اتى بالكل * واما الابتداء من غير الحجر فمن اصحابنا من يقول بانه معتد به ولكنه مكروه * ولئن

ومن ذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وهذا فعل خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول البيت فلا يكون وقفه على الطهارة عن الحدث حتى لا ينعقد الابها عملا بالكتاب ولا بيانا بل نسخا محضا فلا يصح بخبر الواحد لكنه يزاد عليه واجبا ملحقا بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب ليثبت الحكم بقدر دليله

سلمنا انه غير معتدبه كما ذكر محمد رحمه الله فى الرقيات فذلك لما روى ان ابراهيم قال لاسماعيل عليهما السلام ائتنى بحجر اجعله علامة افتتاح الطواف فاتاه بحجر فالقاه ثم بالثانى ثم بالثالث فناداه قد اتانى بالحجر من اغنانى عن حجرك ووجد الحجر الاسود فى موضعه فعرفنا ان ابتداء الطواف منه فما اداه قبل الافتتاح به لايكون معتدابه كذا ذكر فى المبسوط * ولكن لاتزول الشبهة به لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد ايضا * والاشبه ان يقال انه ليس بمجمل فى نفسه ولكنه فى حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل لان الامر صدر بصيغة التطوف وتاء التفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع فى المشى فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا به لانه يصلح لبيان اجماله فاما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان لما ذكرنا ان الطواف لايحتمل الطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد* ونظيره مسح الرأس فانه لما كان فى حق المقدار مجملا التحق فعل النبى عليه السلام بيانا به لانه يبين اجماله دون خبر التثليث لان اللفظ لايحتمله * واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة التى اديت مع الكراهة ولهذا يجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى تقدم ذكره والفاء فى فانما اشارة الى تعليل كون مفهوم الاية من هذا الباب * وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم اى كل واحد منهما لمعنى كما فى قول المتنبى (شعر) حشاى على جمرذكى من الهوى * وعيناى فى روض من الحسن ترتع * اى كل واحدة والمعنى المعلوم الاسالة للغسل والاصابة للمسح * فلا يكون شرط النية كما قاله الشافعى * فى ذلك اى فى الوضوء بقوله عليه السلام *الاعمال بالنيات* او بالقياس على التيمم لان اشتراطها فى البدل يدل على اشتراطها فى الاصل لان البدل لايخالف الاصل فى الشروط *عملا بالكتاب لانه ساكت* ولا بيانا لانه بين * والواو فى وهو للحال * والنية عنده ان يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث او استباحة الصلوة او فرض الوضوء حتى لو توضأ للتبرد او للتعليم او نوى غير مقارن لغسل الوجه لايعتد بذلك الوضوء عنده * بل اضراب عن مفهوم الكلام * على الوصف الذى ذكرنا اى الحاق الفرع بالاصل وذلك بان يجعل واجبا او سنة على حسب اقتضاء الدليل لافرضا كما قاله الخصم * ولا يلزم على ما ذكرنا اشتراط النية فى التيمم مع انه خاص لان ذلك ثبت باشارة النص اذ التيمم القصد * وبطل شرط الولاء وهو ان يتابع فى الافعال ولا يفرق والذى يقطع التتابع جفاف العضو مع اعتدال الهواء * وانما شرطه مالك وابن ابى ليلى والشافعى فى قوله القديم بفعل النبى عليه السلام واظب على الموالاة قالوا فلو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز * قال ابن ابى ليلى ان اشتغل بطلب الماء اجزأه لان ذلك من عمل الوضوء وان اخذ فى عمل آخر غير ذلك وجف اعاد ما جف وجعله قياس اعمال الصلوة اذا اشتغل فى خلالها بعمل اخر كذا فى المبسوط * والترتيب وهو ان يراعى النسق

ومن ذلك قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم فانما الوضوء غسل ومسح وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم فى اصل الوضع فلا يكون شرط النية فى ذلك عملا به ولا بيانا له وهو بين لما وضع له بل يجب ان يلحق به على الوصف الذى ذكرنا وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية كما ذكرنا

المذكور في كتاب الله تعالى وقد شرطه الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه او قال ذراعيه وحرف ثم للترتيب * والتسمية وهي ان يسمي الله تعالى في ابتداء الوضوء ومختار المشائخ بسم الله العظيم والحمد لله على الاسلام * وانما شرط التسمية اصحاب الظواهر وقيل هو قول مالك ايضا بقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم * لما ذكرنا انه ليس بعمل بالكتاب ولا بيان له بل هو نسخ لموجبه بخبر الواحد ﴿ فان قيل ﴾ فهلا قلتم بوجوب النية واخواتها كما قلتم بوجوب التعديل في الصلوة والطهارة في الطواف (قلنا) للمانع من القول بالوجوب وهو لزوم المساواة بين التبعين مع ثبوت التفرقة بين الاصلين وذلك لان الوضوء احط رتبة من الصلوة لانه فرض لغيره اذ هو شرط والشروط اتباع ولهذا تسقط بسقوط المشروط من غير عكس والصلوة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا بالوجوب في مكمل الصلوة يلزم التسوية اذ يصير كل واحد منهما واجبا لغيره فقلنا بالسنة في مكمل الوضوء اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد من ان يكون ادون حالا من غلام الامير لكون الوزير ادنى رتبة من الامير قلت والاقرب الى التحقيق ان ذلك لتفاوت درجات الدلائل فان الادلة السمعية انواع اربعة * قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة * وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة * وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت والدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله * فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر الاعرابي بالاعادة ثلاثا فقال له كل مرة ارجع فصل فانك لم تصل ثم علمه ومثله لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال عنه فاذا كان ظني الثبوت يثبت به الوجوب ولهذا قال ابو حنيفة فيه اخشى ان لا تجوز صلوته يعني اذا تركه * وكذا خبر الطهارة وهو قوله عليه السلام لا يطوفن بهذا البيت محدث لتأكده بالنون المؤكدة * فاما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فمن القسم الرابع لان معناه اما ثواب الاعمال او اعتبار الاعمال على ما ستعرفه فيكون مشترك الدلالة * وكذا خبر التسمية لانه معارض بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة كيف واستعمال مثله في نفي الفضيلة شايع * وكذا دليل الموالاة لان المواظبة لا تدل على الركنية فانه عليه السلام كان يواظب على المضمضة والاستنشاق كما كان يواظب على غسل الوجه * وخبر الترتيب ايضا معارض بما روي انه عليه السلام نسي مسح الرأس في وضوءه فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه فلما كانت هذه الدلائل ظنية الثبوت والدلالة يثبت بها السنة لا الوجوب قوله (وصار مذهب المخالف غلطا من وجهين) لانه لما سوى بينهما في الرتبة حيث اثبت بخبر الواحد ما اثبت بالكتاب لزم حط درجة الكتاب بالنظر الى رتبة الخبر او رفع درجة الخبر بالنظر الى رتبة الكتاب لكن

وصار مذهب المخالف في هذا الاصل غلطا من وجهين احدهما انه حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته والثاني انه رفع حكم الخبر الواحد فوق منزلته

سوّى بين شريف ومن هو ادنى منه فى المكان يلزم رفع درجة الادنى ان اجلسه فى مكان الشريف اوحط درجة الشريف ان اجلسه فى مكان الادنى * ولكنهم يقولون انما يلزم ذلك لو قلنا بان ماثبت بخبر الواحد ثابت علما وعملا ونحن لانقول به بل نقول ماثبت بالكتاب قطعي موجب للعلم والعمل وماثبت بخبر الواحد موجب للعمل دون العلم حتى لايكفر جاحده كما قال ابو حنيفة رحمه الله بفرضية الوتر وفرضية الترتيب بين الفوائت فانى يلزم ماذكرتم وجوابه سيأتى فى باب العزيمة والرخصة قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى ذكرنا* اعلم ان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى مسئلة الهدم وصورتها مشهورة فقال عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر رضى الله عنهم وطئ الزوج الثانى يهدم حكم مامضى من الطلقات واحدا كان ام ثلاثة وبه قال ابراهيم وابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله وقال عمر وعلى وابى بن كعب وعمران بن الحصين وابو هريرة رضوان الله عليهم لايهدم مادون الثلاث وبه قال محمد وزفر والشافعي رحمهم الله * ومبنى المسئلة على ان الزوج الثانى اى اصابته فى الطلقات الثلاث مثبت حلا جديدا ام هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط فعند الاولين هو مثبت للحل وعند الاخرين هو غاية * تمسك الفريق الاخر بان الله تعالى جعل الزوج الثانى غاية للحرمة بقوله جل ذكره * فان طلقها* اى الطلقة الثالثة * فلا تحل له من بعد اى بعد ذلك التطليق * حتى تنكح اى تتزوج * زوجا غيره اى رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار العاقبة كتسمية العنب خمرا وكلمة حتى للغاية وضعا ولا تأثير للغاية فى اثبات مابعدها بل هى منهية فقط فاذا انتهى المغيا ثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق كما فى الايمان الموقتة ينتهى الحرمة الثابتة بها بالغاية ثم يثبت الاباحة بالسبب السابق وكما فى الصوم ينتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بعد بالاباحة الاصلية وكذا الحكم فى تحريم البيع الى قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم الى انتهاء الاحرام والظهار الموقت التكفير فكذا ههنا باصابة الزوج الثانى ينتهى الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة * ولايقال قد اضمحل الحل الاول بضده فلابد من ان يثبت حل آخر يضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحل الاول * لانا نقول نحن لاننكر ذلك ولكنه انما ثبت بالسبب الذى يثبت به الاول وهو انها من بنات آدم لابالزوج الثانى الذى هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذى ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا كمن آجر داره فخرجت المنافع عن ملكه ثم انتهت الاجارة صارت المنافع مملوكة له بملك جديد غير الاول لزوال الاول بالتمليك وعدم ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب السابق وهو ملك الدار لابانتهاء الاجارة * فمن جعل الزوج الثانى مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بالكتاب لانه لايقتضى ذلك بل يقتضى كونه غاية فقط * بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضى ان يكون الزوج الثانى غاية وكونه غاية يقتضى ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضى

ومن ذلك قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره . قال محمد والشافعي رحمهما الله قوله حتى تنكح كلمة وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية فمن جعله محدثا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بهذه الكلمة ولا بيانا لانها ظاهرة فيما وضعت له بل كان ابطالا ولكنها تكون غاية ونهاية والغاية والنهاية بمنزلة البعض لما وصف بها وبعض الشئ لاينفصل عن كله فيلغو قبل وجود الاصل

خلافه فيكون ابطالا * ولما ثبت ان الزوج الثانى غاية لم يكن له عبرة قبل الثلاث لان غاية الشئ بمنزلة البعض لذلك الشئ لتوقف صيرورتها غاية عليه توقف البعض على الكل وبعض الشئ لا ينفصل عن كله اذلو انفصل لم يبق بعضا حقيقة * فتلغو بالتاء اى الغاية قبل وجود الاصل وهو المغيا كرجل حلف لايكلم فلانا فى رجب حتى يستشير اياه فاستشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا فى حق اليمين حتى لو كلمه فى رجب قبل الاستشارة حنث لان اليمين اوجبت تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فالاستشارة وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة * ولا يقال النص متروك الظاهر لانه يقتضى ان يكون نفس التزوج غاية كما ذهب اليه سعيد بن المسيب وليس كذلك اذ الاصابة بعده شرط للحل بالاجماع وقول سعيد مردود حتى لوقضى القاضى به لا ينفذ فلا يستقيم التمسك به * لانا نقول قد زيد على النص الاصابة بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة موقتة وكون الزوج الثانى مع الاصابة غاية فكأنه قيل هذه الحرمة مغياة الى التزوج والاصابة فيصح التمسك به * فمن جعله الضمير البارز راجع الى الزوج المفهوم من الكلام الاول والتقدير كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية فيكون الزوج الثانى غاية فمن جعل الزوج *ولكننا استدرك من حيث المعنى ايضا كما ذكرنا * والهاء راجعة الى كلمة حتى والمراد الزوج او نكاحه بطريق التوسع لان حتى لايكون غاية بل الغاية مادخل عليه حتى * والتقدير فمن جعله محدثا حلا جديدا لايكون عملا بل يكون ابطالا فلا يكون الزوج محدثا حلا جديدا لكنه يكون غاية ونهاية * والنهاية تأكيد للغاية ووقع فى محله لانه فى بيان الخلاف كما مر مثله قوله (والجواب الى اخره) اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطئ للتحليل لكنهم اختلفوا فى انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورة فذهب الجمهور منهم الى انه ثابت بالسنة وذهب طائفة منهم الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة فى الوطئ فيحمل على حقيقته الا انه اسند الى المرأة ههنا باعتبار التمكين كما اسند الزنا الذى هو الوطئ الحرام اليها بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما يقال نهارك صائم وليلك قائم * ولا يصح ان يحمل على النكاح لان قوله زوجا يأبى ذلك لان المرأة لا تزوج نفسها زوجها فصار معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجا فكان ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطئ * قالوا وفيه تقليل المجاز الذى هو خلاف الاصل لانه لم يبق الا فى الاسناد فيجب اعتباره * وتمسك الجمهور بان النكاح وان كان حقيقة فى الوطئ الا انه اريد به العقد ههنا بدليل اضافته الى المرأة والنكاح المضاف الى المرأة ليس الا العقد يقال نكحت اى تزوجت وهى ناكح فى بنى فلان اى هى ذات زوج منهم كذا فى الصحاح وانما يجوز ارادة الوطئ منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطئ يتصور منه فاما المرأة فلا يجوز اضافة الوطئ اليها البتة لانه لم يسمع فى كلامهم اضافة

والجواب ان النكاح يذكر ويراد به الوطئ وهو اصله ويحتمل العقد على ما يأتى فى موضعه وقد اريد به العقد هنا بدلالة اضافته الى المرأة لانها فى فعل مباشرة العقد مثل الرجل فصحت الاضافة اليها واما فعل الوطئ فلا يضاف اليها مباشرته ابدا لانها لاتحتمل ذلك وانما ثبت الدخول بالسنة على ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبى هذا فقال صلى الله عليه وسلم اتريدين ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال النبى صلى الله عليه وسلم لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق من عسيلتك

الوطئ و النكاح الذى بمعناه الى المرأة ولوجاز ان تسمى واطئة بالتمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهى خلاف اللغة * واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من المرأة كما هو اسم للوطئ الحرام من الرجل ولهذا لا يصح نفى الزنا عنها اذا زنت كما لا يصح نفى التمكين عنها * ولئن سلمنا ان النكاح ههنا بمعنى التمكين فلا يحصل المقصود لان الحل متعلق بالوطئ الذى هو فعل الزوج ولا يلزم الوطئ من التمكين لا محالة فثبت انه ثابت بالسنة * ثم فى هذا الطريق اعمال السنة والكتاب جميعا فكان اولى مما قالوا لان فيه اعمال احدهما وفيه عمل بالحقيقة من وجه لان الوطئ انما سمى بالنكاح لمعنى الضم وفى العقد ضم كلام الى كلام شرعا * واعلم ان الشيخ انما اختار هذه الطريقة بعد كونها اولى بالاعتبار من الاولى لان كلام الفريق الاول لا يتضح الابان يجعل الوطئ مثبتا للحل ولو ثبت الوطئ بالكتاب كما ذكروا لا يحصل المقصود اذ ليس فيه دليل على المطلوب ويتأكد كلام الخصوم حينئذ * وانما ثبت الدخول بالسنة وهى ما ذكره الشيخ فى الكتاب * والمرأة هى تميمة بنت ابى عبيد القرظية * وقيل عايشة بنت عبد الرحمن بن عتيك النضيرية * ورفاعة هو ابن وهب بن عتيك ابن عمها * وقيل ابن سموأل * والزبير بفتح الزاى لا غير واتهامها له بالعنة قولها ما معه الامثل هدبة الثوب وهو نظير ما حكت امرأة عن عنين فقالت حللت منه بواد غير ذى زرع * والعسيلتان كنايتان عن العضوين لكونهما مظنتى الالتذاذ * وصغرت بالهاء لان الغالب على العسل التأنيث وان كان يذكر ايضا * ويقال انما انث لانه اريد به العسلة وهى القطعة منه كما يقال للقطعة من الذهب ذهبة * والتأكيد بالتعرض للجانبين اشارة الى انه هو المقصود فى باب التحليل * وقوله تذوقى ويذوق اشارة الى ان الشبع وهو الانزال ليس بشرط * وكذا التصغير اشارة الى ان القدر القليل كاف وراوى الحديث عايشة رضى الله عنها وكذا روى ابن عمر وانس بن مالك رضى الله عنهم من غير قصة رفاعة * وفى عامة الروايات ان ترجعى مقام ان تعودى وكلاهما واحد * وفى بعض الروايات انها جاءت بعد ذلك وقالت كان غشينى فقال عليه السلام لها كذبت فى قولك الاول فلن اصدقك فى الاخر فلبثت حتى قبض النبى عليه السلام ثم اتت ابابكر رضى الله عنه فقالت ارجع الى زوجى الاول فان زوجى الاخر قد مسنى فقال ابوبكر قد عهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لك ما قال فلا ترجعى اليه فلما قبض ابوبكر اتت عمر رضى الله عنهما فقال لها لئن اتيتنى بعد مرتك هذه لارجمنك فمنعها كذا فى التيسير قوله (وفى ذكر العود) اضافة المصدر الى المفعول اى وفى ذكر رسول الله العود وتركه لفظ الانتهاء الذى هو مدلول الكتاب بان لم يقل اتريدين ان تنتهى حرمتك اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل وذلك انه غيّى عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق يثبت العود لا محالة لان حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لانه

وفى ذكر العود دون الانتهاء اشارة الى التحليل وفى حديث اخر

لم يكن قبل ولابدله من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونها من بنات ادم الاان حكمه تخلف باعتراض الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال ثبت الحل بالسبب السابق فاما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعد الاصابة فيكون حادثا به * وعبارة بعض الشروح ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون فعل الزوج الثاني مثبتا للحل الذى عدم لانه حدث بعده وهو معنى ماقال شمس الائمة رحمه الله في اشتراط الوطئ للعود اشارة الى السبب الموجب للحل قوله (لعن الله المحلل والمحلل له) سماه محللا والمحلل حقيقة من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة والمبيض من يثبت البياض فيثبت له هذه الصفة بعبارة النص كذا قيل * والاوجه انه اشارة ايضا لان الكلام لم يسق له بل لاثبات اللعن الا ان هذه اشارة ظاهرة والاولى غامضة * والحاق اللعن به لايمنع الاستدلال لان ذلك ليس للتحليل بل لشرط فاسد الحقه بالنكاح وهو ذكر الشرط الفاسد ان تزوجها بشرط التحليل اولقصده تغيير المشروع ان لم يشرط لانه مشروع للتناسل والبقاء وهو انما قصد غيره ويدل عليه قوله عليه السلام ان الله لايحب كل ذواق مطلاق * واما الحاق اللعن بالمحلل له فلانه مسبب لمثل هذا النكاح والمسبب شريك المباشر في الاثم والثواب * والاشبه ان الغرض من اللعن اظهار خساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل له بمباشرة ماينفر عنه الطباع من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها واستمتاعه بها لاحقيقة اللعن اذ هو الاليق بكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في حق امته لانه عليه السلام مابعث لعانا ويدل عليه قوله عليه السلام الاانبئكم بالتيس المستعار وعلى هذا قوله عليه السلام لعن الله السارق يسرق البيضة فيقطع يده ثم هذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لما لم يكن مخالفا للكتاب ولم يلزم منه نسخه يجب العمل به وذلك لان الكتاب اثبت كون الزوج الثاني غاية ولم ينف كونه مثبتا للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا اذ لامنافاة بين كونه غاية وبين كونه مثبتا للحل لان انتهاء الشي كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده كما في قوله تعالى *ولا جنبا الاعابرى سبيل حتى تغتسلوا* فالاغتسال مثبت للطهارة ومنه للجنابة لانه لما ثبتت الطهارة لم تبق الجنابة وكما في قوله تعالى حتى تستأنسوا اى تستأذنوا والاستيذان منه لحرمة الدخول باثبات الحل ابتداء والحديث اثبت كونه مثبتا للحل فيجب العمل به ولما ثبت الحل لما ذكرنا لم يزل الاثلاث تطليقات كالحل الاول (فان قيل) المثبت للحل رافع للحرمة ضرورة والرافع للشئ لايكون غاية له كالطلاق للنكاح (قلنا) مارفع الشئ قصدا فهو قاطع له ولايطلق عليه اسم الغاية كالطلاق فاما مايثبت حكما آخر من ضرورة ثبوته انتفاء الثابت لتضاد بينهما فهو غاية لما كان ثابتا لما ذكرنا ان الشئ ينتهى بضده كالليل بالنهار وعكسه ومسئلتنا من هذا القبيل (فان قيل) سلمنا انه مثبت للحل ولكنه يقتضى عدم الحل لان اثبات الثابت محال الاترى انه لوتزوج منكوحته

لعن الله المحلل و المحلل له

لم ينعقد لان الحل ثابت فلا يملك اثباته ثانيا وههنا الحل ثابت بكماله غير منتقص لان زواله معلق بالثلاث فقبله لا يثبت شئ من الحكم لان اجزاء الحكم لا تتوزع على اجزاء الشرط والعلة قلنا السبب اذا وجد وامكن اظهار فائدته لابد من اعتباره وقد وجد السبب وفي اعتباره فائدة وهي ان لا تحرم عليه الا بثلاث تطليقات مستقبلات فيجب اعتباره كاليمين بعد اليمين والظهار بعد الظهار منعقد وان تم المنع عن الفعل باليمين الاولى والحرمة بالظهار الاول لان في الانعقاد فائدة وهي تكرر التكفير وكذا اذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الربح او ضم ماله الى مال الغير فاشتراهما يصح لانه يفيد ملك التصرف او جواز العقد في مال الغير ﴿ فان قيل ﴾ فعلى هذا وجب ان يملك اربعا او خمسا من التطليقات ثلثا بهذا الحادث وواحدة او ثنتين بالاول ﴿ قلنا ﴾ اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من الفائدة اقتضى انتفاء الاول اذ لم يبق فيه فائدة فينتفي به اقتضاء كما اذا عقدا البيع بالف ثم جدداه بانقص او اكثر يصح الثاني وينفسخ الاول اقتضاء * او يقال لما عرفنا الثلاث محرما والمحلل بالنص حكمنا بتاثيره في الحلين فيرفعهما جميعا الاول بالطلقة او الطلقتين لتمام علة زوال الاول والثاني بالباقي كما قلنا في تداخل العدتين وهو مشهور قوله (فثبت الدخول زيادة) اي على النص وانما تركه لكونه مفهوما * بخبر مشهور وهو حديث امرأة رفاعة * يحتمل * الضمير راجع الى المفهوم من قوله زيادة وهو النص * وما ثبت اي لم يثبت الدخول * بدليله وهو الحديث الا بصفة التحليل * وثبت شرط الدخول به اي بالحديث * بالاجماع فان المتقدمين اتفقوا على انه ثابت بالحديث واثباته بالكتاب تخريج بعض المتأخرين * ومن صفته اي صفة الدخول التحليل * ويجوز ان يكون الواو في قوله وثبت وقوله ومن صفته للحال اي والحال ان الدخول ثبت بالحديث موصوفا بصفة التحليل * وانتم ابطلتم هذا الوصف وهو التحليل * عن دليله وهو الحديث حيث قلتم باشتراط الدخول وانكرتم صفة التحليل * عملا اي لاجل العمل بما هو ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم فكان الطعن عائدا عليكم * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله متى نظرت الى السنة كان الامر ما قاله ابو حنيفة رحمه الله ومتى نظرت الى موجب نص الآية اشكل وانه اولى الامرين قولا بظاهر كلمة حتى ومسئلة اختلف فيها كبار الصحابة رضي الله عنهم يصعب الخروج عنها والله التوفيق قوله (ومن ذلك) اي ومن الخاص الذي مر ذكره قوله تعالى * الطلاق مرتان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة * ولم يرد بالمرتين التثنية ولكن التكرير كقوله تعالى * فارجع البصر كرتين * اي كرة بعد كرة ونحوه قولهم لبيك وسعديك وحنانيك * وقوله جل ذكره * فامساك بمعروف او تسريح باحسان * تخيير لهم بعد ان علمهم كيف يطلقون بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بمواجبهن وبين ان يسرحوهن السراح الجميل الذي علمهم * وقيل معناه الطلاق الرجعي مرتان لانه لا رجعة بعد الثلاث فيكون

فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور يحتمل الزيادة بمثله وما ثبت الدخول بدليله الا بصفة التحليل وثبت شرط الدخول به بالاجماع ومن صفته التحليل وانتم ابطلتم هذا الوصف عن دليله عملا بما هو ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم اعني الدخول باصله ووصفه جميعا ومن ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان الاية

المراد بالمرتين حقيقة التثنية والى هذا الوجه مال المصنف * ويدل عليه قوله تعالى * فامساك بمعروف* اى رجعة برغبة لاعلى قصد اضرار اوتسريح باحسان بان لايراجعها حتى تبين بالعدة او بان لايراجعها مراجعة يريد بها تطويل العدة عليها واضرارها * وقيل بان تطلقها الثالثة فى الطهر الثالث * و قوله تعالى *فان خفتم* اى علمتم اوظننتم و هو خطاب للحكام * ان لايقيما اى الزوجان * حدود الله اى حقوق الزوجية بما يحدث من نشوزها اونشوزهما فلاجناح عليهما اى لااثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها اى لايكون دفعها اسرافا واخذه ظلما * هذا تفسير الاية * ثم اعلم بان الخلع طلاق عندنا وهو مذهب عامة الصحابة واكثر الفقهاء رضى الله عنهم وقال الشافعى رحمه الله فى قوله القديم هو فسخ وهو قول ابن عمر وابن عباس واحدى الروايتين عن عثمان رضى الله عنهم * وفائدة الخلاف تظهر فى انتقاص عدد الثلاث به تمسك الشافعى بانه عقد محتمل للفسخ فانه يفسخ بخيار عدم الكفاءة وخيار العتق وخيار البلوغ عندكم فينفسخ بالتراضى وذلك بالخلع قياسا على البيع فالشيخ رحمه الله تمسك فى اثبات كونه طلاقا بالنص على ماذكره فى الكتاب قوله (ذكر الطلاق مرة) يعنى بقوله عز اسمه *والمطلقات يتربصن* وذكر مرتين بهذه الاية * واعقبهما الضمير البارز راجع الى المرة والمرتين لاالى المرتين فحسب اى اعقب المرة باثبات الرجعة بقوله وبعولتهن والمرتين بقوله فامساك بمعروف ليعلم ان الرجعة مشروعة بعد تطليقتين كما هى مشروعة بعد تطليقة كذا قيل *والاظهر ان مراده من الذكر مرة ومرتين الذكر فى هذه الاية لاغير اذ السوق يدل عليه لانه فى بيان قوله تعالى* الطلاق مرتان* ودلالته على ان الخلع طلاق لا فى بيان قوله عز ذكره *والمطلقات يتربصن* اذلاحاجة له الى التمسك به* وانما يحسن ذلك التفسير لو قال ومن ذلك قوله تعالى *والمطلقات يتربصن* وقوله الطلاق مرتان الله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين ولم يقل كذلك * ويدل على ماذكرنا بيان وجه التمسك ايضا * والغرض من ضم المرة الى المرتين مع ان المقصود يتم بدونه الاشارة الى ان التثنية وان كانت مقصودة كما ذكرنا فالتفريق فيها مقصود ايضا حتى لايحل ارسال التطليقتين لانه تعالى قال مرتان وارسالهما جمعا لايسمى مرتين كمن اعطى فقيرا درهمين لايقال اعطاه مرتين الا ان يفرّق فعلى ماذكرنا يكون معنى قوله ومرتين اى مع الاولى لابدونها كما يقال نصحتك مرة ومرتين فلم تسمع واتيت بابك مرة ومرتين فما صادفتك ويراد مع الاولى لا انه نصح ثلاث مرات واتاه ثلاث مرات * ويجوز ان يكون الضمير فى واعقبهما راجعا الى المرة والمرتين كما ذكرنا وان يكون راجعا الى المرتين فحسب وعلى التقديرين اثبات الرجعة بقوله فامساك بمعروف لاغير فافهم قوله (فانما بدأ) بيان وجه التمسك اى بدأ الله تعالى فى اول الآية بذكر فعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء *وبحث الافراد اى افراد المرأة بالذكر تخصيصها بالافتداء

فالله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين واعقبهما باثبات الرجعة ثم اعقب ذلك بالخلع بقوله تعالى فان خفتم ان لايقيما حدود الله فلاجناح عليهما فيما افتدت به فانما بدأ بفعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء وتحت الافراد تخصيص المرأة به وتقرير فعل الزوج على ماسبق فاثبات فعل الفسخ من الزوج بطريق الخلع لايكون عملا به بل يكون رفعا

اى لايكون الافتداء الا من جانبها لانها هى المحتاجة الى الخلاص ويصير تقدير الكلام فلا جناح عليهما فيما اختصت هى به وهو الافتداء * وفيه اى فى الافراد تقرير فعل الزوج على الوصف الذى سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما فى قوله ان لايقيما ثم خص جانبها مع انها لاتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعله هو الذى سبق فى اول الآية وهو الطلاق ومثل هذا البيان فى حكم المنطوق كما فى قوله عز اسمه * وورثه ابواه فلامه الثلث * فصار كانه صرح بان فعله فى الخلع طلاق * فمن جعل فعله فى الخلع فسخا لايكون ذلك عملا بهذا الخاص المنطوق حكما وهو الطلاق بل يكون رفعا (فان قيل) ذكر فى اول الآية الطلاق لا فعل الزوج صريحا فيثبت بالبيان السكوتى هذا القدر ويصير فى التقدير كانه قيل فان خفتم ان لايقيما حدود الله ولايطلقها مجانا فلا جناح عليهما فيما افتدت به لتحصيل الطلاق فيكون الاية بيان الطلاق على مال لابيان الخلع وكلا منا فى الخلع (قلنا) بل هى بيان الخلع بدليل سبب النزول فانها نزلت فى جميلة بنت عبدالله بن ابى كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وكان يحبها فتخاصما الى النبى صلى الله عليه وسلم وطلبت التفريق فقال ثابت قد اعطيتها حديقة فلترد على فقال عليه السلام اتردين عليه حديقته وتملكين فقالت نعم وازيده فقال عليه السلام لابل حديقته فقط ثم قال ياثابت خذ منها مااعطيتها وخل سبيلها ففعل فكان اول خلع فى الاسلام (فان قيل) لوكان الخلع طلاقا صارت التطليقات اربعا فى سياق الآية (قلنا) المراد بقوله تعالى الطلاق مرتان بيان الشرعية لابيان الوقوع بدليل انه تعالى ذكر الطلاق فى مواضع ولايقتضى ذلك ان يكون الطلاق متعددا بتعدد الذكر فكذلك ههنا كذا ذكر فى بعض الشروح واما قول الشافعى انه يحتمل الفسخ فغير مسلم فان النكاح بعد تمامه لايقبل الفسخ الا يرى انه لاينفسخ بالهلاك قبل التسليم وان الملك الثابت به ضرورى لايظهر الا فى حق الاستيفاء اما الفسخ بعدم الكفاءة ففسخ قبل التمام فكان فى معنى الامتناع من الاتمام وكذلك فى خيار العتق والبلوغ فاما الخلع فانما يقع بعد تمام العقد والنكاح فلا يمكن ان يجعل فسخا فيجعل قطعا للنكاح فى الحال فيكون طلاقا قوله (ومن ذلك قوله تعالى) فان طلقها الاية الصريح يلحق البائن عندنا وعند الشافعى لايلحقه وانما يتحقق الخلاف فى المختلعة والمطلقة على مال اذلا بينونة فيما سواهما عنده هكذا سمعت من الثقات واليه يشير لفظ التهذيب فقد ذكر فيه اذا طلق امرأته طلاقا رجعيا ثم طلقها فى العدة يقع لان احكام النكاح باقية وان حرم الوطئ اما المختلعة اذا طلقها زوجها فى العدة فلا يلحقها لانها صارت اجنبية منه بالخلع * ورأيت فى بعض الشروح ان عند الشافعى يقع الطلاق بعد الطلاق على مال فلو صح هذا لم يبق الخلاف الا فى المختلعة وماذكرته اولا اصح * قال لان الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده كما بعد انقضاء العدة * واستدل الشيخ بالاية

و من ذلك قوله تعالى بعد هذا فان طلقها فلا تحل له من بعد والفاء حرف خاص لمعنى مخصوص وهو الوصل و التعقيب وانما وصل الطلاق بالافتداء بالمال فاوجب صحته بعد الخلع فمن وصله بالرجعى وابطل وقوعه بعد الخلع لم يكن عملا به ولا بيانا

فقال وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع بحرف الفاء وهو للوصل والتعقيب فيكون هذا تنصيصا على صحة ايقاع الطلقة الثالثة بعد الخلع متصلا به وصار معنى الاية فان طلقها بعد الخلع * فمن وصله اى الطلاق او قوله فان طلقها بالرجعى يعنى باول الاية لايكون وصله عملا بالفاء ولابيانا * واعلم ان ماذكره الشيخ مشكل فانه ذكر فى شرح التأويلات هذه الاية رجعت الى الاية الاولى وهى قوله الطلاق مرتان اى فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى * وذكر فى الكشاف فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار فى قوله الطلاق مرتان واستوفى نصابه او فان طلقها مرة ثالثة بعد المرتين فوصلاه بالاية الاولى وكذا فى عامة التفاسير * ثم المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كانت شرعيتها ثابتة بقوله تعالى او تسريح باحسان على ماروى ابورزين العقيلى رضى الله عنه ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان او بيان الشرعية كما ذهب اليه اكثر اهل التأويل وعلى الوجهين يجب وصله باول الاية لا بالخلع فلا يبقى التمسك به فى المسئلة كيف والترتيب فى الذكر لايوجب الترتيب فى الحكم والمشروعية لانه لو وجب ذلك لما تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع عملا بالفاء وانها ثابتة بالاجماع وكذا الخلع متصور ومشروع قبل الطلقتين فعرفنا ان موجب حرف الفاء ساقط وانها لمطلق العطف ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب حرف الفاء لصار عدد الطلاق اربعا لانه يصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتبا على الطلقتين وذلك خلاف النص والاجماع * واجاب الامام البرغرى فى طريقته عن هذا بان بيان الطلقة الثالثة فى قوله فان طلقها فلا تحل لا فى قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلقتين المذكورتين فى اول الاية لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت فى الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اكثر من الثلاث ويبقى النص حجة من الوجه الذى ذكرنا والى هذا اشار القاضى الامام فى الاسرار ايضا الا انه مع بعده عن سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين لايستقيم ههنا لانا لو حملناه على هذا الوجه لم يبق حجة فى المسئلة الاولى وقد بينا فى تلك المسئلة ان المراد منه الخلع لا الطلاق على مال بدليل سبب النزول فاذا كان الاولى ان تمسك فى المسئلة بما رواه ابوسعيد الخدرى رضى الله عنه وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت فى العدة وبالمعانى الفقهية المذكورة فى المبسوط وغيره قوله (قوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم اى سوى هؤلاء المحرمات ان تبتغوا مفعول له بمعنى بين لكم مايحل مما يحرم ارادة ان يكون ابتغاؤكم باموالكم * ويجوز ان يكون ان تبتغوا بدلا مما وراء ذلكم * والاموال المهور * محصنين فى حال كونكم ناكحين غير زانين لئلا تضيعوا اموالكم وتفقروا

ومن ذلك قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين فانما احل الابتغاء بالمال والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب والطلب بالعقد يقع فمن جوز تراخى البدل عن الطلب الصحيح الى المطلوب وهو فعل الوطئ كان ذلك منه ابطالا فبطل به مذهب الخصم

انفسكم فيما لايحل لكم فتخسروا دنياكم ودينكم * ومفعول ان تبتغوا مقدروهو النساء * فالله تعالى احل الابتغاء اى الطلب بالمال والباء للالصاق فيقتضى ان يكون الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد يقع لا بالاجارة والمتعة وغيرهما لقوله تعالى * غير مسافحين * فيجب المال عند العقد اما تسمية واما وجوبا بايجاب الشرع * وقوله عن الطلب الصحيح احتراز عن النكاح الفاسد لانه لايجب فيه المهر بنفس العقد بالاجماع بل بتراخى الى الوطئ قوله (فى المفوضة) بكسر الواو وبفتحها * واعلم ان التفويض هو التزويج بلا مهر وهو عنده صحيح وفاسد فالصحيح هو ان تأذن المرأة المالكة لامرها ثيبا كانت او بكرا لوليها ان يزوجها بلا مهر اوتقول زوجنى ولاتذكر المهر فتزوجها وليها ويقول زوجتكها بلا مهر اويسكت عن ذكر المهر او السيد يزوج امته بلا مهر اويسكت عن ذكره فيصح النكاح ولايجب المهر بالعقد على الصحيح من المذهب * ولو دخل بها وجب لها مهر المثل ولها مطالبته بالفرض ولو طلقها قبل المسيس والفرض لامهر لها * والفاسد هو ان يزوج الاب الصغيرة او المجنونة مفوضة او الاب زوّج البكر البالغة دون رضاها مفوضة ففى انعقاد النكاح قولان اصحهما يصح ويجب مهر المثل بالعقد كذا فى التهذيب للامام محيى السنة رحمه الله * ثم فى التفويض الصحيح يجوز ان تسمى المرأة المالكة لامرها مفوضة بكسر الواو لانها فوضت اى اذنت فى التزويج بلا مهر ومفوضة بفتحها لان وليها فوضها اى زوجها بلا مهر والامة المزوجة بلا مهر لاتسمى الا مفوضة بالفتح فهذا معنى فتح الواو وكسرها * فاما ماذكر فى بعض الشروح ان المفوضة بالكسر هى التى زوجت نفسها بغير مهر وبالفتح هى الصغيرة التى زوجها وليها بلا مهر فغير صحيح لان نكاح الاولى فاسد عنده لعدم الولى فلا يكون من باب التفويض وفى نكاح الثانية يجب المهر بالعقد كما ذكرنا فلا يتأتى الخلاف * وذكر فى الطريقة المنسوبة الى الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله ان التمسك بهذه الاية من اصحابنا لايستقيم فى المفوضة لان فيه دليلا على كونه مشروعا بمال وليس فيه نفى كونه مشروعا بلا مال بل هو مسكوت عنه موقوف الى قيام الدليل وقد قام الدليل على كونه مشروعا بلا عوض وهو قوله تعالى * فانكحوا ماطاب لكم وانكحوا الايامى منكم * فانه باطلاقه يدل على ماذكرنا والمطلق يجرى على اطلاقه والمقيد على تقييده * قلت المطلق يحمل على المقيد فى الحكم الواحد فى الحادثة الواحدة بالاتفاق كما فى كفارة اليمين وههنا كذلك فيجب حمل المطلق على المقيد بالمال الا ترى انه شرط فيه الاشهاد مع ان اطلاقه لايدل عليه فكذا يشترط المال (قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم) اى قد علم الله مايجب فرضه على المؤمنين فى الازواج والاماء كذا فى الكشاف وقيل النفقة والكسوة والمهر * وفى التيسير اى ما اوجبنا من المهور فى امتك فى ازواجهم ومن العوض فى امائهم واحللنا لك الواهبة نفسها من غير مهر واطلقنا لك الاصطفاء من الغنيمة ماشئت * فعلى هذا القول استدل الشيخ فى تقدير المهر فقال الفرض

فى مسئلة المفوضة ومثله قوله تعالى قد علمنا مافرضنا عليهم فى ازواجهم والفرض لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التقدير فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا وكذلك الكناية فى قوله تعالى مافرضنا لفظ خاص يراد به نفس المتكلم

لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو التقدير فيقتضى ان يكون المهر مقدرا بحيث لايجوز النقصان عنه الاانه فى تعيين المقدار مجمل فالحق السنة بيانا به وهى ماروى جابر بن عبدالله رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لايزوج النساء الاالاولياء ولايزوجن الا من الاكفاء ولامهر اقل من عشرة فصارت العشرة تقديرا لازما فمن لم يجعله مقدرا كان مبطلاله لاعاملابه * ولكن للخصم ان يقول لااسلم ان الفرض خاص فى المعنى الذى ذكرت بل الفرض الحز فى الشئ ومنه قيل فرض القوس للحز الذى يقع فيه الوتر * والمفرض للحديدة التى يحز بها * والفريض للسهم المفروض الذى فرض فوقه وفرضة النهر ثلمته التى منها يستقى * والفرض الايجاب ايضا وهو مشهور * والفرض البيان ايضا قال تعالى *سورة انزلناها * وفرضناها اى بيناها فى قول غير واحد من المفسرين * وقال * قدفرض الله لكم فيما فرض الله له * اى بين فى قول جماعة * والفرض التقدير كماذكرت فيكون مشتركا لاخاصا * اوهو خاص فى القطع حقيقة فيه على ماقال صاحب الكشاف فى اول سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الواجب مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازاً فيهما ثم على التقديرين حمله على معنى الايجاب ههنا بقرينة وماملكت ايمانهم اولى من حمله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم فى حق الاماء كما يستقيم فى حق الازواج لان مابه قوامهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوبه ووجوب المهر للازواج عليهم ولهذا فسره عامة اهل التأويل بالايجاب ههنا فامامعنى التقدير فلايستقيم فى حق الاماء لانه لم يقدر على الموالى للاماء شئ ويدل ايضا على ان الايجاب هو المراد ههنا كلمة على فانها صلة الايجاب لاصلة التقدير يقال فرض عليه اى اوجب ولايقال فرض عليه بمعنى قدر فاذا ثبت ان حمله على الايجاب اولى لايكون ترك القول بالتقدير فى المهر ابطالا قوله (فدل ذلك) اى مجموع قوله فرضنا على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب بالاضافة الى ذاته * والتقدير بلفظ الفرض وان تقدير العبد امتثال به * قيل معناه ان مهور النساء مقدرة معلومة عندالله تعالى ولكنها غيب عنا فباصطلاح الزوجين على مقدر يظهر ذلك المقدر المعلوم لانهم يقدرون ماليس بمقدور اعتبر هذا بقيم الاشياء فانها مقدرة معلومة عند الله تعالى ثم تظهر بتقويم المقومين ونظيره كفارة اليمين فان الواجب فى حق كل احد معلوم عند الله تعالى مستور عنا ويظهر فى ضمن الفعل ولكن فيه بعد لان الغرض اثبات تقدير المهر وانه معلوم قبل الفعل ليتحقق الامتثال كتقدير نصاب السرقة وماذكروه لايفيد هذا الغرض ويلزم منه انهما لو اصطلحا على الخمسة يكون ذلك اظهارا للقدر ايضا كما لو اصطلحا على العشرين * والذى يخطر ببالى ان هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لوكان المهر مقدرا بماذكرتم ينبغى ان لايجوز الزيادة عليه كما لايجوز النقصان عنه اعتبارا باعداد الركعات ولماجازت الزيادة جاز النقصان ايضا فلايكون المهر مقدرا * فاجاب بانه من المقادير التى تمنع النقصان دون الزيادة كمقادير الزكوات

فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب والتقدير وان تقدير العبد امتثال به فمن جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك فى المهر والتقدير فيه كان ابطالا لموجب هذا اللفظ الخاص لاعملا به ولابيانا له لانه بين

الا يرى انه تعرض لجانب القلة بالنفي فقال لا مهر اقل من عشرة دون الكثرة اذلم يقل ولا اكثر منها فيكون التزام الاكثر امتثالا بهذا التقدير لامحالة كالتزام الزيادة فى الزكوة بخلاف جانب النقصان لانه ترك للامتثال به فلا يجوز فهذا معنى قوله وان تقدير العبد امتثال به اى بتقدير الشرع * فمن جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك فى المهر اى اثبات المهر وتركه كما جعله مالك وعلى بن ابى هريرة من اصحاب الشافعى حيث قالا ان شاء اوجب المهر فى العقد اوسكت فيجب المهر ويصح العقد وان شاء نفاه فيصح نفيه ايضا ويؤثر فى فساد العقد كنفى الثمن عن البيع يصح ويفسد البيع * والتقدير فيه اى فى المهر كما جعله الشافعى حيث قال ايجاب اصله بالعقد وبيان مقداره مفوض الى رأى الزوجين كان ابطالا * ويجوز ان يكون التقدير منصوبا عطفا على الاختيار وان يكون مجرورا عطفا على الايجاب اى من جعل الى العبد اختيار الايجاب واختيار التقدير قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص المذكور قوله تعالى * والسارق والسارقة الاية * رفعهما على الابتداء والخبر محذوف كانه قيل وفيما فرض عليكم السارق والسارقة اى حكمهما او الخبر فاقطعوا ايديهما ودخول الفاء لتضمنهما معنى الشرط * ايديهما يديهما ونحوه فقد صغت قلوبكما اكتفى بتثنية المضاف اليه عن تثنية المضاف * واريد باليدين اليمينان بدليل قرأة عبدالله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم جزاء ونكالا * مفعول لهما كذا فى الكشاف * وذكر فى التيسير انما جمع الايدى لان السارق اسم جنس وكذا السارقة واريد بهما الجمع فلذلك قال الايدى لانها افراد مضافة الى الجمع وقال ايديهما على التثنية ولم يقل ايديهم لظاهر اللفظ وهذا جمع بين اعتبار اللفظ واعتبار المعنى فى كلام واحد وهو شايع لغة كالجمع بين تذكير المعنى وتأنيث اللفظ * وفى عين المعانى وقرأ ابن عباس والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهما والصواب ايمانهم الا انه اراد ايمان اثنين منهم والعضوان يجمع من اثنين لانهما اثنان من اثنين * واعلم بان عندنا حكم السرقة قطع ينفى الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن كما لو اتلف خمرا وهو ظاهر المذهب * وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يضمن اذا استهلكه وقال الشافعى رحمة الله عليه القطع لا ينفى ضمان العين عنه بل العين فى حق الضمان كما لو لم يكن قطع وكذا الحكم فى السرقة الكبرى وحد الزنا قال لان الله تعالى امر بالقطع بقوله فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على انتفاء الضمان وانقطاع العصمة اصلا ولا هو من ضروراته ايضا لانهما مختلفان * اسما وهو ظاهر ومقصودا لان احدهما شرع جبرا للمحل والآخر شرع زاجرا بطريق العقوبة ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة * وسببا لان سبب احدهما الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على حق العبد واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الاخر العبد واذا

ومن ذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا وقال الشافعى رحمه الله القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فانى يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد وقعتم فى الذى ابيتم

اختلفا من كل وجه لا يقتضي ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفاءه وقد دل الدليل على ثبوته وهو العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى * وجزاء سيئة سيئة مثلها * وكقوله عز اسمه * فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم * وكقوله عليه السلام * على اليد مااخذت حتى ترد * فيجب القول به فمن قال بان القطع يوجب انتفاء الضمان وابطال العصمة لايكون هذا عملا بهذا اللفظ الخاص بل يكون زيادة عليه بالرأى او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام * لاغرم على سارق بعدما قطعت يمينه * وقد ابيتم ذلك وفيه ترك العمل بالعمومات الموجبة للضمان ايضا وقوله * انى بمعنى كيف وهو استفهام بمعنى النفي اى لايكون ابطال عصمة المال عملا به ﴿ والجواب ان ذلك اى ابطال العصمة ثبت بنص يشير الى ابطالها * مقرون بقوله والسارق والسارقة وقد يجوز ان يتغير النص بدليل يقترن به كقولك انت حر نص في اثبات الحرية فاذا اتصل به الاستثناء او الشرط تغير موجبه فكذلك ههنا غيرنا هذا النص الذي لم يوجب سقوط عصمة المحل وهو قوله تعالى * فاقطعوا ايديهما * بدليل زائد اقترن به وهو قوله جزاء * وفي قوله مقرون به اشارة الى نوع من التشنيع على الخصم وهو انه غفل عن الدليل القطعي المتصل بهذا الكلام من غير فصل ولم يطلع على اشارته ثم طعن من غير روية فيكون الطعن عائدا عليه * ثم بيان اشارته الى ماذكرنا ان الجزاء قد اطلق ههنا والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به مايجب حقا لله تعالى بمقابلة افعال العباد فتبين به ان وجوب القطع حق الله تعالى على الخلوص ولهذا لم يتقيد بالمثل ومايجب حقا للعبد يتقيد به مالا كان او عقوبة كالغصب والقصاص ولهذا لايملك المسروق منه الخصومة بدعوى الحد واثباته ولا يملك العفو بعد الوجوب ولا يورث عنه ومايجب لله تعالى على الخلوص انما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء وفاقا وذلك بان يثبت الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لحق العبد لانه يصير حراما لغيره مباحا في ذاته بالاباحة الاصلية ومثل هذه الحرمة لايوجب الجزاء لله تعالى كشرب عصير الغير والوطئ في حالة الحيض * ثم ان الله تعالى جعل هذا المال قبل السرقة محترما لحق العبد على الخلوص ولم يستبق لذاته حقا حتى صح بذل العبد واباحته ويجب الضمان له باتلاف ولايجب لله تعالى ضمان ثم اوجب الجزاء وهو القطع بسرقته حقا لنفسه خالصا فعرفنا ضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لذاته وهي حرمة واحدة لاتبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر وصار محترما حقا لله تعالى لايبقى حقا للعبد وكالارض تتخذ مسجدا وصارت لله تعالى لايبقى للعبد وكما لايبقى للبائع اذا ثبت للمشترى بالبيع فهذا معنى قول الشيخ ومن ضرورته تحويل العصمة اليه * وظهر من هذا ان معنى قوله ابطال العصمة ابطالها على العبد بنقلها الى الله تعالى لا ابطالها مطلقا ﴿ فان قيل ﴾ لانسلم ان الحرمة واحدة بل المال محترم لحق الله تعالى لوجود النهي فيجب القطع ومحترم ايضا لحق العبد

والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو قوله تعالى جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وان يجب حقا لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه ومن ضرورته تحول العصمة اليه ولان الجزاء يدل على كمال المشروع لما شرع له مأخوذ من جزى اى قضى وجزاء بالهمزة اى كفى وكماله يستدعى كمال الجناية ولا كمال مع قيام حق العبد في العصمة لانه يكون حراما لمعنى يكون في غيره

كما كان لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم اوالاحرام وشرب خمرالذمى عندكم وكوجوب الدية مع الكفارة (قلنا) بل الحرمة واحدة لانالانجدالقطع يجب الابمال محترم حقا للعبد وقداوجب الله تعالى القطع به لنفسه تحقيقا لصيانته على العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد يضاف وجوب الضمان اليه بخلاف جزاء الصيدلانه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية على الاحرام اوالحرم بدليل انه يجب في الصيد الذى ليس بمملوك واذا لم يصر حقه مقضيا به وجب الضمان * وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى لالحق العبد فانها تجب في قتل المسلم الذى لم يهاجر الينا وان لم يكن حقه مضمونابالدية * وكذلك شرب خمر الذمى لان الحد بشربها لم يجب لحق العبد فانه لوشرب خمر نفسه يجب الحد ايضا واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان * ثم استدل الشيخ رحمه الله بوجه آخر فقال ولان الجزاء يدل يعنى لغة* على كمال المشروع وهو القطع في مسئلتنا مثلا * لماشرع له وهو السرقة اوالزجر * والضمير المستكن راجع الى المشروع والبارزالى ما * يعنى تسمية الشئ جزاء يدل على انه كامل وتام في المقصود الذى شرع له لانه ماخوذ من جزى بالياء اى قضى والقضاء الاحكام والاتمام قال * وعليهما مسرودتان قضاهما * داود اوصنع السوابغ تبع * اى احكمهما واتمهما كذاقيل * فعلى هذا اصله جزاى بالياء الاانها قلبت همزة لوقوعها بعدالالف كالقضاء اصله قضاى * وجزء بالهمز اى كفى والشئ انمايكون كافيا اذا كان تاما وكاملا فعلى هذا يكون الهمزة اصلية والاول اظهر لانه مصدر جزى يجزى يقال جزيته بما صنع جزاء فاما كونه مهموزا فما وجدته في كتب اللغة التى عندى ولعل الشيخ وقف عليه * واذا دل لفظ الجزاء على الكمال لغة استدعى كمال الجناية لان كمال الشئ باعتبار كمال سببه وذلك بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لايكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط الحد فلايجب معها الحد كما لايجب بالغصب * والفرق بين النكتتين ان الاولى استدلال باطلاق لفظ الجزاء والثانية استدلال بمعناه اللغوى وحاصلهما يرجع الى معنى واحد وهو الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية لان الاطلاق يدل على الكمال ايضا * واستدل شمس الائمة رحمه الله في المبسوط بوجه آخر فقال في لفظ الجزاء اشارة الى الكمال فلواوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع موجب الفعل فكان نسخا لما هو ثابت بالنص قوله (ولايلزم ان الملك لايبطل)جواب سؤال وهو ان يقال الملك شرط لانعقاد السرقة موجبة للقطع كالعصمة ولهذا لايقطع النباش عندكم باعتبار شبهة في الملك ثم لم يقتض وجوب القطع نقل الملك الى الله تعالى بل بقي للعبد كما كان حتى يثبت له ولاية الاسترداد ان كان قائما بعينه فكذلك لايقتضى نقل العصمة حتى يثبت له ولاية

ولا يلزم ان الملك لا يبطل لان محل الجناية العصمة وهي الحفظ ولا عصمة الا بكونه مملوكا

التضمين ان كان هالكا * فاجاب وقال اشتراط الملك ليس بعينه وانما هو لتحقيق العصمة التى هى محل الجناية وذلك لان القطع لم يجب جزاء على الجناية على المحل بوصف كونه مملوكا بل بكونه معصوما متقوما الا ان العصمة لايتحقق بدون الملك لان ماليس بمملوك للعبد ليس بمعصوم فثبت ان اشتراطه لتحقيق العصمة لالذاته فلايلزم من انتقال العصمة انتقاله لان الضرورة وهى تحقق الجناية الكاملة قداندفعت به وذلك كالعصير اذا تخمر بقى الملك لصاحبها وان انتقلت عصمتها الى الله تعالى وكالشاة اذا ماتت بقى ملك صاحبها فى الجلد وان صارت محرمة العين حقالله تعالى قوله (قوله فامابعين المالك فشرط) جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال لما كان الملك شرطا لغيره والاصل هو العصمة فى تحقق الجناية وقد انتقلت الى الله تعالى حتى صار كالخمر على ماقلتم ينبغى ان لايشترط فيه دعوى المالك ويثبت بالبينة من غير دعوى كالزنا وشرب الخمر وسائر محارم الله تعالى * فقال تعين المالك ليس بشرط لعينه ايضا بل ليظهر السبب بخصومته عند الامام فان السرقة هى الجناية على مال الغير ولايتصور الجناية موجبة للحد الابذلك المحل وهو المال المتقوم المحرز ومال الغير لايثبت الابخصومة الغير واثباته فكانت الدعوى شرطا لاثبات محل الجناية لاغير كذا فى الاسرار ولهذا لو وجد الخصم بلاملك كان كافيا عندنا كالمكاتب ومتولى الوقف والغاصب والمستعير والمستودع والعبد المستغرق بالدين والمضارب والمرتهن * ووجه آخر لتقرير الجواب وهو ان يقال انما لايبطل الملك لان محل الجناية العصمة ولاعصمة الابكون المسروق مملوكا للعبد لان ماهو ملك الله تعالى خالصا لايوصف بالعصمة بل يوصف بالاباحة فلو فدا بانتقال الملك اليه لبطلت العصمة اصلا وفى بطلانها بطلان الجناية والمقصود من النقل تحقيقها لابطالها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة * وقوله ولذلك تحولت العصمة دون الملك متصل باول الكلام ومعناه على التقرير الاول فلكون العصمة محل الجناية دون الملك انتقلت العصمة دون الملك وعلى التقرير الثانى فلعدم امكان انتقال الملك تحولت العصمة دون الملك * والوجه الثانى اوفق لظاهر اللفظ (فان قيل) قد ذكر الشيخ انه لاعصمة الا بكونه مملوكا وقد وجدت العصمة بدون الملك فانه اذاسرق مال الوقف من المتولى يجب القطع ولاملك فيه لاحد لانه اذا تم الوقف خرج من ملك الواقف ولم يدخل فى ملك الموقوف عليه (قلنا) الفتوى على ان الملك باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه والغلة مملوكة للموقوف عليه ان كان اهلا للملك وان لم يكن اهلا له كالمسجد والرباط يبقى على ملك الواقف ايضا تبعا لاصله كذا ذكر الامام العلامة استاذ الائمة حميد الملة والدين رحمه الله فى فوائده وقوله حجة وان كان مخالفا لظاهر الرواية * وذكر الامام فخر الدين البرغرى فى طريقته فى جواب سرقة مال الوقف وسرقة التركة المستغرقة بالدين فانها توجب القطع ولا ملك فيها للغريم ولا وارث ان الملك ماشرط لعينه وانما شرط لمكان الخصومة فانها شرط لظهور

فاما تعين المالك فشرط ليصير خصمه متعينا لالعينه حتى اذا وجد الخصم بلا ملك كان كافيا كالمكاتب ومتولى الوقف ونحوهما فلذلك تحولت العصمة دون الملك الاترى ان الجناية تقع على المال والعصمة صفة للمال مثل كونه مملوكا فاما الملك الذى هو صفة للمالك كيف يكون محلا للجناية لينتقل

السرقة وفيما ذكرنا ان عدم الملك فاليد ثابتة وهي كافية للخصومة *ثم استوضح الفرق بين العصمة والملك فقال الاترى الى اخره اى النقل انما ثبت ضرورة تكامل الجناية وانها واقعة على المال فينتقل ماهو من اوصاف المال وهو العصمة فاما الملك فصفة للمالك وذلك لا يتصور ان يكون محلا للجناية فكيف ينتقل اى لا ينتقل *وهكذا ذكر ابو اليسر فقال الجزاء انما يجب بالجناية على المال لا على المالك والملك صفة المالك لانه عبارة عن القدرة وهو من اوصاف القادر لا من اوصاف المال فجاز ان لا يسقط الملك فاما العصمة وهى الاحترام فوصف المحل وهذه جناية على المحل فجاز ان يسقط كما فى الخمر ﴿فان قيل﴾ العصمة صفة للعاصم لا للمال كالملك صفة للمالك ولهذا يقال مال معصوم ولا يقال مال عاصم كما يقال مال مملوك لا مالك فانى يستقيم هذا الفرق ﴿قلنا﴾ تقريره يحتاج الى زيادة كشف وهو ان الفعل المتعدى كالضرب مثلا له تعلق بالفاعل وهو تعلق التأثير وتعلق بالمفعول وهو تعلق التأثر ولهذا يوصف كل واحد منهما بذلك الفعل فيقال زيد الضارب وعمرو المضروب فاذا وصف به الفاعل فمعناه ان الفعل المؤثر قام به واذا وصف به المفعول فمعناه ان التأثر بذلك الفعل قام به والمصدر الذى دل عليه كل واحد منهما لغة مناسب له لا محالة فمصدر الضارب ضرب بمعنى التاثير ومصدر المضروب ضرب بمعنى التأثر * ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما فى قولك فلان يعطى و يمنع اى سجيته الاعطاء والمنع وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون الفاعل كما اذا بنى الفعل للمفعول * ثم المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة هى الحفظ والمقصود منه صيرورة المال محفوظا لا اتصاف الفاعل به وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل واتصافه به من غير نظر الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضروراته ايضا لان الغرض اتصاف العبد بالمالكية لا اتصاف المال بالمملوكية فلهذا جعل الشيخ العصمة صفة المال والملك صفة المالك قوله (وكيف ينتقل وهو غير مشروع) يعنى لو كانت الجناية متصورة الوقوع على الملك لا يمكن القول بانتقاله فكيف اذا لم يتصور وذلك لانا لم نعهد فى الشرع انتقال ملك العبد الى الله لانه لا سائبة فى الاسلام كيف وانه يستلزم اثبات الثابت اذ جميع الاشياء ملكه ولهذا لا يجوز ان يقال هذا مملوك العبد لا مملوك الله تعالى اذ العبد وما فى يده لمولاه فاما العصمة التى تثبت للعبد فقد عهد فى الشرع انتقالها الى الله تعالى كالعصير اذا تخمر ولهذا يجوز ان يقال هذا معصوم للعبد لا لله تعالى فلهذا قلنا بانتقال العصمة دون الملك* واعلم بان انتقال العصمة عندنا انما يثبت حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ فى تلك الحالة وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة ولكن انما يتقرر هذا بالاستيفاء لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فكان حكم الاخذ مراعى ان استوفى القطع تبين ان حرمة المحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان

وكيف ينتقل الملك وهو غير مشروع فاما نقل العصمة فمشروع كما فى الخمر والله اعلم

تعذر الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا يندفع كثير من الاسئلة * ثم هذا الانتقال ضروري لما ذكرنا انه لتحقق الجناية فلا يظهر في حق غيره حتى لو وهب المسروق منه العين المسروقة للسارق او باعها منه او من غيره صح ولو اتلفه غير السارق يضمن وكذا لو اتلفه السارق بعد القطع في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة فيظهر حكم التقوم في حق هذا الفعل * ولا يقال ينبغي ان لا يظهر الانتقال في حق الضمان ايضا لان الضرورة قد اندفعت باثباته في حق وجوب القطع * لانا نقول قد بينا ان العصمة شيء واحد وقد ظهر انتقالها وابطالها في حق احد الضمانين فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان الاخر لئلا يؤدي الى تكرار الضمان بازاء شيء واحد بسبب واحد ولهذا قلنا اذا استهلكه لا يضمن في ظاهر الرواية لان الاستهلاك اتمام للمقصود بالسرقة فيظهر سقوط حق العبد في حقه ايضا بخلاف البيع والهبة فانه ليس باتمام للمقصود بالسرقة بل هو تصرف آخر ابتداء كذا في المبسوط (فان قيل) لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر (قلنا) انما لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب في صيد الحرم وحشيشه والخمر ليست كذلك فعدم الحكم لعدم شرطه فاما المال المسروق فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد مفتقرا الى الصيانة فوجب القطع لوجود شرطه (فان قيل) القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة وبطلان الضمان ابطال حقه فيمتنع القول به (قلنا) ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه لانه لما لم يمكن الجمع بينهما لان الحرمة واحدة كما ذكرنا كان القطع انفع من الضمان لان فيه تحقيق الحفظ حالة السرقة بجعل المحل محرم التناول لحق الله تعالى فيصير تناوله مضمونا بالقطع فيتحقق معنى الحفظ وهذا خير له من حفظ ماله بايجاب الضمان له كما ان ايجاب القصاص خير له من ايجاب الدية لان الزجر وصيانة النفس فيه اتم ولهذا سمي حيوة فكذلك هذا * واعلم ان ما ذكرنا من سقوط الضمان في الحكم فاما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيما رواه هشام عن محمد رحمهما الله لان المسروق منه قد لحقه النقصان والخسران من جهته بسبب هو متعد فيه ولكن تعذر على القاضي القضاء بالضمان لما اعتبر المالية والتقوم في حق استيفاء القطع فلا يقضي بالضمان ولكن يفتى برفع النقصان والخسران الذي الحق به فيما بينه وبين ربه كذا في المبسوط والله اعلم قوله (ومن هذا الاصل) اي ومن القسم الذي نحن في بيانه وهو الخاص

ومن هذا الاصل

﴿ باب الامر ﴾

﴿ باب الامر ﴾

ذكر الشيخ رحمه الله في اول الباب لفظة ذلك وهو للاشارة الى البعيد ولما طال الكلام

وبعد ذكر الاصل ذكر لفظ هذا وهو للاشارة الى القريب وكذا ذكر قبيل باب النهى وكان عكسه اولى الا انه ذكر فى شرح التأويلات ان ما لا يحس بالبصر فالاشارة اليه بلفظ ذلك وهذا سواء لانه من حيث لا يحس بالبصر اشبه المحسوس الغائب ومن حيث هو مدرك بالعقل او بالسمع اشبه المحسوس الحاضر فصح فيه استعمال اللفظين وذلك كما يقال دخل الامير البلدة فيقول السامع سمعت هذا او سمعت ذلك كان صحيحا لانه اشارة الى الاخبار عن دخول الامير وهو مما لا يحس بالبصر * ولهذا قال مجاهد ومقاتل وابن جريج والكسائى والاخفش وابو عبيدة ان معنى قوله تعالى * ذلك الكتاب * هذا الكتاب * واعلم ان عبارات القوم اختلفت فى تعريف الامر الذى بمعنى القول ولهذا لم يذكر الشيخ تعريفه كما ذكر تعريف الاقسام المتقدمة * فقيل هو القول المقتضى طاعة المأمور باتيان المأمور به * وفيه تعريف الامر بالمأمور والمأمور به المتوقف معرفتهما على معرفة الامر لاشتقاقهما منه * وبالطاعة المتوقفة معرفتها على معرفة الامر ايضا لانها لا تعرف الا بموافقة الامر وعلى التقديرين يلزم الدور * وقيل هو قول القائل لمن دونه افعل ونحوه وهو غير مطرد لصدقه على التهديد والتعجيز والاهانة ونحوها * وقيل هو اللفظ الداعى الى تحصيل الفعل بطريق العلو ويلزم على اطراده واطراد الاول ايضا ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا تسمى امرا * وعلى انعكاسهما انها لو صدرت من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء تسمى امرا ولهذا ينسب قائلها الى الحمق وسوء الادب * وقيل هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء واحترز بلفظ الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وهذا اقرب الى الصواب واختار بعض المتأخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فاراد بالاقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا * وبقوله فعل غير كف احترز عن النهى * وبقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء كما ذكرنا * وذكر فى القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم فى نفس المتكلم والامر والنهى كلام فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الامر والنهى ولا يكون حقيقة الامر والنهى ولكن لا يعرفه الفقهاء وانما يعرفون قوله افعل حقيقة فى الامر وقوله لا تفعل حقيقة فى النهى قوله (فان المراد) الفاء فى فان اشارة الى تعليل كون الامر من هذا الاصل وهو الخاص * المراد بالامر اى الوجوب لان عندنا وعند هؤلاء المخالفين لا موجب له الا الوجوب * يختص بصيغة لازمة اى لازمة مختصة بذلك المراد فان اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هنا لما نشير اليه * ثم اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما فى الالفاظ المتباينة فالشيخ بالتعرض للجانبين اشار الى انه من اقسم الاخير * والغرض من تعرض جانب اللفظ وهو قوله بصيغة لازمة هو اثبات كونه من هذا الاصل لانه فى بيان خصوص اللفظ

فان المراد بالامر يختص بصيغة لازمة عندنا ومن الناس من قال ليس للمراد بالامر صيغة لازمة وحاصل ذلك ان افعال النبى عليه السلام عندهم موجبة كالامر وهو قول بعض اصحاب مالك والشافعى رحمهما الله

ولايلزم من خصوص المعنى خصوص اللفظ فلابد من ذكره ليستقيم التعليل * ومن التعرض لجانب المعنى وهو قوله المراد بالامر يختص هو الاشارة الى ان الخلاف الذى يذكر بعد فى خصوص المعنى لا فى خصوص اللفظ فانهم لم يخالفونا فى ان صيغة افعل خاصة فى الوجوب ولكنهم قالوا انه يستفاد من غير الصيغة ايضا كما يستفاد منها * ولهذا قدم ذكره لانه هو المقصود الكلى من هذا الباب لا بيان كونه من الخاص * وهذا هو الغرض من العدول عن لفظة المخصوصة الى لفظة اللازمة ايضا لان الصيغة لما كانت لازمة له لا يوجد بدونها فكانت هذه اللفظة ادل على المقصود ويحتمل ان الشيخ جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى بالصيغة من غير نظر الى جانب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو الذى يدل عليه ظاهر اللفظ فعلى هذا كان ذكر اللازمة فى قوله يختص بصيغة لازمة تأكيدا اذ اللزوم يستفاد من الاختصاص بالصيغة اما ذكرها فى قوله ليس للمراد بالامر صيغة لازمة فلازم اذ لو لم يذكر اللازمة ههنا لم يفهم نفى اختصاص الوجوب بالصيغة من هذا الكلام وهو المقصود منه فيختل الكلام * واعلم ان المخالفين وافقونا على ان الامر اسم لما هو موجب وان الايجاب لا يستفاد الا بالامر فصارا متلازمين وان الصيغة المخصوصة تسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب ولكن الاختلاف فى ان الفعل هل يسمى امرا حقيقة حتى يحصل به الايجاب فعندنا لا يسمى امرا على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب وعندهم يسمى امرا بطريق الحقيقة فيفيد الايجاب فهذا معنى قول الشيخ وحاصل ذلك اى حاصل هذا الاختلاف ان افعال النبى عليه السلام عندهم اى عند ذلك البعض الذى دل عليه قوله من الناس موجبة كالامر اى كالامر المتفق عليه وهو صيغة افعل * وصورة المسئلة انه اذا نقل الينا فعل من افعاله عليه السلام التى ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هى من خصايصه مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الاربع ولا بيان لمجمل مثل قطعه يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى * فاقطعوا ايديهما * وتيممه الى المرفقين فانه بيان لقوله جل ذكره * فامسحوا بوجوهكم وايديكم * هل يسعنا ان نقول فيه امر النبى عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه فى ذلك ام لا * فعند مالك فى احدى الروايتين عنه وابى العباس بن شريح وابى سعيد الاصطخرى وابى على بن ابى هريرة وابى على بن خيران من اصحاب الشافعى يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة ويجب علينا الاتباع فيه * وعند عامة العلماء لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولا يجب الاتباع * واما اذا كان بيانا لمجمل فيجب الاتباع بالاجماع ولا يجب فى الاقسام الآخر بالاجماع * ثم اختلفوا فقال بعضهم لفظ الامر مشترك بين الصيغة المخصوصة والفعل بالاشتراك اللفظى كاشتراك لفظ العين بين مسمياته * وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوى كاشتراك الحيوان بين الانسان والفرس * والحاصل ان الايجاب مع حقيقة الامر متلازمان يثبت كل واحد بثبوت الآخر وينتفى بانتفائه فيلزم من انحصار الايجاب على الصيغة انتفاء الاشتراك فى لفظ

الامر ومن ثبوته بغير الصيغة ثبوت الاشتراك فلهذا يتعرض فى الدلائل تارة لنفى الاشتراك واثباته وتارة لنفى الوجوب عن غير الصيغة واثباته فافهم * واحتج من قال بالاشتراك اللفظى بالكتاب وهو قوله تعالى * وما امر فرعون برشيد * اى فعله وطريقته لانه وصفه بالرشد والفعل انما يوصف به لا القول * وقوله عز ذكره * وامرهم شورى بينهم * اى فعلهم * وقوله جل ثناؤه * تنازعتم فى الامر * اى فيما تقدمون عليه من الفعل * وقوله عز اسمه اخبارا * اتعجبين من امر الله * اى صنعه فاطلق لفظ الامر فى هذه الايات على الفعل والاصل فى الاطلاق الحقيقة فهذا هو المشهور من وجه التمسك فى هذا المقام وما ذكر الشيخ راجع اليه ايضا وقوله ولو لم يكن الامر اى معنى الامر وهو الطلب او الايجاب مستفادا بالفعل اى حاصلا به ومفهوما منه لما سمى الفعل بالامر اى لما اطلق عليه لفظ الامر لانه يصير اذ ذاك لغوا من الكلام * واذا ثبت ان معنى الامر مستفاد منه ولا يجوز ان يكون ذلك بطريق المجاز لانه لا اتصال بينهما صورة بلا شبهة ولا معنى لان معنى الامر الطلب ومعنى الفعل تحقيق الشئ ولا اتصال بينهما بوجه ثبت انه بطريق الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة فى الفعل ثبت كون الفعل موجبا لانه من لوازم حقيقة الامر * ولئن سلمنا جواز الاطلاق بطريق المجاز فالحمل على الحقيقة اولى لانها هى الاصل * وبالسنة وهى ما روى انه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال * صلوا كما رأيتمونى اصلى * وما روى انه عليه السلام قال فى حجة الوداع * خذوا عنى مناسككم فانى امرؤ مقبوض * فجعل المتابعة لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب وان لم يكن موجبا لذاته كما ثبت بالتنصيص وهو قوله تعالى * اطيعوا الله واطيعوا الرسول * ان قوله موجب وان لم يصلح ان يكون موجبا لذاته لانه بشر مثلنا وبان اختلاف الجمع فى لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه حقيقة فى كل واحد منهما فان العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان وبمعنى اللهو على اعواد وقد يجمع الامر بمعنى الفعل على امور وبمعنى القول على اوامر فيكون الامر حقيقة فيهما * واحتج من قال بالاشتراك المعنوى بان القول المخصوص والفعل مشتركان فى عام كالشيئية والشان فيجب جعل اللفظ المطلق عليهما او هو الامر للمشترك بينهما دفعا للاشتراك اللفظى والمجاز لان كل واحد منهما خلاف الاصل * واحتج الجمهور فى نفى الاشتراك اللفظى بان الامر لو كان مشتركا بين القول المخصوص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الاخر لان تناول المشترك للمعانى على السواء والامر بخلافه * وبانه حقيقة فى القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك * وفى نفى الاشتراك المعنوى بانه لو كان مشتركا بالاشتراك المعنوى لما فهم منه احدهما عينا عند الاطلاق لان مسماه ح اعم من كل واحد منهما ولا دلالة للاعم على الاخص كما لا دلالة للحيوان على الانسان هذا هو المشهور المذكور فى عامة الكتب وهو تعرض لنفى الاشتراك عن الامر ولانتفاء الايجاب عن الفعل من لوازمه ولكن الشيخ رحمه الله تعرض فيما ذكر من الدليل لنفى الايجاب من غير الصيغة على عكس ما

و احتجوا بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله ولو لم يكن الامر مستفادا بالفعل لما سمى به وقال عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى فجعلوا المتابعة لازمة

ذكروا ليطابق ماذكره في اول الباب * فقال واحتج اصحابنا بان العبارات انما وضعت دلالات على المعاني المقصودة فكانه اراد بذكر كلمة انما حصر الدلالة على العبارات وان كان لا يتقادله اللفظ واراد بالمعاني مدلولات الالفاظ يعني الموضوع للدلالة على المعاني التي قصد المتكلم القاءها الى السامع واراد ان يبينها له هي العبارات لا غير * ولا يجوز قصور العبارات عن المعاني اي ولا يجوز عقلا ان يوجد معنى بلا لفظ فيحتاج في الدلالة عليه الى شئ اخر لان المهملات اكثر من المستعملات وكذا في المترادفات كثرة فاما وقوع المشترك في اللغة فليس من قبيل قصور العبارة الا يرى ان لكل معنى من المشترك اسما على حدة اذا ضم الى المشترك صارا مترادفين * وكانه جواب سؤال وهو ان يقال قد سلمنا ان العبارات هي الموضوعة للدلالة على المعاني الا ان العبارات قاصرة عنها لانها متناهية لتركبها من حروف متناهيات والمعاني غير متناهية فلابد من ان يكون غير العبارة دالا عليها ايضا ضرورة فقال ليس كذلك لانا نجد المهملات اكثر من المستعملات ولا نجد معنى لا يمكن التعبير عنه بلفظ عند الحاجة اليه ولا نسلم ان المعاني التي تعقلها الذهن واحتيج الى التعبير عنها غير متناهية لاستحالة تعقل الذهن ما لا يتناهى واليه اشار بقوله المعاني المقصودة * واذا ثبت ان الوضع للدلالة على المعاني المقصودة محصور على العبارات وانها لا تقصر عن المعاني لا يكون للفعل دلالة على معنى الامر ولا يستفاد ذلك منه اصلا لانه لو استفيد منه لم يبق الحصر في العبارات وقد تم الاستدلال * ولكن الشيخ ادرج دليلا آخر للتوضيح فقال وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب * قالوا وهذا على مذهب الفقهاء فان عندهم صيغة المضارع للحال واذا انضم اليه سوف او السين صارت للاستقبال وقد تعرف ذلك في شرح الجامع الصغير للمصنف * ولكن لا حاجة الى هذا التأويل ههنا لانه في بيان خصوص المعنى لا في بيان خصوص اللفظ وانما يحتاج اليه في خصوص اللفظ وهو ان يقال ضرب مختص بالماضي ويضرب بالحال وسيضرب بالاستقبال واراد بقوله مختصة بعبارات ان معنى الماضي مختص بالصيغة الموضوعة له وكذا معنى الحال والاستقبال نفيا للترادف الذي هو خلاف الاصل فوجب ان يكون معنى الامر وهو الطلب او الايجاب مختصا بالعبارة الموضوعة له كذلك لانه من اعظم المقاصد اذ الثواب والعقاب مبنيان عليه وثبوت اكثر الاحكام به فهو بالاختصاص بالصيغة اولى * الا ترى انه لو لم يختص بالصيغ وثبت بالفعل كما يثبت بالصيغة لزم منه الاشتراك في لفظ الامر وهو خلاف الاصل واذا ثبت اختصاصه بالصيغة لم يثبت بالفعل * ويحتمل ان يكون كلمة انما للتأكيد لا للحصر ولهذا لم يذكر في بعض النسخ ويكون الكل دليلا واحدا * وتقريره ان العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة والعبارة غير قاصرة عنها لما بينا ان المهملات اكثر من المستعملات فيكون للمعنى الثابت بالامر صيغة موضوعة لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة موضوعة

واحتج اصحابنا رحمهم الله بان العبارات انما وضعت دلالات على المعاني المقصودة ولا يجوز قصور العبارات عن المقاصد والمعاني وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها فالمقصود بالامر كذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارة وهذا المقصود اعظم المقاصد فهو بذلك الاولى

(كان)

كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارات الموضوعة لهافوجب انيكون معنى الامر مختصا بالعبارة الموضوعة له لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصا بها لايثبت بالفعل قوله (واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة) يعني واذاثبت ان لهذا المعنى عبارة موضوعة فى اصل اللغة وهى صيغة افعل مثلا كانت حقيقة فى هذا المعنى لامحالة فتكون لازمة له* والضمير فى كان ويكون عائد الى اصل الموضوع * وانما قال لازمة دون لازما لان الاصل الموضوع هو الصيغة المخصوصة فانث على تأويل الصيغة واذا كانت الصيغة التى هى اصل الموضوع لازمة لهذا المعنى لايوجد بدونها فيمتنع ثبوته بالفعل ضرورة قوله (الابدليل) اى لزوم الصيغة المخصوصة لهذا المعنى ثابت نظرا الى اصل الوضع الا ان يقوم دليل انه قد يستفاد بغير الصيغة كما يستفاد بها فح ينتفى اللزوم ويثبت بدون الصيغة على خلاف الاصل * ثم تعرض الشيخ لنفى الاشتراك عن لفظ الامر المستلزم لنفى الايجاب عن افعل بطريق التوضيح فقال الاترى الى آخره وهو ظاهر * قال المصنف فى شرح التقويم الفعل لايصلح انيكون موجبا لان الامر لطلب الوجود من الغير والفعل تحقيق الوجود وليس فيه دليل طلب الوجود فلايكون سببا لطلب الوجود وان دام على ذلك لان مالايدل على طلب الوجود اصلا لا يدل عليه وان كثر الاانه يدل على كونه مرضيا محمودا عنده قوله (وقد قال النبى عليه السلام) هذه معارضة لما تمسكوا به من السنة وهى ماروى عن عبدالله بن مسعود رضى الله عنه انه قال خلع النبى صلى الله عليه وسلم نعليه وهو يصلى فخلع من خلفه فقال ماحملكم على خلع نعالكم فقالوا رأيناك خلعت فخلعنا قال ان جبريل اخبرنى ان فى احديهما قذرا فخلعتهما لذلك فلاتخلعوا نعالكم كذا فى شرح الاثار وفى رواية ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذخلع نعليه فوضعهما عن يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ماحملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فقال ان جبريل عليه السلام اتانى فاخبرنى ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى فى نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما كذا فى المصابيح * وما روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال وايكم مثلى يطعمنى ربى ويسقينى ففى انكار النبى عليه السلام عليهم دليل واضح على ان فعله ليس بموجب اذلو كان موجبا كالامر لم يكن لانكاره معنى كما لو كان امرهم بذلك وامتثلوا به* قال الغزالى رحمه الله انهم لم يتبعوه فى جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصر مخالفتهم فى البعض دليلا * وقوله عليه السلام يطعمنى ربى ويسقينى يجوز انيكون ذلك حقيقة الطعام والشراب كما ثبت ذلك لمن دونه من الاولياء بطريق الكرامة * ويجوز انيكون ذلك كناية عما تتقوى به الروح من القربة والمشاهدة والانس بذكره وطاعته وغير ذلك قال بعضهم * وذكرك للمشتاق خير شراب * وكل شراب دونه كسراب

واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة فتكون لازمة الا بدليل الاترى ان اسماء الحقايق لاتسقط عن مسمياتها ابدا واما المجاز فيصح نفيه يقال للاب الاقرب اب لاينفى عنه بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه ثم ههنا صح ان يقال ان فلانا لم يأمر اليوم بشئ مع كثرة افعاله واذا تكلم بعبارة الامر لم يستقم نفيه وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم حين خلع نعليه فخلع الناس نعالهم منكرا عليهم مالكم خلعتم نعالكم وانكر عليهم الموافقة فى وصال الصوم فقال انى ابيت عند ربى يطعمنى ربى ويسقينى فثبت ان صيغة الامر لازمة

قوله (ولاننكر تسميته مجازا) جواب عن تمسكهم بقوله تعالى* وما امر فرعون رشيد *وقال انالاننكر تسمية الفعل بالامر مجازا لان الفعل يجب بالامر فيجوز ان يسمى بالامر اطلاقا لاسم السبب على المسبب * وفي الاقليد شبه الداعي الذي يدعو الى الفعل من يتولاه بامره به فقيل له امر تسمية للمفعول به بالمصدر كأنه قيل مأمور به كما قيل شان وهو مصدر شأنت اى قصدت سمى به المشؤن اى المطلوب واليه اشار شمس الائمة ايضا على انه قد قيل ان المراد من الامر في الآية المذكورة القول بدليل قوله *فاتبعوا امر فرعون* اى اطاعوه فيما امرهم والرشد الصواب وقد يوصف القول به* وفي المطلع فاتبعوا امر فرعون هو ما امرهم به من عبادته واتخاذه الها وما امر فرعون برشيد اى بذى رشد بل هو غى وضلال وقيل بمرشد قوله (والنبي عليه السلام دعاالى الموافقة بلفظ الامر) جواب عن تمسكهم بقوله عليه السلام صلوا اى المتابعة انما وجبت بقوله صلوا لا بالفعل ولو كان الفعل موجبا بنفسه لما احتيج الى قوله صلوا بعد قوله تعالى* اطيعوا الله واطيعوا الرسول* كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شئ آخر يوجب الامتثال به*قال الغزالى في جوابه وجواب امثاله ان قوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم وهذا وضوئى ووضوء الانبياء من قبلى*بيان من النبي صلى الله عليه وسلم ان شرعه وشرعهم فيه سواء ففهموا وجوب الاتباع بذلك لا بمجرد حكاية الفعل * واما قولهم اختلاف الجمع يدل على اختلاف المسمى فلا تمسك لهم فيه لان الامور جمع الامر بمعنى الشان والصفة لا بمعنى الفعل والاعواد والعيدان كلاهما جمع عود مطلقا كذا في الصحاح واما الاوامر فقد ذكر في المعتمد انها جمع آمرة لا جمع امر وهو حق لان فواعل في الثلاثى جمع فاعل اسما ككواهل او فاعلة اسما وصفة ككواثب وضوارب فاما فعل فلم يجمع على فواعل البتة لكنه قيل اوامر جمع آمرة مجازا كأن صيغة افعل جعلت آمرة وجمعت على اوامر كما جمع نهى على نواهى بهذا التأويل ولهذا يقال ماله ناهية اى نهى * واما قولهم هو متواطئ اى مشترك معنوى ففاسد ايضا لان ذلك يؤدى الى رفع المجاز والاشتراك اصلا لان الاشتراك في امر ما قد يوجد بين كل مشتركين وكل مجاز وحقيقة * وقولهم المجاز والاشتراك خلاف الاصل قلنا كل ما هو خلاف الاصل يصير موافقا له اذا دل عليه الدليل وقد قام الدليل على المجاز ههنا كما ذكرنا والله اعلم قوله(ومن ذلك) اى ومن الخاص

ولاننكر تسميته مجازا لان الفعل يجب به فسمى به مجازا والنبي عليه السلام دعاالى الموافقة بلفظ الامر بقوله صلوا كما رأيتمونى فدل ان الصيغة لازمة ومن ذلك

(باب موجب الامر)

﴿ باب موجب الامر ﴾

اى حكم الامر *الباب المتقدم في بيان لزوم الصيغة للمراد بالامر بحيث لا يوجد ذلك المراد بدونها وبيان اختصاص ذلك المعنى بالصيغة ولكن ليس فيه بيان ذلك المراد صريحا

وهذا الباب في بيـان المراد انه متعدد ام واحد * متعين او مبهم قوله (واذا ثبت خصوص الصيغة) اى لزومهـا للمعنى واختصاصها به ثبت خصوص المراد اى انفراد المعنى وتعينه في اصل الوضع لانه لولم يكن معناه منفردا او متعينا مع ان الصيغة المخصوصة لازمة له يلزم الاشتراك او الاجمال في الصيغة وكلاهما خلاف الاصل وهذا لان الغرض من وضع الالفاظ الافهام للسامع والاشتراك والاجمال يخلان به الا ان الاشتراك والاجمال وقعا لعوارض قد ذكرنا وسنذكرها ايضا ان شاء الله تعالى (فان قيل) انه في بيـان خصوص اللفظ ولهذا قال الخاص لفظ وضع لكذا وماذكر في هذا الباب من اقسـام خصوص المعنى فكيف يستقيم ان يجعل من اقسام الخاص اللفظى (قلنا) لايتم خصوص اللفظ الا ببيان خصوص المعنى اعنى تفرده لانه قال في تحديد الخاص لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد فلابد من التعرض لجانب خصوص المعنى ليتم خصوص اللفظ فلهذا جعله من اقسام الخاص * واعلم ان صيغة الامر استعملت اوجوه والمشهور منها ثمانية عشر وجها * للوجوب كقوله تعالى * اقيموا الصلوة واتوا الزكوة * وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم * وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى * واشهدوا اذا تبايعتم * والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب الآخرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولاينقص ثواب بترك الاشهاد في المداينات ولايزيد بفعله * وللاباحة كقوله تعالى * فكلوا مما امسكن عليكم * وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسـلام آمنين * وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله * وللاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم * وللتسوية كقوله تعالى اصبروا اولاتصبروا * وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر * اى مااسمعهم وماابصرهم * وللتكوين وكمال القدرة كقوله تعالى * كن فيكون * وللاحتقار كقوله تعالى القوا ماانتم ملقون * وللاخبـار كقوله تعالى * فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا * وللتهديد كقوله تعالى * اعملوا ماشئتم واستفزز من استطعت * ويقرب منه الانذار كقوله تعالى * قل تمتعوا * وان كان قد جعلوه قسما آخر * وللتعجيز كقوله تعـالى * فأتوا بسورة من مثله * وللتسخير كقوله تعـالى * كونوا قردة خاسئين * وللتمنى كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلى * وللتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس رضي الله عنهما * كل مما يليك * وهو قريب من الندب اذ الادب مندوب اليه * وللدعاء كقولك اللهم اغفرلى * اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من مجرد الصيغة بل انما يفهم ذلك من القرائن * انما الذى وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية الامر مشترك بين هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظى كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعرى في بعض الروايات وابن شريح من اصحاب الشافعى وبعض الشيعة والى هذا القول اشار الشيخ حيث جعل التوبيخ من مواجبه * وقيل هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظى وقيل

واذا ثبت خصوص الصـيغة ثبت خصوص المراد في اصل الوضع وهو قول عامة الفقهـاء ومن الناس من قال انه مجمـل في حق الحكم لايجب به حكم الا بدليل زائد

بالمعنوي وهوان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهومذهب المرتضى من الشيعة فعلى هذين القولين يكون في التهديد مجازا * وقيل هومشترك في الايجاب والندب لفظا وهومنقول عن الشافعي * وقيل معنى بان يجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل لهما وهوترجيح الفعل على الترك * وقال ابوالحسن الاشعري في رواية والقاضي الباقلاني والغزالي ومن تبعهم لايدرى انه حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك فعلى قول هؤلاء جميعالاحكم له اصلا بدون القرينة الاالتوقف مع اعتقاد ان ماارادالله تعالى منه حق لانه محتمل لازدحام المعاني فيه وحكم المجمل التوقف لاان التوقف عندالبعض في نفس الموجب وعندالبعض في تعيينه * وقال مشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ ابومنصور رحمهم الله ان حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا وهوان لا يعتقدفيه بندب ولا ايجاب بطريق التعيين بل يعتقد على الابهام ان ماارادالله تعالى منه من الايجاب والندب فهوحق ولكن يؤتى بالفعل لامحالة حتى انه اذا اريدبه الايجاب يحصل الخروج عن العهدة وان اريد به الندب يحصل الثواب فهذا بيان اقوال الوقفية * فاما عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين فقالوا انه حقيقة في واحدهذه المعاني عينا من غيراشتراك ولا اجمال الاانهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهورمن الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابي الحسين البصري والجبائي في احد قوليه الى انه حقيقة في الوجوب مجاز فيماعداه * وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في احدقوليه وعامة المعتزلة الى انه حقيقة في الندب مجازفيما سواه * وذهب طائفة الى انه حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن بعض اصحاب مالك رحمه الله قوله (واحتجوا) اى الطائفةالاولى من الواقفية بان صيغةالامر استعملت في معان مختلفة وهي ماذكر في الكتاب من غير ان يثبت ترجيح احدها على الباقي والاصل في الاستعمال الحقيقة فيثبت الاشتراك الذي هومن اقسام الاجمال عندهم فلايجب العمل به الابدليل زائديرجح احدالمعاني على سائرها لاستحالة ترجيح احد المتساويين بلا مرجح * والتقريع التعجيز والافحام والتوبيخ التهديد والفرق بينهما ان في التقريع لا يكون المأمورقادرا على اتيان المأموربه ولهذا يلحق به افعل كذا ان استطعت كقوله تعالى * فأتوا بسورة من مثله *فأت بها من المغرب* والمراد منه النفي اى الاتيان بالسورة او الشمس من المغرب ليس بموجودو مقدور اصلاو في التوبيخ يكون المأمورقادرا على اتيان المأموربه كقوله تعالى* فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر* اعملوا ماشئتم* فان المأمور قادر على الكفر والايمان جميعاالاان المأموربه في التوبيخ ليس بمطلوب بل المراد النهي منه اى لاتفعل هذا فانك ان فعلته ستلحق بك عقوبته ولهذا يلحق به افعل فانك تستحق به العقاب * ثم قوله تعالى* واستفزز * اى استخف واستزل وهيج من استطعت منهم على المعاصي بوسوستك ودعائك الى الشر من قبيل التهديد لامن قبيل التقريع الذي ذكره الشيخ كذا في الكشاف والمطلع وعين المعاني وعامة التفاسير والتقويم واصول شمس الائمة

واحتجوا بان صيغة الامر استعملت في معان مختلفة للايجاب مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وللندب مثل قوله وابتغوا من فضل الله وللاباحة مثل قوله واذاحللتم فاصطادوا وللتقريع مثل قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم وللتوبيخ مثل قوله تعالى ومن شاءفليؤ من ومن شاء فليكفر واذااختلفت وجوهه لم يجب العمل به الابدليل

﴿ واصول ﴾

ولعامة العلماء ان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وكما ان العبارات لاتقصر عن المعاني فكذلك العبارات في اصل الوضع مختصة بالمراد ولايثبت الاشتراك الابعارض فكذلك صيغة الامر

واصول ابي اليسر وغيرها الاترى ان اللعين قادر على الوسوسة والدعاء الى الشر وان لم يكن قادرا على الاضلال والاغواء فانى يكون هذا من باب التقريع * ولاحاجة الى ذكر التقريع ههنا وان ذكر في بعض الكتب لانه في بيان المعاني الاصلية ليثبت الاشتراك على زعم الخصم وهذا من المعاني المجازية بالاتفاق فلاحاجة الى ذكره * و ماذكرنا هو المتمسك للباقين من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا حمله على الاباحة او التهديد الذي هو المنع بعيد لانا ندرك التفرقة في اللغات كلها بين قوله افعل وقوله لاتفعل وبين قوله ان شئت فافعل وان شئت لاتفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغة منقولة عن غائب لافي فعل معين من قيام او قعود او صلوة او صيام حتى يتوهم فيه قرينة دالة بل في الفعل مطلقا سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعا انها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما انا ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل وان كان قديعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقرائن تدل * وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الامر عن النهي وقالوا الامر قوله افعل والنهي لاتفعل وانهما لاينبئان عن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت فلاتفعل وهذا امر نعلمه بالضرورة من اللغات فعلم بماذكرنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك والتهديد الذي هو المنع خلافه وكذا قوله ابحت لك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فبقي الاشتراك بين الندب والوجوب * ومن قال انه مشترك بالاشتراك المعنوي قال جعله حقيقة في الاذن المشترك بين الثلاثة او الطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك والمجاز * ثم الواقفية انما قالوا بوجوب الصلوة بقوله تعالى * اقيموا الصلوة * بقرينة * ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا * وبما ورد من التهديدات في ترك الصلوة وماورد من تكليف الصلوة في حال شدة الخوف والمرض الى غير ذلك * واما في الزكوة فقد اقترن بقوله واتوا الزكوة قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة * الآية * واما في الصوم فبقوله * كتب عليكم الصيام * وقوله عزاسمه * فعدة من ايام اخر * وايجاب تداركه على الحايض وكذلك الزنا والقتل وغيرهما من المحرمات وردت فيها تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة لاتحصى قوله (ولعامة العلماء) اى الذين قالوا بان للامر موجبا متعينا ان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل * والاولى ان يقال صيغة الامر احد تصاريف الفعل كما قال شمس الائمة لان النزاع وقع في خصوصه فلايستقيم ان يجعل مقدمة الدليل * وكما ان العبارات لاتقصر عن المعاني حتى كانت كافية في الدلالة على المعاني ولم يحتج الى شئ آخر على مابيناه في الباب المتقدم فكذلك العبارات مختصة بالمعاني اى كل عبارة مختصة بمعنى في اصل الوضع والمراد بالمراد الجنس * ولايثبت الاشتراك اى في العبارة الابعارض لما ان الغرض من وضع الكلام افهام المراد للسامع والاشتراك يخل به

فلم يكن اصلا ولكنه قد يقع بعارض وهو تعدد الوضع مع غفلة الواضع ان كانت
اللغات اصطلاحية وذلك بان كان الواضع نسي وضعه الاول وقد اشتهر ذلك اركان الواضع
متعددا وقد غفل كل واحد عن وضع صاحبه و اشتهر الوضعان بين الاقوام* او الابتلاء ان كانت
توقيفية وقدمر بيانه فكذلك صيغة الامر لابد ان تكون مختصة بمعنى خاص في اصل الوضع*
واللام في لمعنى اشارة الى اختصاص الصيغة بالمعنى * ثم الاشتراك يثبت بضرب من الدليل
المغير كسائر الفاظ الخصوص *السائر بمعنى الجميع يقال سائر الناس اي جميعهم كذا في
الصحاح * او بمعنى الباقي كما هو اصله فقد ذكر في الفائق انه اسم فاعل من سار اذا بقي ومنه
السؤر وهذا مما يغلط فيه الخاصة فيضعه موضع الجميع والمصدر بمعنى الفاعل والتشبيه متعلق
بقوله لمعنى خاص اي صيغة الامر لمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها عن الوضع
الاصلي الا بعارض كجميع الالفاظ الخاصة او باقيها فانها لمعان خاصة ولا يثبت الاشتراك والتغير
فيها الا بدليل مغير كما قلنا* ويجوز ان يكون معناه كسائر الالفاظ التي يحصل بها الخصوص في
العام فيكون اضافة الالفاظ الى الخصوص اضافة السبب الى المسبب كقولك وقت الظهر
والتشبيه متعلقا بقوله بضرب من الدليل المغير والى هذا الوجه اشار شمس الائمة
فقال فلابد من ان يكون صيغة الامر لمعنى خاص في اصل الوضع ولا يثبت الاشتراك فيه
الا بعارض مغير بمنزلة دليل الخصوص في العام* ويجوز انه لم يرد بالاشتراك الاشتراك
الحقيقي المصطلح وانما اراد به الاشتراك الصوري الذي يحدث للالفاظ بسبب الاستعارة
بين المعنى الحقيقي والمجازي فان لفظ الاسد باعتبار ظاهر الاستعمال مشترك بين الحيوان
المخصوص وبين الشجاع وهذا الاشتراك لا يمنع خصوص اللفظ وانما يثبت بعدما ثبت
خصوص اللفظ في معناه الموضوع له بدليل يقترن باللفظ انه غير عن موضوعه الاصلي
واريد به هذا المعنى الاخر ولهذا لا يخل هذا الاشتراك بالفهم لان قيام الدليل الذي يسمونه
قرينة لازم له فيدل على المراد لا محالة بخلاف الاشتراك الحقيقي فانه لا يثبت معه الخصوص
ويثبت بالاستعمال الخالي عن القرينة ولهذا يخل بالفهم الا ترى انك اذا قلت رأيت اسدا
يفهم منه الهيكل المخصوص لاغير واذا قلت رأيت اسدا يرمي يفهم منه الانسان الشجاع
لاغير فاما اذا قلت رأيت عينا فلا يفهم منه شيء معين * ثم الخصوم لما استدلوا باستعمال
الامر في المعاني المختلفة انه مشترك حقيقي نظرا الى ان الاصل في الاستعمال الحقيقة واستدل
الشيخ على انه خاص بان الاصل في الكلام الخصوص دون الاشتراك اجاب عما تمسكوا به
فقال بعدما ثبت خصوص الصيغة بما ذكرنا من الدليل واليه اشار بقوله * ثم قد يثبت
الاشتراك الصوري اي المجاز بالدليل المغير وهو القرينة كسائر الالفاظ الخاصة تصرف
الى المجاز بالقرائن المنضمة اليها فيثبت بالاستعمال الذي تمسكتم به بعدما ثبت الخصوص هذا
النوع من الاشتراك لا الاشتراك الحقيقي لانه لا يجتمع مع الخصوص* والحاصل ان الاستعمال يدل
على الاشتراك وعلى المجاز فحمله على المجاز اولى لانه لا يخل بالفهم قوله (واما الذين قالوا

لمعنى خاص ثم الاشتراك انما يثبت بضرب من الدليل المغير كسائر الفاظ الخصوص ثم الفقهاء سوى الواقفية اختلفوا في حكم الامر قال بعضهم حكمه الاباحة وقال بعضهم الندب وقال عامة العلماء حكمه الوجوب

بالاباحة قالوا الفاء فى جواب اما لازم لكن المشايخ قد يتركونها كثيرا لان نظرهم كان الى المعنى لا الى اللفظ كذا كان يقول شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين نور الله مضجعه * قالوا ان ما ثبت كونه امرا اى الذى ثبت كونه امرا من الصيغ الموضوعة * وقيل هو احتراز عن السؤال والدعاء والتوبيخ ونحوها فان الصيغة فى هذه المعانى ليست بامر على الحقيقة باتفاق هؤلاء كان مقتضيا لموجبه لا محالة * فيثبت ادناه اى ادنى ما يصح ان يثبت بالامر وهو الاباحة كما اذا وكل رجلا فى ماله يثبت به الحفظ لانه ادنى ما يراد بهذا اللفظ وهو متيقن * وفى التقويم قالوا الامر لطلب وجود المأمور به ولا وجود له الا بالائتمار فدل ضرورة على انفتاح طريق الائتمار عليه وادناه الاباحة * واما النادبون فقالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لان الامر لطلب الفعل ولا بد فيه من ان يكون جانب ايجاد الفعل راجحا على جانب الترك وليس فى الاباحة ذلك لان كليهما فيها سواء ولما لم يكن بد من الترجيح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب يثبت ادناهما للتيقن به ولا يثبت الزيادة لان معنى الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات صفة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به * قال الشيخ رحمه الله الان هذا اى القول بالندب مع دليله فاسد * خصه بالحكم بالفساد دون القول الاول لان دليل النادبين قد تضمن افساد القول الاول فلا حاجة الى التعرض له قوله (لانه) الضمير للشان اذا ثبت ان الامر موضوع لمعناه المخصوص وهو طلب الفعل بما ذكر من الدليل كان الكمال اصلا فى ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجه دون وجه وكماله بالوجوب لا بالندب لان استحقاق العقاب لما ترتب على تركه كترتب الثواب على فعله دل ان الفعل مطلوب الامر من كل وجه فيثبت به كمال الطلب من جانبه وكذا المطلوب وهو الفعل يحصل به من جانب المأمور غالبا فاما الندب ففيه نقصان فى جانب الطلب لعدم ترتب العقاب على تركه وكذا لا يؤدى الى وجود المطلوب غالبا واذا كان كمال الطلب فى الوجوب وجب القول به اذ لا قصور فى دلالة الصيغة على الطلب لانها موضوعة لذلك ولا فى ولاية الامر لانه مفترض الطاعة بملك الالزام * وكان قوله لا قصور فى دلالة الصيغة احتراز عن صيغة اقترن بها ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال ولاية المتكلم كقوله تعالى * اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير * فكان قصور الصيغة عبارة عن عدم دلالتها على موضوعها وهو الايجاب * وقوله ولا فى ولاية المتكلم احتراز عما اذا اقترن بالمتكلم ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال دلالتها عليه كما فى الدعاء والالتماس * قال ابو اليسر الامر لفظ فكان المراد به خاصا كاملا لان الاصل فى الاشياء الكمال والنقصان بعارض والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحمله على الوجود فكان الوجود بواسطة الوجوب مضافا الى الامر السابق فمن جعل الامر للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال بعارض وهذا قلب القضية * ولا حجة للنادبين فى قوله عليه السلام * اذا امرتكم

اما الذين قالوا بالاباحة قالوا ان ما ثبت امرا كان مقتضيا لموجبه فيثبت ادناه وهو الاباحة والذين قالوا بالندب قالوا لا بد مما يوجب ترجيح جانب الوجود وادنى ذلك معنى الندب الان هذا فاسد لانه اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه فثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لا قصور فى الصيغة ولا فى ولاية المتكلم والحجة لعامة العلماء الكتاب والاجماع والدليل

المعقول اما الكتاب قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون

بامر فأتوا منه مااستطعتم واذا نهيتكم عن شئ فانتهوا *حيث فوض الامر الى مشيتنا وهو دليل الندبية لانالانسلم انه رده الى مشيتنا بل رده الى استطاعتنا فانه قال مااستطعتم ولم يقل فافعلوا ماشئتم وليس الرد الى الاستطاعة من خواص المندوب بل كل واجب كذلك * ولما بين فساد شبهة الخصم شرع فى بيان الاحتجاج على مذهبه ومدعاه لانه لايلزم من ابطال مذهب الخصم صحة هذا القول فقال والحجة لعامة العلماء وفى بعض النسخ الفقهاء وهواحسن لمطابقته قوله ثم الفقهاء سوى الواقفية * والاجماع اى دلالته لان الاجماع فى صورة اخرى ولكن يلزم منه ثبوت الحكم فى هذه الصورة قوله (قوله تعالى انما قولنا لشئ * الآية قولنا مبتدأ وان نقول خبره وكن ويكون من كان التامة التى بمعنى الحدوث والوجود اى اذا اردنا وجود شئ فليس الا ان نقول له احدث فهو يحدث عقيب ذلك بلاتوقف * وهذا مثل لان مرادا لله لايمتنع عليه وان وجوده عند ارادته غير متوقف كوجود المأمور به عند امر الآمر المطاع اذا ورد على المأمور المطيع الممتثل ولاقول ثمه * والمعنى ان ايجاد كل مقدور على الله تعالى بهذه السهولة فكيف يمتنع عليه البعث الذى هو من شق المقدورات كذا فى الكشاف وسمى المعدوم شيئا باعتبار مايؤل اليه * واعلم ان اهل السنة لايرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر بل وجودها متعلق بخلق الله وايجاده وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجاده وكمال قدرته على ذلك بطريق الاستدلال بالشاهد يعنى لوكان فى قدرة البشر ايجاد الاشياء عن العدم بهذه الكلمة التى ليست فى كلامهم ماهو اوجز فى الدلالة على التكوين منها فيكون ماارادوا وجوده عقيب المتكلم بهذه الكلمة بلاصنع اخر منهم اليس يكون الايجاد عليهم فى غاية اليسر فتكوين العالم وامثاله ايسر على الله بكثير * وعند الاشعرى ومن تابعه من متكلمى اهل الحديث وجود الاشياء متعلق بكلامه الازلى وهذه الكلمة دالة عليه لاان كانت من حرف وصوت اوكان لكلامه وقت اوحال تعالى عن ذلك كذا ذكر فى شرح التأويلات فى غير موضع وهذا لانهم لما قالوا بان التكوين عين المكون لم يمكنهم تعليق التكوين بالتكوين فعلقوه بالامر وعندنا لما كان التكوين صفة ثابتة ازلية امكن تعليق الوجود به فلاحاجة الى تعليقه بالامر فجعلناه عبارة عن سرعة الايجاد وسهولته * وذكر فى التيسير فى تفسير قوله تعالى *واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون *انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لوجعل خطابا حقيقة فامان يكون خطابا للمعدوم وبه يوجد اوخطابا للموجود بعدماوجد* لاجائز ان يكون خطابا للمعدوم لانه لاشئ فكيف يخاطب ولاجائز ان يكون خطابا للموجود لانه قدكان فكيف يقال له كن وهو كائن وانما هو بيان انه اذاشاء كونه كونه فكان * واذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ رحمه الله انما اختار فى هذا الكتاب ان المراد بقوله كن حقيقة التكلم بهذه الكلمة لانه مجاز عن الايجاد والتكوين موافقا المذهب

(الاشعرية)

وهذا عندنا على انه اريدبه ذكر الامر بهذه الكلمة والتكلم بها على الحقيقه لامجازا عن الايجاد بل كلاما بحقيقته من غير تشبيه و لا تعطيل وقد اجرى سنته فى الايجاد بعبارة الامر ولولم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استقام قرينة للايجاد بعبارة الامر

الاشعرية مخالفا لعامة اهل السنة لان التمسك بالآية فى اثبات المطلوب على هذا القول اظهر * وعن هذا اختار للتمسك هذه الآية من بين سائر الآى التى فيها هذه الكلمة لانها ادل على ان المراد حقيقة التكلم اذ القول فيها مكرر مذكور فى المبتدأ والخبر بخلاف سائر الايات * فقال وهذا عندنا اى معنى الآية عندنا و اراد بقوله عندنا نفسه واقرانه دون السلف المتقدمين * على انه الضمير للشان والظرف خبر المبتدأ مرفوع المحل * اريدبه اى بالنص * ذكر الامر اضافة المصدر الى المفعول اى الامر مذكور عند وجود الاشياء بهذه الكلمة التى هى اوجز الكلمات لا بكلمة احدث وتكون ونحوهما * والتكلم معطوف على ذكر * والظرف وهو قوله على الحقيقة منصوب المحل على الحال وذو الحال الضمير فى بها والتكلم هو العامل فيها اى اريد بالنص التكلم بهذه الكلمة حقيقة * وقوله لامجازا و بل كلاما عطف على الظرف المنصوب المحل * ولوقيل لامجاز وبل كلام بالرفع عطفا على الظرف المرفوع المحل وهو قوله على انه اريدبه كذا لكان احسن لان الخلاف انما وقع فى نفس التكلم اهو موجود عند وجود الاشياء ام لا لا فى وصف التكلم انه موجود بطريق الحقيقة ام هو موجود بطريق المجاز ومجازا بالنصب يقتضى ان يكون الخلاف فى الوصف لا فى الاصل * وقوله من غير تشبيه نفى لقول الكرامية فانهم يقولون انه تعالى يصير متكلما بخلق الحروف والاصوات فى ذاته وهذا يؤدى الى تشبيه كلامه بكلام المخلوقين وتشبيه ذاته بذواتهم ايضا اذ يلزم منه ان يكون ذاته محل الحوادث كذوات المخلوقين تعالى عن ذلك علوا كبيرا * وقوله ولا تعطيل نفى لقول المعتزلة فانهم انكروا كلام النفس وقالوا انه تعالى لم يكن متكلما فى الازل وانما صار متكلما بخلق هذه الحروف والاصوات فى محالها وهذا يؤدى الى التعطيل وقد مر شرحه * ثم شرع فى بيان وجه التمسك بهذا النص فقال وقد اجرى سنته فى الايجاد بعبارة الامر ولو لم يكن الوجود مقصودا من الامر مقرونا به لما استقام ان يكون الوجود قرينة للايجاد اى للامر اذ الايجاد ليس الا الامر على هذا القول * وذلك لان الفاء فى مثل هذه الصورة لبيان انه نتيجة للاول ثابت به كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه فلو لم يكن الوجود مستفادا بالامر لكان قوله كن فيكون بمنزلة قولك سقيته فاشبعته واطعمته فارويته وهذا لا يجوز خصوصا من الحكيم الذى لا يسفه * وذكر بعض الشارحين ان مذهب الشيخ غير مذهب الاشعرية فان عندهم وجود الاشياء بخطاب كن لا غير كما ان عند اهل السنة بالايجاد لا غير ومذهب الشيخ انه بالخطاب والايجاد معا فكان هذا مذهبا ثالثا * والدليل عليه ان قوله وقد اجرى سنته انما يستعمل فيما اذا امكن ان يثبت ذلك الشئ بغير ذلك السبب كما ان اجراء السنة ان لا يوجد ولد بلا اب وقد امكن ان يوجد بلا اب كما وجد عيسى عليه السلام كذلك وقد قال هنا اجرى سنته فى الايجاد بعبارة الامر فذلك يقتضى ان يمكن ثبوت الوجود بدون الخطاب وليس هذا بمذهب الاشعرية * ولهذا صرف هذا

الشارح الضمير المستكن فى استقام الى الامر لالى الوجود وجعل الايجاد على حقيقته لاعبارة عن الامر وقال معناه ولولم يكن الوجود مقرونا بالامر لما استقام الامر قرينة للايجاد يعنى لولم يكن للامر اثر فى الوجود كما ان للايجاد اثرا فيه لم يستقم ان يضم الامر الى الايجاد فى تكون الاشياء ووجودها لان الشئ انما يضم ويقرن بغيره لتحقيق موجب ذلك الغير اذا كان له اثر فى ذلك فاما اذا لم يكن له اثر فلا يضم * قال فان قيل فاذا حصل الوجود بالايجاد فما فائدة هذا الامر * قلنا لاظهار العظمة والقدرة كما انه تعالى يبعث من فى القبور ببعثه ولكن وسطه نفخ الصور لاظهار العظمة * او يقال دلت الدلائل العقلية على ان الوجود بالايجاد ووردت النصوص القاطعة على انه بهذا الامر فوجب القول بموجبهما من غير اشتغال بطلب الفائدة كما ان فى الايات المتشابهة وجب الايمان من غير اشتغال بالتأويل * قال العبد الضعيف اصلحه الله ان كان معنى هذا الكلام ماذكر هذا الشارح فلا يخلو من ان يتعلق الوجود بالامر كما يتعلق بالايجاد او لا تعلق له به اصلا بل هو علامة تعرف بها الملائكة ان عنده يحدث خلق كما هو قول بعض المفسرين على ماذكر فى المطلع وعين المعانى فان كان الاول فلا يخلو من ان يكون كلاهما علة واحدة للوجود وذلك لا يجوز لانه يؤدى الى افتقار صفة الايجاد الى شئ آخر فى اثبات موجبه وذلك دلالة النقصان تعالى صفاته عن ذلك * ولا يلزم عليه الارادة فان الوجود موقوف على الارادة ايضا كما هو موقوف على الايجاد ولم يلزم منه نقصان صفة الايجاد لان الارادة من اسبابه او شرائطه ولا تأثير لها فى الوجود وكلامنا فيما هو مؤثر فيه الا ترى انه لا واسطة بين الوجود وبين الايجاد او الامر على هذا المذهب فكان من قبيل العلل لا من قبيل الاسباب بخلاف الارادة لان الوجود لا يضاف اليها بلا واسطة او يكون كل واحد علة للوجود وثبوت معلول واحد بعلتين محال * وان كان الثانى فلا يستقيم التمسك بهذا النص على المدعى لان الوجود لما تعلق بالايجاد ولم يتعلق بالخطاب لا يكون الوجود قرينة للامر وحكماله فكيف يستدل به على ان الامر للوجوب فثبت ان الاولى ان يجعل الوجود متعلقا بالخطاب لا بالايجاد عند الشيخ كما هو مذهب الاشعرى ليصح تمسكه بهذه الاية * يؤيده ماذكره شمس الائمة ان المراد حقيقة هذه الكلمة عندنا لا ان يكون مجازا عن التكوين كما زعم بعضهم فانا نستدل به على ان كلام الله تعالى غير محدث ولا مخلوق لانه سابق على المحدثات اجمع يريد به ما تمسكت الاشعرية فى اثبات ازلية كلام الله تعالى بهذه الاية فقالوا انه تعالى اخبر انه خلق المخلوقات بخطاب كن فلو كان هذا مخلوقا لاحتاج الى خطاب اخر وكذا فى الثانى والثالث الى مالا يتناهى * وقد استدل الشيخ ايضا فى نسخة اخرى بهذه الآية على ان الامر للوجوب مع انه جعل الامر فيها كناية عن الايجاد فقال كن صيغة الامر والمراد من الامر الايجاد كنى بالامر عن الايجاد والكناية لا يصح الا للمشابهة بينهما ولا مشابهة بينهما الا بطريق السببية وهو ان يكون الامر للايجاب ثم

(الايجاب)

الايجاب حامل على الوجود فصار الوجود مضافا الى الامر بواسطة الوجوب * والفرق بينهما ان الطريق الاول يدل على ان اصل الامر للوجود ثم نقل الى الوجوب لماسنذكره والطريق الثانى يشير الى ان اصله للوجوب ثم استعير للايجاد استعارة السبب للمسبب (فان قيل) فعلى ما اختار الشيخ فى هذا الكتاب يلزم منه الامر للمعدوم وذلك لايصح لعدم شرطه وهو الفهم الاترى ان الصبى والمجنون ليسا بمأمورين لعدم الفهم والمعدوم اسوء حالا منهما (قلنا) هذا امر تكوين لاامر تكليف فلايتوقف على الفهم بل يتوقف على الامكان الاترى ان امر التكليف الذى من شرطه الوجود والفهم قد يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيوجد يصير مأمورا ومكلفا بالامر الازلى القائم بذات الله تعالى او بامر النبى السابق على زمان وجود هذا الشخص ولهذا كنا مأمورين باوامره عليه السلام وان كنا معدومين حينئذ ومن انكره فهو معاند فكذلك يصح امر التكوين على تقدير ماتصور كونه فى علمه الى هذا اشير فى عين المعانى * واجيب عنه ايضا بان الامر للمعدوم انما لايصح اذا لم يتعلق به فائدة وقد تعلق به اعظم الفوائد ههنا وهو الوجود فلذلك صح * وهل يسمى الامر للمعدوم فى الازل امرا وخطابا الحق انه يسمى امرا لان الامر هو الطلب وهو موجود فى الازل ولايسمى خطابا عرفا فانه يصح منا ان نقول امرنا النبى عليه السلام بهذا ولايصح ان نقول خاطبنا بكذا قوله تعالى (ومن اياته الاية) اى ومن اياته قيام السموات والارض واستمساكهما بغير عمد * قال الفراء ان تدوما قائمتين اى ثابتتين تماما لمنافع الخلق * بامره بان امرهما الله تعالى فقال لهما كونا قائمتين * وقيل باقامته وتدبيره * وسياق كلام الشيخ يدل على ان القيام عبارة عن الوجود عنده * ثم ان كان الامر على حقيقته كما اختار ههنا فالتمسك ظاهر وهو ماذكر فى الكتاب * ومقصودا حال عن الوجود والعامل فيها حقية اذهى مصدر والتقدير حق الوجود مقصودا * وان كان كناية عن الايجاد فهو ماذكر الشيخ فى شرح التقويم انه تعالى كنى بالامر عن ايجاد السموات والارض فلابد من مناسبة بينهما ولاطريق الا ان يجعل الامر ايجابا حتى يحمل المأمور على الايجاد فيحصل الوجود فيصير الامر سببا للوجود فيصح الكناية بطريق السببية وقد تقدم مثله قوله (قوله تعالى (فليحذر الذين) الاية يقال خالفنى فلان الى كذا اذا قصده وانت معرض عنه وخالفنى عنه اذا اعرض عنه وانت قاصده * ويلقاك الرجل صادرا عن الماء فتسأله عن صاحبه فيقول خالفنى الى الماء يريد انه قد ذهب اليه واردا وانا ذاهب عنه صادرا * فمن الاول قوله تعالى * وما اريد ان اخالفكم الى ما انهيكم عنه * يعنى ان اسبقكم الى شهواتكم التى نهيتكم عنها لاستبد بها دونكم * ومن الثانى قوله عز ذكره * فليحذر الذين يخالفون عن امره * اى الذين يخالفون المؤمنين عن امره اى يعرضون وهم المنافقون والمخالف لابد له من مخالف فاستغنى عن ذكره بذكر المخالف عنه لان الغرض ذكر المخالف والمخالف عنه لاغير *

وقال ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره فقد نسب واضاف القيام الى الامر وذلك دليل على حقية الوجود ومقصودا بالامر وقال الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره

والضمير في امره لله سبحانه * اوللرسول عليه السلام وهو الاظهر لانه بناء على قوله لاتجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا والدعاء على طريق العلو ممن هو مفترض الطاعة امر * ويؤيده ماذكر عن المبرد ان معناه لاتجعلوا امره اياكم ودعائه لكم الى شيء كما يكون من بعضكم لبعض اذ كان امره فرضا لازما قال ومثله قوله تعالى * استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم * وعلى هذا يكون المصدر مضافا الى الفاعل * ان تصيبهم فتنة محنة في الدنيا اويصيبهم عذاب اليم في الآخرة * ووجه التمسك انه تعالى الحق الوعيد بمخالفة امر النبي عليه السلام مطلقا ومخالفة امره هي ترك ما امر به اذ المخالفة ضد الموافقة وموافقته اتيان بما امر به فيكون مخالفته ترك ذلك ولولم يكن مخالفة امره حراما مطلقا لما الحق الوعيد به واذا كان مخالفة امره وهي ترك المأمور به مطلقا حراما يكون الاتيان بالمأمور به واجبا ضرورة واذا كان اتيان ما امر به الرسول واجبا كان الاتيان بما امر به الله تعالى كذلك بالطريق الاولى كذا في الميزان وغيره * وفي التمسك بهذه الآية اعتراضات مع اجوبتها صفحنا عن ذكرها احترازا عن الاطناب (قوله) وكذلك دلالة الاجماع اي الاجماع في صورة اخرى يدل على ثبوت المطلوب ههنا وهو ان العقلاء اجمعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لايجد لفظا موضوعا للاظهار مقصوده سوى صيغ الامر فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له والا لم يستقيم طلبهم الفعل من المأمور بهذه الصيغة فهذا هو المراد بدلالة الاجماع والدلالة تعمل عمل الصريح اذا لم يوجد صريح يخالفه فيثبت بها المدعى * ونظيره اثبات نجاسة سور الكلب بدلالة الاجماع فان الاجماع المنعقد على وجوب غسل الاناء من ولوغ الكلب يدل على نجاسة سؤره لان لسانه يلاقي الماء دون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء اولى * ولايقال لانسلم انهم لم يجدوا لفظا لاظهار هذا المقصود سوى الامر لان قولهم اوجبت عليك كذا اوالزمت اواطلب منك كذا وامثالها يدل عليه ايضا الاترى ان النبي عليه السلام لوقال اوجبت عليكم كذا اوالزمت كان ذلك بمنزلة قوله افعلوا كذا في وجوب الفعل بالاتفاق * لانا نقول لادلالة لما ذكرت على المطلوب من صيغ الامر حقيقة لانه اخبار عن الايجاب والطلب لاانشاء وكلامنا فيه ولهذا يجرى فيه التصديق والتكذيب ولامدخل لهما في الانشاء الا انه قد يراد به الانشاء ويصير كناية عن الامر فح يثبت به الالزام بطريق الاقتضاء كما عرف وصار معناه اوجبت عليك كذا لاني امرتك به * كسائر العبارات من الاسامي مثل رجل وفرس وحمار والحروف مثل من وعن والى وعلى * الابدليل كلحوق حرف الشرط به في قولك ان فعلت كذا فعبدي حر وكعدم امكان اجرائه على حقيقته مثل الاخبار عن امور القيامة بصيغة الماضي كقوله * تعالى وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن * وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده * وسيق الذين كفروا * وسيق الذين اتقوا * عبر بها عن الماضي لتحققه وكونه ثابتا لامحالة

وكذلك دلالة الاجماع حجة لان من اراد طلب فعل لم يكن في وسعه ان يطلبه الابلفظ الامر والدليل المعقول ان تصاريف الافعال وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات فصار معنى المضي للماضي حقا لازما الابدليل

كانه تحقق ومضى * وكذلك الحال اى كما ان معنى المضى للماضى لازم فكذلك معنى الحال لصيغة المضارع لازم الا بدليل * واحتمال ان يكون المضارع للاستقبال لايخرجه عن موضوعه وهو الحال وهذا على مذهب بعض النحاة وبعض الفقهاء فانهم قالوا فى قول الرجل كل مملوك املكه فهو حر انه يتناول ماهو فى ملكه فى الحال ولا يتناول ماسيملكه على ماعرف فى شرح الجامع الصغير فكذلك صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون المأمور به حقا لازما بالامر فى اصل الوضع ليفيد الامر فائدته * وقوله الاترى متصل بقوله حقا لازما * او هو توضيح لماثبت بهذه الدلائل لان جميعها يدل على ان موجب الامر هو الوجود الا قوله تعالى * فليحذر الذين * فانه يدل على ان موجبه الوجوب فاستوضح ذلك بقوله الاترى ان الامر فعل متعد الى آخره ﴿ فان قيل ﴾ لايستقيم ان يكون الائتمار اى الامتثال لازما للامر لانه ان اراد به اللازم اللغوى فالائتمار ليس كذلك لانه متعد يقال ائتمر زيد عمرا واللازم انما سمى لازما للزومه على الفاعل وعدم تعديه الى الغير * وان اراد به اللازم الحقيقى الذى ينتفى الملزوم بانتفائه فالائتمار ليس كذلك ايضا لان الامر يتحقق بدون الامتثال الاترى ان الامر قد تحقق من الله تعالى للكفار بالايمان بدون الائتمار منهم ولهذا صح ان يقال امرته فلم يأتمر كما صح ان يقال امرته فائتمر ولا يصح ان يقال كسرته فلم ينكسر ﴿ قلنا ﴾ انا لاننكر ان الائتمار متعد فى ذاته ولكن ماهو متعد الى مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ماهو متعد الى مفعولين للزومه على الفاعل والمفعول الواحد وعدم تعديه الى المفعول الاخر فيصلح ان يكون لازما اى مطاوعا لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القرآن فتعلمه واطعمته الطعام فطعمه وكسوته الثوب فاكتساه والامر متعد الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الاخر بالباء يقال امرت زيدا بكذا فيصلح ان يكون الائتمار لازما له * واما قوله الائتمار ليس بلازم حقيقى له لتحقق الامر بدونه فالجواب عنه ماذكر فى الكتاب وهو ان الائتمار لازم الامر فى الاصل لماذكرنا ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض من الكسر حصول الانكسار ولهذا يقال امرته فائتمر كما يقال كسرته فانكسر فكما لايتحقق الكسر بدون الانكسار فكذلك ينبغى ان لايتحقق الامر بدون الائتمار بالنظر الى الاصل الا ان الائتمار لو جعل لازم الامر كما هو مقتضى الاصل حتى يثبت الائتمار بنفس الامر لسقط الاختيار من المأمور اصلا وصار ملحقا بالجمادات وفيه نزوع الى مذهب الجبر فلذلك نقل الشرع حكم الوجود وهو كونه لازما للامر عنه الى الوجوب لكونه مفضيا الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار الوجوب لازما للامر بعدما كان الوجود لازما له * وقوله حقا اى ثابتا حال عن الوجوب * وقوله بالامر متعلق بحقا قال الشيخ رحمه الله فى نسخة اخرى فاجتمع ههنا ما يوجب الوجود عقيب الامر وما يوجب التراخى لان اعتبار جانب الامر يوجب الوجود عقيبه واعتبار كون المأمور مخاطبا

وكذلك الحال واحتمال ان يكون من الاستقبال لايخرجه عن موضوعه فكذلك صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون حقا لازما به على اصل الوضع الاترى ان الامر فعل متعد لازمه ائتمر ولا وجود للمتعدى الا ان يثبت لازمه كالكسر لا يتحقق الا بالانكسار فقضية الامر لغة ان لايثبت الا بالامتثال الا ان ذلك لو ثبت بالامر نفسه لسقط الاختيار من المأمور اصلا

مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر اكدمايكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي حقيقة الوجود الى اختياره وقال ابواليسر الائتمار من حكم الامر كالانكسار من حكم الكسر الا ان حصوله بفعل مختار فيقتضي وجوب الفعل حتى يحصل الائتمار فان الائتمار لايحصل بدونه والدليل على انه من حكم الامر ان المأمور اذا لم يكن ذا اختيار في الائتمار يحصل الائتمار عقيب الامر بلاواسطة كالانكسار عقيب الكسر قال الله تعالى لقوم موسى* كونوا قردة خاسئين *وقد حصل الائتمار عقيب الامر وقد انبأنا عن الائتمار عقيب الامر في قوله عز ذكره*كن فيكون وجعل القيام موجب الامر فيما لااختيار له في قوله عز اسمه * ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره*فعرفنا ان الائتمار موجب الامر كما ان الانكسار موجب الكسر قوله (وللمأمور ضرب من الاختيار) انما قال ذلك لان الاختيار المطلق الكامل لله تعالى واختيار العبد تابع لذلك قال تعالى* وماتشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين* وقال الشيخ الامام نجم الدين النسفي رحمه الله في بيان الاعتقاد بالفارسية آن مختاري كه جله مختاران باختيار خود جزان نكنندكه او خواهد * ويجوز ان يكون هذا معنى قوله وان كان ضروريا يعني لما لم يسع للعبد ان يختار خلاف ما اراده الله تعالى منه كان مضطرا في ذلك الاختيار كالمكره على المشي الى المقتل فانه مختار في رفع الاقدام حقيقة * وفي حمله على هذا الوجه نفي مذهب الجبرية والقدرية جميعا فان الفرقة الاولى نفت اختيار العبد اصلا والفرقة الثانية اثبتوه مطلقا حتى كان للعبد ان يختار خلاف ما اراد الله تعالى منه عندهم فاثبت الشيخ امرا بين امرين كما هو دأب اهل السنة في ترك الغلو والتقصير *ويجوز ان يكون معناه ان العبد مضطر في ثبوت هذه الصفة له كما هو مضطر في كونه عاقلا وجاهلا وابيض واسود وطويلا وقصيرا لانه ليس في وسعه اثبات هذه الصفة ولانفيها كما ليس في وسعه اثبات تلك الصفات ولانفيها * ولما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه والى الفراغ اشار بقوله والله اعلم شرع في الجواب عن شبهة الواقفية * فقال ولو وجب التوقف في حكم الامر اوجب في حكم النهي لوجود الداعي اليه على ما زعمتم وهو استعماله في معان مختلفة * مثل التحريم كقوله تعالى*لاتأكلوا الربوا * والكراهة كالنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة وعن الصلوة في ثوب واحد * والتنزيه كقوله تعالى*ولاتمنن تستكثر * والتحقير كقوله تعالى*ولاتمدن عينيك*وبيان العاقبة كقوله تعالى*لاتعتذروا*والارشاد كقوله تعالى*لاتسالوا عن اشياء *والشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد وح يصير حكمهما واحدا وهو باطل لانهما ضدان باجماع اهل اللسان ويستحيل ان يكون الاثر الثابت بالضدين شيئا واحدا قوله (يبطل الحقايق كلها) لانه مامن كلام الاوفيه احتمال قريب اوبعيد من نسخ اوخصوص اومجاز فلو اوجب مجرد الاحتمال التوقف لتعطلت النصوص واحكام الشرع وذلك باطل قوله(الاترى انا لم ندع

وللمأمور عندنا ضرب من الاختيار وان كان ضروريا فنقل حكم الوجود الى الوجوب حقا لازما بالامر لايتوقف على اختيار المأمور توقف الوجود على اختيار المأمور صيانة واحترازا عن الجبر فلذلك صار الامر للايجاب ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي فيصير حكمهما واحدا وهو باطل وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقايق كلها وذلك محال الاترى انا لم ندع انه محكم

انه محكم أي نحن ماانكرنا احتمال صيغة الامر غيرماوضع له من الوجوب حيث لم نقل انه محكم ولكنا انكرنا ثبوت المحتمل عند عدم الدليل كما حققناه في اول باب الخصوص قوله (واذا اريد بالامر الاباحة او الندب) الى قوله وهذا اصح * جمع الشيخ بين الاباحة و الندب و بين الخلاف فيهما على نمط واحد ونحن نبين كل فصل على حدة فنقول اختلف القائلون بان الامر للوجوب في انه اذا اريد به الندب كان حقيقة فيه او مجازا فذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء الى انه مجاز فيه وهو اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابي اليسر والمحققين من اصحاب الشافعي * قال ابو اليسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به الندب فهو مجاز فيه * وذهب بعض اصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه واليه مال الشيخ * وشبهتهم ان المندوب بعض الواجب لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والندب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فاذا اريد به الندب فقد اريد به بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه يكون حقيقة فيه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان فات بعضه * وكيف لا ومن شرط المجاز ان يكون المعنى المجازى مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا هو عين المعنى الحقيقي لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا * ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فما بقي شئ من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز وجه الجمهور ان الامر حقيقة في الايجاب فاذا استعمل في غيره يكون مجازا كما لو استعمل في التهديد * والدليل على ان الندب غير الايجاب ان من لوازم الايجاب استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم الندب عدم استحقاقها على الترك وباشترا كهما في استحقاق الثواب لا ينتفى هذه الغيرية فثبت انه مجاز فيه الا ترى انه يصح نفيه فانه لو قال ما امرت بصلوة الضحى ولا بصوم ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما امرت بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر وصحة التكذيب والنفي من خواص المجاز * وليس هذا كالعام اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جمع من المسميات لا لاستغراقها عندنا والشمول موجود في البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز في البعض ايضا * وكذا لفظ الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية وبالعمى والشلل لا ينتقض ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع للطلب المانع من النقيض والندب مغاير له لا محالة * ولا نسلم ان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها * يوضحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم * واما اذا اريد به الاباحة فقد ذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله ان المباح غير مأمور به عند جمهور الامة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا

واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جاز ان يقال انى غير مأمور بالنفل دل انه مجاز لانه جاز اصله وتعداه ووجه القول الآخر ان معنى الاباحة او الندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير لان الوجوب ينتظمه وهذا اصح

قول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابو اليسر وصاحب الميزان انه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز فيه بالاجماع لان الامر طلب تحصيل المأمور به وليس فى الاباحة طلب بل معناه التخيير بين الشيئين ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فلم يكن امرا بل كان ارشادا فكان مجازا فيه بالاجماع بخلاف ما اذا اريد به الندب فان فيه طلب تحصيل المندوب اليه * والحاصل ان الحكم بانه حقيقة فى الاباحة مع القول بانه حقيقة فى الوجوب لايصح الا بان يجعل مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظى او بالمعنوى وهو ان يجعل موضوعا للاذن المشترك بين الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة * وكذا القول بانه حقيقة فى الندب مع كونه حقيقة فى الوجوب لايمكن الا بان يجعل مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظى او المعنوى بان يجعل موضوعا لمطلق الطلب كما هو مذهب بعض اصحابنا من مشايخ سمرقند ومذهب بعض اصحاب الشافعى فاما من جعله خاصا فى الوجوب عينا فلا يمكنه القول بانه حقيقة فى غيره اليه اشير فى الميزان * واذا حققت ما ذكرنا عرفت ان الخلاف فيهما ليس على نمط واحد كما اشار اليه الشيخ فى قوله وزعم بعضهم * وعرفت ايضا ان قوله وهذا اصح مخالف لقول العامة بل للاجماع على ما ذكره ابو اليسر ووجهه ما ذكر فى بعض الشروح ان الندب والاباحة ليسا مغايرين للوجوب لان الغيرين موجودان جاز وجود احدهما بدون الاخر على ما عرف فى مسئلة الصفات والوجوب لايتصور بدون الاباحة والندب فلم يكونا مغايرين للوجوب فلهذا كان الامر حقيقة فيهما وظهر مما ذكرنا انه لم يتجاوز عن موضوعه فكيف يسمى مجازا * ولكن لقائل ان يقول قد بينا ان معنى الندب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الفعل والترك والوجوب يتصور بدون هذين المعنيين بل لايثبت معهما كما يتصور الندب والاباحة بدون الوجوب فكان مغايرا لهما البتة فيكون مجازا فيهما * وقوله زعم معناه قال لكن من عادة العرب ان من قال كلاما وكان عندهم كاذبا فيه قالوا زعم فلان واذا كان صادقا عندهم قالوا قال فلان ومنه قيل زعم كنية الكذب * وفى التحقيق الزعم ادعاء العلم بالشئ ولا علم ومنه قوله تعالى *زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا * وقوله عليه السلام *بئس مطية الرجل زعموا* قوله (ويتصل بهذا الاصل) اى بالامر اذ هو اصل عظيم من اصول الفقه * واعلم ان جمهور الاصوليين على ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء فمن قال بان موجبه التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا * وذهبت طائفة من اصحاب الشافعى الى ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعى فى احكام القران كذا ذكره صاحب القواطع * هذا هو المشهور المذكور فى عامة الكتب * ورأيت فى نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا فى اصله ثم ورد حظر معلق بغاية او بشرط او لعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى *واذا حللتم فاصطادوا* لان الصيد كان حلالا على

ويتصل بهذا الاصل ان الامر بعد الحظر لايتعلق بالندب والاباحة لامحالة بل هو للايجاب عندنا الا بدليل استدلالا باصله وصيغته

الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى* فاصطادوا* اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله * وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه * وذكر في المعتمد الامر اذا ورد بعد حظر عقلي او شرعي افاد مايفيد لولم يتقدمه حظر من وجوب او ندب وقال بعض الفقهاء انه يفيد بعد الحظر الشرعي الاباحة وهذا الكلام يشير الى انه لاخلاف في الحظر العقلي أنه لايدل على ان الامر للاباحة مثل الامر بالقتل والذبح * احتج من قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال كقوله تعالى* واذا حللتم فاصطادوا * فاذا قضيت الصلوة فانتشروا * فاذا تطهرن فأتوهن * وقوله عليه السلام * كنت نهيتكم عن الدبآء والحنتم والنقير والمزفت الا فانتبذوا * وكقول الرجل لعبده ادخل الدار بعدما قال له لاتدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب * وهذا لان الحظر المتقدم قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر لا الايجاب كما ان عجز المأمور قرينة دالة على ان المقصود ظهور عجزه لا وجود الفعل فصار كأن الآمر قال قد كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه * واحتج العامة بان المقتضي للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لايصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضروري * كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى* فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين * وقوله عز اسمه* ولكن اذا دعيتم فادخلوا * وكالامر للحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس * وكالامر بالصلوة بعد زوال السكر * وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحراب والردة وقطع الطريق * وكالامر بالحدود بسبب الجنايات بعد ما كان ذلك محظورا * وكقول الرجل لعبده اسقني بعد ماقال له لاتسقني فهذا كله يفيد الوجوب وان كان بعد الحظر فثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لايصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لايصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق * وانما فهم الاباحة فيما ذكروا من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم لفهم منها الاباحة ايضا وهي ان الاصطياد واخواتها شرعت حقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدمه حظر لئلا يصير حقا علينا بعد ماشرع حقا لنا قوله (ومنهم من قال بالندب والاباحة) انما جمع الشيخ بين الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب في عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تعالى* فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله* انه

ومنهم من قال بالندب والاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لكن ذلك عندنا بقوله تعالى واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين لا بصيغته

امر ندب حتى قيل يستحب القعود في هذه الساعة لندب الله تعالى الى ذلك وقال سعيد
ابن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشئ وان لم تشتره * وعن ابن ٧ قال انه
يعجبني ان يكون لي حاجة يوم الجمعة فاقضيها بعد الانصراف كذا في التيسير * وذكر شمس
الائمة رحمه الله في شرح كتاب الكسب انه امر ايجاب فقال اصل الكسب فريضة بقوله
تعالى * فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله * يعني الكسب والامر
حقيقة في الوجوب * قال وما ذكرنا من التفسير مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه
قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى * فاذا قضيت الصلوة *
الاية وما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال ان شئت فاخرج وان شئت فصل
الى العصر وان شئت فاقعد يدل على انه امر اباحة قوله (ومن هذا ٢ الاصل الاختلاف في
الموجب) اى ومما يتعلق بالخاص الاختلاف في موجب الامر في معنى التكرار قد ثبت
بما ذكر في البابين ان الصيغة مخصوصة بالوجوب وان الوجوب مختص بهذه الصيغة ولا
يثبت بغيرها فبعد ذلك اختلفوا في ان ذلك الوجوب المختص بالصيغة يوجب العموم
والتكرار ام يوجب فعلا واحدا خاصا حقيقة او حكما وهذا الباب لبيانه

(باب موجب الامر)

في معنى العموم والتكرار قيل في الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب
اللفظ ما يحتمله من الافعال مرة واحدة لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون الافعال
ثلاثة والتكرار ان يوجب فعلا ثم آخر ثم آخر فصاعدا وادناه ان يكون في فعلين *
وبيانه في قوله طلق العموم فيه ان يطلقها ثلاث تطليقات جملة والتكرار ان يطلقها واحدة
بعد واحدة * والظاهر ان المراد منهما الدوام وانهما مترادفان ههنا لان العموم لا يتصور
في الفعل المأمور به الا بطريق التكرار ولهذا لم يوجد في سائر الكتب الا لفظة الدوام
او التكرار * ذكر في الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقته لانه عود
عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند اكثر المتكلمين وانما يراد به تجدد امثاله على الترادف
وهو معنى الدوام في الافعال * وفي القواطع التكرار ان يفعل فعلا وبعد فراغه منه
يعود اليه * واعلم ان القائلين بالوجوب في الامر المطلق اختلفوا في افادته التكرار *
فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه ويحكى هذا عن
المزني وهو اختيار ابي اسحاق الاسفرائني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من اصحاب
الحديث وغيرهم * وقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى
هذا عن الشافعي رحمه الله * والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير
قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا
يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * او المقيد بوصف كقوله

(تعالى)

٧ سيرين نسخه

ومن هذا الاصل الاختلاف في الموجب (باب موجب الامر) في معنى العموم والتكرار قال بعضهم صيغة الامر توجب العموم والتكرار وقال بعضهم لا بل تحتمله وهو قول الشافعي وقال بعض مشايخنا لا توجبه ولا تحتمله الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف وقال عامة مشايخنا لا توجبه ولا تحتمله بكل حال غير ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل كله بدليله مثال هذا الاصل رجل قال لامرأته طلقي نفسك

تعالى الزانية والزاني فاجلدوا* والسارق والسارقة فاقطعوا* يتكرر بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال انه لايوجب التكرر ولكن يحتمله وهذا القول يستقيم على اصلهم لان الامر لما احتمل التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط اوالوصف قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل فاما من قال انه لايحتمل التكرار في ذاته فهذا القول منه غير مستقيم لانه لااثر للتعليق والتقييد في اثبات مالا يحتمله اللفظ ولهذا لم يذكر القاضي الامام في التقويم لفظ ولا يحتمله وانما قال وقال بعضهم المطلق لايقتضي تكرارا ولكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره * وقال شمس الائمة ايضا والصحيح عندي ان هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله هكذا قيل ولقائل ان يقول ليس بمستبعد ان الامر المطلق لايكون محتملا للتكرار والمقيد بالشرط يحتمله او يوجبه لان المقيد غير المطلق فلا يلزم من عدم احتمال المطلق التكرار عدم احتمال المقيد اياه والمذهب الصحيح عندنا انه لايوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي * قال ابو اليسر الامر بالفعل لايقتضي التكرار ولا يحتمله معلقا كان او مطلقا وهو قول مالك والشافعي وعامة الفقهاء *وحاصل هذا القول ان العموم ليس بموجب للامر ولا بمحتمل له ولكنه يثبت في ضمن موجبه بدليل يدل عليه قوله (او قال ذلك لاجنبي) اي قال لاجنبي طلق امرأتي وانما جمع بينهما ليشير الى انهما سواء في هذا الحكم وان كان احدهما تمليكا وتفويضا حتى اقتصر على المجلس وامتنع الرجوع عنه والثاني توكيل محض حتى لايقتصر على المجلس ويملك الرجوع عنه قوله (واقع على الثلاث عند بعضهم) وهم الفريق الاول لان الامر بالفعل يوجب التكرار والعموم عندهم فتملك هي او هو ان يطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او على التفاريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلاثا فاما اذا نوى واحدة او ثنتين فينبغي ان يقتصر على مانوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل *وعند الشافعي ومن وافقه يقع على الواحدة وان نوى ثنتين او ثلاثا فهو على مانوى وعندنا يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثا فعلى مانوى * فان طلقت نفسها ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق ثانية وثالثة في المجلس وكذا الوكيل اذا طلقها واحدة له ان يطلقها ثانية وثالثة في المجلس وبعده مالم ينعزل اليه اشير في المبسوط قوله (لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر) الباء يتعلق بالطلب * واللام في المصدر بدل المضاف اليه وهو الامر او الضمير الراجع اليه * والذى صفة المصدر اي لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب وانصر مختصر من قولك اطلب منك النصر كما ان ضرب مختصر من قوله فعل الضرب في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضئ محرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب وقد غلى واشتد

او قال ذلك لاجنبي فان ذلك واقع على الثلاث عند بعضهم وعند الشافعي يحتمل الثلاث والمثنى وعندنا يقع على الواحدة الا ان ينوى الكل وجه القول الاول ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذى هو اسم لجنس الفعل والمختصر من الكلام والمطول سواء *

مع قولك هذا خير سواء فيكون قوله اضرب واطلب منك الضرب سواء *واسم الفعل وهو المصدر الذى دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل اى شامل لجميع افراده لوجود حرف الاستغراق * وفى بعض النسخ اسم علم لجنسه اى اسم موضوع لجنس الفعل لا لفعل واحد والاصل فى الجنس العموم فوجب القول بعمومه لان القول بالعموم فيما امكن القول به واجب كما فى سائر الفاظ العموم * واعتبروا الامر بالنهى فقالوا النهى فى طلب الكف عن الفعل مثل الامر فى طلب الفعل وانه يوجب الدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعله يكون تاركا للنهى فكذلك الامر يوجبه حتى لو فعل المأمور به مرة ثم لم يفعله يكون تاركا للامر ولانه لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء منه لان النسخ يؤدى الى البداء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فى زمان واحد والاستثناء يؤدى الى استثناء الكل من الكل وكلا هما فاسد * واحتج الفريق الثانى بما ذكرنا ان الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر فيقتضى المصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لان ثبوته بطريق الاقتضاء للحاجة الى تصحيح الكلام و بالمنكر يحصل هذا المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام فيه لانه ليس فى صيغة الامر ما يدل على الالف واللام والنكرة فى الاثبات تخص ولكنها تقبل العموم بدليل يقترن بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم الا ترى الى قوله تعالى *لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا* وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بها * و بما ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهى لان المصدر فى النهى نكرة فى موضع النفى فيعم ضرورة لما عرف فاما ههنا فهى فى موضع الاثبات فتخص الا اذا قام دليل على خلافه * فاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودهما عليه قرينة دالة على انه اريد به العموم كما ان الاستثناء فى قولك ما رأيت اليوم الا زيدا دليل على ان المستثنى منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس وهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال* ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا* فقال الاقرع بن حابس اكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فسؤاله وهو من فصحاء العرب وقول النبى عليه السلام ولو قلت نعم لوجبت دليل واضح على ان الامر يحتمل التكرار * وقول الشيخ الا ترى الى قول الاقرع متصل بقوله على احتمال العموم ولو كان مع الواو لكان احسن * وتمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة فى القرآن مثل قوله تعالى *اقم الصلوة لدلوك الشمس* فانه يتكرر بتكرر الدلوك لتقيده به وقوله تعالى *وان كنتم جنبا فاطهروا* فانه يتكرر بتكرر الجنابة لتعلقه به* والسنة مثل قوله عليه السلام *ادوا عمن تمونون* وقوله* فى خمس من الابل السائمة شاة *اذ معناه ادوا عن خمس من الابل السائمة شاة * وبان الشرط كالعلة فانه اذا وجد الشرط وجد المشروط مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا ينتفى بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الامر المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا

واسم الفعل اسم عام لجنسه فوجب العمل بعمومه كسائر الفاظ العموم ووجه قول الشافعى هو ماذكرنا غير ان المصدر اسم نكرة فى موضع الاثبات فاوجب الخصوص على احتمال العموم الا ترى ان نية الثلاث صحيحة وهو عدد لا محالة فكذلك المثنى الا ترى الى قول الاقرع بن حابس فى السؤال عن الحج العامنا هذا ام للابد ووجه القول الثالث الاستدلال بالنصوص الواردة من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وان كنتم جنبا فاطهروا واحتج من ادعى التكرار بحديث الاقرع بن حابس حين قال فى الحج العامنا هذا يارسول الله ام للابد فقال عليه السلام بل للابد فلو لم يحتمل اللفظ لما اشكل عليه

المتعلق بالشرط * واحتج من ادعى التكرار وهم الفريق الاول لا كما زعم بعضهم ان هؤلاء
فريق اخر غير الاولين الذين قالوا بالعموم بحديث الاقرع * والاحتجاج بطريقين * احدهما
ان الامر لو كان موجبه المرة ولم يقتض التكرار لعقلنا اشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى
كما لو قال حجوا مرة واحدة ولما اشكل عليه علم ان المرة ليست بمقتضاه فيلزم ان يكون
مقتضاه التكرار ضرورة اتفاقنا على ان مقتضاه احدهما * ولا يعارض بانه لو كان موجبه
التكرار لما اشكل عليه ايضا كما لو قال حجوا كل عام لانه قد عرف ان موجب الامر التكرار
ولكنه قد علم من قواعد الدين ان الحرج فيه منفي وفي حمله على موجبه حرج عظيم فاشكل عليه
فلذلك سأل * الا ترى ان النبي عليه السلام لما عرف وجه اشكاله كيف اشار في قوله
* ولو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم * الى انتفاء التكرار لضرورة لزوم الحرج والا كان
موجبه التكرار * والثاني ما ذكر في التقويم واليه اشار المصنف ان الامر لو لم
يحتمل الوجهين لما اشكل عليه لان موجب اللفظ اذا كان واحدا لا يشتبه على السامع اذا كان
من اهل اللسان ولما احتملهما والتكرار من المرة يجري مجرى العموم من الخصوص وجب
القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص قوله (ولنا ان لفظ الامر اي سلمنا ان صيغة
الامر اختصرت لمعناها من طلب الفعل ولكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء
قدرته معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا كما قال الفريق الثاني واليه اشار بقوله تطليقا او
التطليق وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركب
وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد فكذلك لا
يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ على عدد
من الافعال كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل
دلالته على مطلق الضرب الذي هو معنى واحد * وقوله مثل قول الرجل متصل
بمجموع قوله لفظ الامر صيغة اختصرت الى قوله فرد * وقوله وكذلك اي وكلفظ الفعل
الذي اقتضاه الامر سائر الاسماء المفرد اي جميع اسماء الاجناس التي صيغتها صيغة فرد فرد *
والمصادر اي سائر المصادر التي تقتضيها الافعال مثل الماضي والمضارع فرد معترض *
والغرض من ايراده ان يبين حكم سائر اسماء الاجناس انها لا يحتمل العدد كما لا يحتمل
الامر التكرار * وان يمنع كون اسم الجنس عاما او قابلا للعموم على ما زعمه الخصوم
ولهذا قال وهما اي تطليقا والتطليق اسمان مفردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد قوله
(وكذلك الامر) عطف على النظير اي ومثل قول الرجل طلق الامر بسائر الافعال
في ان الثابت به لفظ فرد لا اسم عدد * والمقصود منه ان يبين ان كون المصدر المنكر
او المعرف الثابت بالامر فردا ليس مختصا بقوله طلق بل هو مستمر في جميع الاوامر
قوله (الا انه اي المصدر الثابت بالامر اسم جنس جواب عما يقال انه لما كان فردا غير
محتمل للعدد ينبغي ان لا يصح في قوله طلق نية الثلاث لانه عدد بلا شبهة كما لا يصح

ولنا ان لفظ الامر
صيغة اختصرت
لمعناها من طلب الفعل
لكن لفظ الفعل فرد
وكذلك سائر الاسماء
المفردة والمصادر
مثل قول الرجل طلق
اي اوقعي طلاقا او
افعلي تطليقا او
التطليق وهما اسمان
فردان ليسا بصيغتي
جمع ولا عدد وبين
الفرد والعدد تناف
وكما لا يحتمل العدد
معنى الفرد لم يحتمل
الفرد معنى العدد ايضا
وكذلك الامر بسائر
الافعال كقولك
اضرب اي اكتسب
ضربا او الضرب
وهو فرد بمنزلة زيد
وعمرو وبكر فلا يحتمل
العدد الا انه اسم
جنس له كل وبعض
فالبعض منه الذي هو
اقله فرد حقيقة وحكما

نية الثنتين عندكم * فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى للتيقن بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لاباعتبار كونه متعددا فانك اذا عددت الاجناس وقلت اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق والعتاق والبيع والاجارة وكذا وكذا * كان هذا اى الطلاق مع جميع اجزائه واحدا منها * الاترى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الموجودات ولا يقدح كونه ذا اجزاء في الخارج في توحده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهنى ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما ما بين الكل والاقل فليس بفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البتة فلهذا لا تعمل فيه النية لان النية لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات مالا يحتمله * وقوله كالانسان فرد الى آخره يحتمل معنيين * احدهما انه فرد من حيث هو جنس وان كان ذا اجزاء اى افراد في الخارج كزيد وعمرو فكذا الطلاق ووجه التشبيه ظاهر * والثانى ان الانسان الذى هو في الخارج واحد كزيد مثلا فرد حقيقة من حيث هو آدمى وان كان ذا اجزاء في نفسه اى اطراف واعضاء كالرأس واليد والرجل فكذا الطلاق واحد من حيث انه جنس وان كان ذا اجزاء ثلث * فصار هذا الاسم الفرد اى الطلاق او اسم الجنس * وقوله ولا صورة ولا معنى تأكيد لقوله ليس بفرد حقيقة ولا حكما ويؤيده ماذكر شمس الائمة رحمه الله ولا تعمل نية الثنتين اصلا لانه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا معنى فلم يكن من محتملات الكلام اصلا * ويجوز ان يكون قوله حقيقة ولا حكما احترازا عما ذكر من الاقل والكل وقوله ولا صورة ولا معنى احترازا عما سنذكره وان يكون فردا صيغة او دلالة اى ما بين الكل والاقل ليس بفرد حقيقة كالاقل اذ هو متعدد * ولا حكما كالكل اذ هو دونه * ولا صورة اى صيغة كماء او الماء في قوله لا اشرب ماء او الماء وهو ظاهر * ولا معنى كالنساء في قوله لا اتزوج النساء لانه صار عبارة عن الجنس باعتبار اللام وهو ليس كذلك (فان قيل كيف يقال انه لا يحتمل العدد ولو قرن به على سبيل التفسير لاستقام كقول الرجل لاخر طلق امرأتى مرتين او ثلاث مرات وكانت المرة نصبا على التفسير ولو لم يحتمله لما صح ذلك وكذلك تقول صم ابدا واياما كثيرة قلنا هذا القران لم يصح لغة على سبيل التفسير للمحتمل ولكن على سبيل التغيير الى معنى اخر ما كان يحتمله مطلقه بل يحتمل التغيير اليه كما يصح قران الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على سبيل تغيير موجبه الى وجه اخر لا على سبيل بيان موجب المطلق منه فان قول القائل انت طالق ثلاثا لا يحتمل التأخر ولا ثنتين ولو قال الى شهر والا واحدة تأخر الى شهر ولم يقع الاثنتان * ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ فتبين ان عمل هذا القران في التغيير لا في التفسير لان التفسير يكون مقررا للحكم المفسر لا مغيرا له * يوضحه انه لو قال لامرأته امرك بيدك فطلق نفسك او اختاري فطلق نفسك فقالت طلقت نفسي او

واما الطلقات الثلث فليست بفرد حقيقة بل هي اجزاء متعددة ولكنها فرد حكما لانها جنس واحد فصارت من طريق الجنس واحدا الاترى انك اذا عددت الاجناس كان هذا باجزائه واحدا فكان واحدا من حيث هو جنس وله ابعاض كالانسان فرد من حيث هو آدمى ولكنه ذو اجزاء متعددة فصار هذا الاسم الفرد واقعا على الكل بصفة انه واحد لكن الاقل فرد حقيقة وحكما من كل وجه فكان اولى بالاسم الفرد عند الاطلاق والاخر محتملا فاما ما بين الاقل والكل فعدد محض ليس بفرد حقيقة ولا حكما ولا صورة ولا معنى فلم يحتمله الفرد

اخترت نفسي يقع الطلاق بائنا اعتبارا للمفسر وهو اختاري او امرك بيدك لان طلق تفسيرله ولو قال اختاري تطليقة اوامرك بيدك في تطليقة فطلقت نفسها اواختارت نفسها فهي رجعية لان التطليقة لم توضع على وجه التفسير بل خبرها في التصريح فكان رجعيا كذا في الجامع الصغير للتمرتاشي * فاما النصب فليس على التفسير ولكن لقيامه مقام المصدر فان قوله طلقت امرأتي ثلاث مرات معناه تطليقات ثلاثا كذا في التقويم واصول شمس الائمة * وقال الغزالي في المستصفى فان قيل فلو فسر بالتكرار فقد فسره بمحتمل او كان ذلك الحاق زيادة كما لو قال اردت بقولي اقتل اقتل زيدا وبقولي صم اي يوم السبت خاصة فان هذا تفسير بما ليس يحتمله اللفظ بل ليس تفسيرا انما هو ذكر زيادة لم يوضع اللفظ المذكور لها لا بالاشتراك ولا بالتخصيص قلنا الاظهر عندنا انه ان فسره بعدد مخصوص كسبعة او عشرة فهو اتمام بزيادة وليس بتفسير اذ اللفظ لا يصلح للدلالة على كمية وعدد * وان اراد استغراق العمر فقد اراد كلية الصوم في حقه فان كلية الصوم شيء فرد اذ له حد واحد وحقيقة واحدة فهو واحد بالنوع كما ان الصوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ يحتمله ويكون ذلك بيانا للمراد لا استيناف زيادة ولهذا لو قال انت طالق ولم يخطر بباله عدد كانت الطلقة الواحدة ضرورة لفظه فيقتصر عليها ولو نوى الثلاث نفذت لانه كلية الطلاق فهو كالواحد بالجنس او بالنوع ولو نوى طلقتين فالاغوص ماقاله ابوحنيفة رحمه الله وهو انه لا يحتمله فان قيل الزيادة التي هي كالتتمة لا تصلح ارادتها باللفظ فانه لو قال طلقت زوجتي وله اربع نسوة وقال اردت زينب بين وقوع الطلاق من وقت اللفظ ولولا احتماله لوقع من وقت التعيين قلنا بل الفرق اغوص لان قوله زوجتي مشترك بين الاربع يصلح لكل واحدة فهو كارادة احد المسميات بالمشترك اما الطلاق فموضوع لمعنى لا يتعرض للعدد والصوم لمعنى لا يتعرض للعشرة وليست الاعداد موجودة ليكون اسم الصوم مشتركا بينها اشتراك الزوجية بين النسوة الى هنا كلامه رحمه الله * وبماذكرنا تبين ان صحة الاستثناء لا يدل على انه يحتمل التكرار والعدد لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اريد به ماهو محتمله وهو الكل او الحق به على وجه الزيادة ماليس بمحتمله لغة فكأنه قيل في قوله صم الا يوم السبت صم الايام كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت ﴿ فان قيل ﴾ قوله طلقتك في اقتضاء المصدر لغة مثل قوله طلق اذ معناه فعلت فعل الطلاق كما ان معنى الامر افعل فعل الطلاق فهلا صحت فيه نية الثلاث بماذكرتم ومن اين وقع الفرق ﴿ قلنا ﴾ انما لا يصح فيه نية الثلاث كما لا يصح نية الثنتين لانه اخبار والخبر لا يقتضي وجود المخبر به ليصح فان الخبر خبر وان كان كذبا ولا اثر له في ايجاده ايضا لان المخبر به لا يصير موجودا بالاخبار في الزمان الماضي ولكن يقتضي وجوده ليكون صحيحا في الحكمة بان يكون صدقا فكان ثابتا ضرورة الصدق وهي ترتفع بالواحدة غير ان الشرع جعله انشاء فاقتضى ماكان يقتضيه الاخبار وهو الواحدة فاما قوله طلق فامر وله اثر في ايجاد المأمور به على مابينا

فصار مذكورا فكان التعميم داخلا على المذكور فكان حكما اصليا فلهذا صحت فيه نية الثلاث كذا فى مختصر التقويم * واما ماذهب اليه الفريق الثالث فغير صحيح لانه لااثر للشرط فى التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما او ان كان قائما لايقتضيه ايضا بل لايزيده الا اختصاص الضرب الذى يقتضيه الاطلاق بحالة القيام وهو كقوله لوكيله طلق زوجتى ان دخلت الدار لايقتضى التكرار بتكرر الدخول فكذلك قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * واذا زالت الشمس فصل كقول الرجل لزوجاته من شهد منكن الشهر فلتطلق نفسها فمن زالت عليها الشمس فلتطلق نفسها * واما تكررا وامر الشرع فليس من موجب اللغة بل بدليل شرعى فى كل شرط فقد قال * ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة فان احالوا ذلك على الدليل احلنا ماتكرر ايضا على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان يطهر اذا لم يرد الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الدليل كذا ذكر الغزالى رحمه الله واما اعتبارهم الشرط بالعلة فضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لاينفك عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب ولهذا يوجد الشرط بدون المشروط والمشروط بدون الشرط عندنا * يوضح الفرق بينهما ان الحكم يقتصر ثبوته على العلة ولا يحتاج الى امر آخر وثبوت المشروط لايقتصر على الشرط بل يحتاج الى موجب يوجبه وهو العلة * واما الشروط المذكورة فيما استشهدوا فعلل اوفى معنى العلل فلهذا تكررت الاوامر بتكررها قوله * وكذلك سائر اسماء الاجناس * اى وكالمصدر الثابت بالامر سائر اسماء الاجناس اى جميعها او باقيها فى وقوعه على الاقل واحتماله للكل دون العدد * اذا كانت فردا صيغة اى لم يكن صيغته صيغة تثنية ولا جمع سواء كانت معرفة او منكرة مثل ماء او الماء فى يمين الشرب او دلالة بان كانت صيغته صيغة جمع قرنت بها لام التعريف او الاضافة مثل العبيد وبنى ادم فى يمين الكلام * فاما قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين وهما الاقل والكل فلا اى لايحتمله اللفظ * فان نوى كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لايعمل نيته * وقدرا منصوب بلا يحتمله المقدر وليس من شرط اما دخوله فى المرفوع البتة بل يجوز دخوله فى المنصوب كما فى قوله تعالى * فاما اليتيم فلا تقهر * ونحوه قوله (واما الفرد دلالة الى آخره) اعلم ان اللام للتعريف فان دخلت على معهود وهو الذى عرف وعهد اما بالذكر او بغيره من الاسباب فهى لتعرف ذلك المعهود ويسمى هذا تعريف العهد وهو الاصل فيه وهو فى الحقيقة تعريف فرد من افراد الجنس كقولك فعل الرجل كذا تريد رجلا بعينه قال تعالى * كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول * اى ذلك الرسول بعينه * وان لم يكن ثمه معهود فهى لتعريف نفس الحقيقة مع قطع النظر عن عوارضها وهى بمنزلة المعهود لحضورها فى الذهن واحتياجها الى التعريف ويسمى هذا تعريف الجنس * ثم الحقيقة فى ذاتها لما كانت صالحة للتوحد والتكثر لتحققها مع الوحدة والكثرة كانت اللام فى تعريف الحقيقة للاستغراق

وكذلك سائر اسماء الاجناس اذا كانت فردا صيغة او دلالة اما الفرد صيغة فمثل قول الرجل والله لا اشرب ماء او الماء انه يقع على الاقل ويحتمل الكل فاما قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين فلا فكذلك لا آكل طعاما اوما يشبهه واما الفرد دلالة فمثل قول الرجل والله لااتزوج النساء ولا اشترى العبيد ولا اكلم بنى آدم ولا اشترى الثياب ان ذلك يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقى اللام لتعريف الجنس وبقى معنى الجمع من وجه فى الجنس فكان الجنس اولى قال الله تعالى لايحل لك النساء وذلك لايختص بالجمع فصار هذا وسائر اسماء الجنس سواء

ولغيره بحسب اقتضاء المقام فان امكن ارتباط الحكم بجميع افراده فاللام للاستغراق مفردا كان اللفظ او جمعا نحو قوله تعالى *ان الانسان لفي خسر* وقوله جل ذكره *الرجال قوامون على النسآء* وان لم يمكن فاللام لنفس الجنس دون الاستغراق والعهد نحو قوله تعالى اخبارا عن يعقوب عليه السلام *واخاف ان يأكله الذئب* ويقع على اقل مايحتمله اللفظ وهو الواحد في المفرد بالاتفاق وكذا في الجمع عندنا * وذكر صاحب الكشاف فيه ان الفرق بين لام الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على المجموع هو انها اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد لان وزانه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول الجنسية والجمعية وفي حل الجنس لا في وحدانه و كذا ذكر صاحب المفتاح فيه فقال فيما تعذر حمله على الاستغراق حمل على اقل مايحتمله وهو الواحد في المفرد والعدد الزائد على الاثنين بواحد في الجمع فلا يوجب في مثل حصل الدرهم الا واحد وفي مثل حصل الدراهم الاثلثة * ووجهه انه امكن رعاية الصيغة مع اعتبار حرف التعريف فيجعل حرف التعريف للجنس مراعى فيه الجمعية رعاية للمعنيين فاما جعله مجازا عن الفرد مع امكان العمل بالحقيقة فغير سديد * وقلنا اذا دخلت في الجمع بطل معنى الجمعية اي لم يبق مقصودا في الكلام وصار مجازا عن الجنس اي صار كاسم المفرد المعرف باللام وذلك لانه اجتمع ههنا صيغة الجمع وحرف التعريف فلو اعتبر صيغة الجمع لزم الغاء حرف التعريف لانه اما للعهد او للجنس ولا يمكن ان يجعل للعهد اذ ليس في اقسام الجموع معهود يمكن صرفها اليه لان الجمع لم يوضع لمعدود معين بل هو شايع كالنكرة ولا يمكن ان يجعل للجنس ايضا مع اعتبار الصيغة لان اعتبارها يقتضي ان يكون الجمع فيها مقصودا وجعل اللام للجنس ينافيه لان اسم الجنس دلالته على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض وكون الجمع مقصودا مع قطع النظر عنه متنافيان * ولو اعتبر حرف التعريف فجعل للجنس وجعلت الصيغة مجازا عن الفرد لم يلغ معنى الجمعية بالكلية لان في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا اذ هو مشتمل على الافراد اما تحقيقا او توهما فكان اعتبار حرف التعريف اولى من اعتبار الصيغة اذ فيه جمع بين المعنيين من وجه فكان اولى من الغاء احدهما بالكلية * وماذكرنا مؤيد بالنص والعرف اما النص فقوله تعالى *لايحل لك النسآء من بعد* ولم يكن الحظر متعلقا بالجمع بل كان حرم عليه صلى الله عليه وسلم الفرد فصاعدا وقوله تعالى *والخيل والبغال والحمير* اريد به الجنس لا الجمع *واما العرف فانه يقال فلان يحب النساء وفلان يخالط الناس وانما يراد به الجنس فلهذا جعلنا مجازا عن الجنس فهذا معنى قوله فرد دلالة * قال شمس الاسلام الاوزجندي فاذا بطل معنى الجمع يتناول الادنى بحقيقته اي بحقيقة الفردية مع احتمال الكل بحقيقته * ولا يلزم على ماذكرنا قولها خالعني على مافي يدي من الدراهم وليس في يدها شئ حيث يلزمها ثلاثة دراهم لا درهم واحد ولا قوله لا اكلمه الايام او الشهور حيث يقع على العشرة عند ابي حنيفة وعلى الجمعة والسنة عندهما

لاعلى اليوم الواحد والشهر الواحد * لانانقول انما يجعل اللام فى الجمع للجنس اذا لم يمكن صرفها الى معهود حتى لو امكن تصرف اليه كما فى قولك كنت اليوم مع التجار ولقيت الفقهاء تريد قوما باعيانهم قدجرت عادتك بلقائهم وقدامكن ههنا لان قولها مافى يدى عام يتناول الدراهم وغيرها ومن الدراهم بيان له فوجب صرف اللام اليه * وكذا ايام الجمعة وشهور السنة معهودة بين الناس فيجب صرف اللام اليها عندهما * فاما ابو حنيفة رحمه الله فقدجعل الاسم معهودا على الثلاثة فصاعدا الى العشرة فصرف اللام الى اكثر هذا المعهود احتياطا كذاذكر الشيخ فى شرح الجامع * اذاعرفنا هذا جئنا الى بيان المسائل فنقول اذاقال والله لااشرب ماء اوالماء اولاآكل طعاما اوالطعام انه يقع على الادنى لانه هو المتيقن به وهو الكل لولاغيره فيكون فيه معنى الجنسية ايضا * فان نوى الكل صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى حتى لايحنث اصلا لانه نوى محتمل كلامه لانه فرد من حيث انه اسم جنس لكنه عدد من وجه فلم يتناوله الفرد الابالنية كذا فى شرح الجامع للمصنف * وهذا يشير الى انه لايصدق قضاء ان كان اليمين بطلاق اونحوه لانه خلاف الظاهر اذالانسان انما يمنع نفسه باليمين عمايقدر عليه وشرب كل المياه ليس فى وسعه وفيه تخفيف عليه ايضا * وكذا اذا حلف لايتزوج النساء اولايكلم العبيد اولايشترى الثياب يقع على الادنى على احتمال الكل * وكذا لوحلف لايكلم بنى آدم لانا اذا حملناه على حقيقة الجمع بطلت الاضافة لانهاللتعريف بمنزلة اللام ولاتعريف لشئ من انواع الجمع واذاحملناه على الجنس حصل به تعريف الجنس مع العمل بالجمع فصاراولى * فان نوى الكل فى هذه المسائل صحت نيته ولايحنث ابدا * قال شمس الاسلام قالوا واطلاق الجواب دليل على انه يصدق قضاء وديانة ان كان اليمين بطلاق اونحوه لانه نوى حقيقة كلامه * وعن ابى القاسم الصفّار رحمه الله انه لايصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الابالنية فصاركأنه نوى المجاز * ولايذهبن بك الوهم كماذهب بالبعض الى انه ينبغى ان لا ينعقد اليمين عند ارادة الكل لان كلام جميع الناس وتزوج جميع النساء وشراء جميع العبيد غير متصور كمالم ينعقد فى قوله لاشربن الماء الذى فى الكوز ولاماء فيه لعدم تصور شرب الماء المعدوم لان شرط البر فى مسئلة الكوز شرب الماء وهو غير متصور فاما شرط البر فى هذه المسائل فعدم الكلام والتزوج والشراء وهو متصور * فان حلف لايتزوج نساء اولايشترى عبيدا فهذا على الثلاثة مماذكر لان دلالة الجنس عدمت ههنا فوجب العمل بصيغة الجمع وادناه ثلاثة * فان نوى به مازاد على الثلاثة قالوا يكون مصدقا لانه نوى حقيقة كلامه وعلى قول ابى القاسم لايصدق قضاء لانه نوى حقيقة لاتثبت الابنية وفيه تخفيف فلايصدق قضاء * فان نوى الواحد مماذكر صحت نيته لان الجمع يذكر ويراد به الواحد فقد نوى مايحتمله لفظه وفيه تغليظ عليه فيصدق بخلاف مالوقال ان تزوجت ثلاث نسوة فكذا وقال عنيت به الواحدة لايصدق وان كان فيه تغليظ لانه نوى الخصوص فى العدد وذلك

لايصح الا بطريق الاستثناء * واعلم ان اللام وحدها هي حرف التعريف عند سيبويه والهمزة قبلها همزة وصل مجلوبة للابتداء كهمزة اسم وابن وعند الخليل كلمة التعريف ال كهل وبل وانما استمر التخفيف بالهمزة لكثرة الاستعمال فالشيخ بقوله اغا حرف العهد وقوله بقي اللام اشار الى مذهب سيبويه حيث لم يقل حرفا العهد وبقي الالف واللام كما قال غيره قوله (وانما اشكل) جواب عما تمسك به الفريقان الاولان من سؤال الاقرع فقال لم يكن سؤاله بناء على الاحتمال الذى ذكروه بل انما كان لانه عرف ان سائر العبادات متعلقة باسباب متكررة مثل تعلق الصلوة بالاوقات والصوم بالشهر والزكوة بالاموال النامية ولهذا تكررت بتكرر النماء وقد رأى الحج متعلقا بالوقت الذى هو متكرر بحيث لم يصح اداؤه قبله وبالبيت الذى ليس هو بمتكرر فاشتبه عليه فلهذا سئل لا لكون الامر للتكرار لغة * ومعنى قوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت اى لو قلت نعم يجب فى كل عام لوجبت فريضة الحج فى كل عام وح صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع كذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم * السارق لا يؤتى على اطرافه الاربعة عندنا ولكن يحبس حتى يحدث توبة وعند الشافعى رحمه الله يؤتى على الجميع لان الله تعالى نص على الايدى بلفظ الجمع واضافها الى السارق والسارقة فاوجب الاستغراق كقولك عبيدكما فيدخل اليسار كاليمين فى الحكم بمطلق الاسم كما فى الطهارة ولا يحمل على اليمين لان فيه ابطال الاطلاق وذلك يجرى مجرى النسخ عندكم * ولان فيه ابطال صيغة الجمع لانه لا يكون لسارق وسارقة ايمان بل لهما يمينان فثبت ان اليسار محل القطع كاليمين وكيف لا واليسار آلة السرقة كاليمين وفوق الرجل اليسرى فيكون محل القطع الا ان فى المرة الثانية يثبت المحلية للرجل بالسنة وبالاجماع فلا يوجب ذلك انتفاء المحلية الثابتة بمطلق الكتاب * ولنا قرأة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه *فاقطعوا ايمانهما* وهذه القراءة من قرأة العامة بمنزلة المقيد من المطلق فيصير كانه قال فاقطعوا ايمانهما من الايدى فلا يتناول اليسرى فهذا قيد جاء فى الحكم لان الواجب قطع يد فاذا قيدت باليمين كان القيد زيادة وصف يثبت فيه كما فى قوله تعالى *فصيام ثلاثة ايام متتابعات* فيرتفع الاطلاق بالقيد ويجب الحمل بالاجماع وكان كرجل قال لاخر اعتق عبدا من عبيدى ثم قال عنيت سالما والدليل عليه ان فى المرة الثانية لا يقطع اليسرى ويقطع الرجل فلو كان النص متناولا لليسرى لم يجز قطع الرجل مع بقاء اليدلان مع بقاء المنصوص لا يجوز العدول الى غيره * واذا ثبت التقييد فى النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى* فقد صغت قلوبكما* كيف والعمل بصيغة الجمع غير ممكن على ما ذكر فثبت ان اليسار لم يدخل فى النص وانه لم يتناول الا اليمنى وان استدلال الخصم بالآية غير صحيح وكذا بالقياس اذ لا مدخل له فى الحدود * ثم الشيخ خرج هذه المسئلة على الاصل الذى بينه فقال وعلى هذا الاصل اى على ما ذكرنا ان اسم الجنس لا يحتمل العدد لانه فرد *

وانما اشكل على الاقرع لانه اعتبر ذلك بسائر العبادات وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد حتى قلنا لا يجوز ان يراد بالآية الا الايمان لان كل السرقات غير مراد بالاجماع فصار الواحد مرادا وبالفعل الواحد لا يقطع الا واحد

يخرّج ان كل اسم فاعل * وقوله دل على المصدر لغة صفة لفاعل واحترز به عن اسم الفاعل اذا جعل علما مثل الحارث والقاسم فانه لايدل على المصدر * وقوله لم يحتمل العدد خبران (فان قيل) فالضمير المستكن فى لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفى القطع فى المرة الثالثة وان جعل راجعا الى المصدر لايخلوا التركيب عن نوع خلل اذالخبر لابد ان يكون محكوما به على المبتدأ وهو اسم ان ههنا وعلى تقدير كونه راجعا الى المصدر لايكون كذلك (قلنا) دأب المشائخ النظر الى المعنى لا الى التركيب كذا سمعت عن شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه غير مرة ولما كان بناء الباب لبيان ان المصدر لا يحتمل العدد لا يخفى على الفطن ان المقصود منه نفى احتمال العدد عن المصدر لا عن الفاعل وصار من حيث المعنى كأنه قال وعلى هذا يخرّج ان كل مصدر دل عليه اسم فاعل لا يحتمل العدد كالمصدر الذى دل عليه الامر * ورأيت فى بعض النسخ ولم يحتمل العدد بالواو فعلى هذا يكون الخبر قوله دل على المصدر ولا يرد السؤال * ثم لما لم يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق العدد لا يجوز ان يراد بالآية الا الايمان وذلك لانه لما لم يحتمل العدد لابد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل السرقات التى توجد منه لا يعلم الا باخر العمر فيؤدى الى ان لا يقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت وقد انعقد الاجماع على خلافه فتعين ان المراد سرقة واحدة فكأنه قيل الذى فعل سرقة والتى فعلت سرقة فاقطعوا أيديهما * ثم ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يقطع اليدان جميعا بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع ايضا فثبت ان الواجب بالآية قطع يد واحدة لسرقة واحدة فى حق كل سارق وسارقة * ثم هذا اليد الواحدة اما ان تكون اليمنى او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رضى الله عنه ان قطع اليمنى مراد بالآية فلم يبق قطع اليسرى مرادا بها ضرورة فهذا معنى قوله لم يحتمل العدد حتى قلنا الى اخره * ولو كان محتملا للعدد كما زعم الخصم لجاز ان يثبت قطع اليسرى بالآية كاليمنى وصار التقدير الذى سرق سرقات والتى سرقت سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحدة منها يدا * وذكر فى طريقة الخلاف للامام البرغرى بهذه العبارة اما قرأة العامة فلا يمكن العمل بها لان الله تعالى لم يذكر السرقة انما ذكر اسم السارق وهذا يقتضى السرقة ولا يتناول الا سرقة واحدة وبالاجماع لا يقطع بسرقة واحدة الا يد واحدة فان كانت قرأة العامة معمولا بها لقطعت اليدان كلاهما بالمرة الاولى لان العقوبة المذكورة جزاء جناية واحدة كالجلد مائة فى الزنا واجمعنا ان بالسرقة الواحدة لا يقطع الا اليمين عرفنا ان هذه الآية لا يتناول الا اليمين (فان قيل) قد ثبت تكرر الجلد بتكرر الزنا من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزناء لا يدل على التكرار والعدد كما قلتم فى السرقة فليكن السرقة كذلك (قلنا) قد ثبت فى قواعد الشرع ان المصدر فى مثل هذا الكلام علة للحكم فالزنا علة والجلد حكمه فتكرر بتكرره لبقاء محل الحكم وهو البدن فاما السرقة فعلة للقطع ايضا الا ان حكمها الثابت بالنص قطع اليمين وبقطعها مرة

(لم يبق)

و موجب الامر على مافسرنا يتنوع نوعين وكل نوع يتنوع نوعين وهذا تنويع فى صفة الحكم

باب

يلقب ببيان صفة حكم الامر وذلك نوعان اداء وقضاء والاداء ثلثة انواع اداء كامل محض واداء قاصر محض وماهو شبيه بالقضاء والقضاء انواع ثلثة نوع بمثل معقول ونوع بمثل غير معقول ونوع بمعنى الاداء وهذه الاقسام تدخل فى حقوق الله تعالى وتدخل فى حقوق العباد ايضا

لم يبق حكم المحل اصلا كما بعد المرة الثالثة عندكم فلهذا لا يتكرر الحكم بتكررها قوله (و موجب الامر الى آخره) واعلم ان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كاكثر الواجبات * والى مخير كاحد الاشياء الثلاثة فى كفارة اليمين * و بحسب فاعله الى فرض عين كعامة العبادات والى فرض كفاية كصلوة الجنازة والجهاد و بحسب وقته الى موسع كالصلوة والى مضيق كالصوم والى اداء و قضاء كما يذكر فالشيخ ذكر عامة هذه الاقسام و بدأ بتقسيم الاداء والقضاء فقال و موجب الامر على مافسرنا يتنوع نوعين * قيل معناه الواجب بالامر نوعان اداء و قضاء وكل واحد منهما نوعان حسن لمعنى فى عينه وحسن لمعنى فى غيره لان كلا منافى موجب الامر و المأمور به حسن لا محالة * وقيل معناه ان موجب الامر يتنوع نوعين احدهما فى صفة قائمة فى الموجب و الثانى فى صفة قائمة فى غير الموجب ثم الاول يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء وهذه صفة راجعة الى نفس الموجب كما ترى والثانى يتنوع نوعين ايضا وهما الموقت وغير الموقت والوقت صفة راجعة الى غير الموجب * والذى يدور فى خلدى ان معناه ان موجب الامر اى الثابت بالامر وهو الواجب على مافسرنا ان الامر للايجاب * يتنوع نوعين وهما الاداء و القضاء * وكل واحد من الاداء و القضاء يتنوع نوعين ايضا وهما الاداء المحض و غير المحض و القضاء المحض و غير المحض فحصل الاقسام اربعة ثم ينقسم الاداء المحض الى كامل و قاصر و القضاء المحض الى القضاء بمثل معقول و بمثل غير معقول فصار الاقسام ستة فبين الشيخ قبل الباب التقسيمين الاولين الذين بهما صار الاقسام اربعة و بعد الباب اعتبر الحاصل من التقاسيم و بين الاقسام ستة وذلك لا يخل بالمعنى * ووجه آخر وهو ان يجعل هذا تقسيم مطلق الاداء و القضاء من غير نظر الى تركبهما و تمحضهما وذلك اربعة اداء كامل * و قاصر * و قضاء بمثل معقول * و بمثل غير معقول فدخل المتركب منهما فى هذا التقسيم كالمتمحض ثم بعد الباب ميز المتركب منهما من المتمحض منهما فحصل الاقسام ستة * وهذا احسن الوجوه لانه اوفق للكتب فان الشيخ رحمه الله ذكر فى شرح التقويم ثم حكم الوجوب شيئان الاداء والقضاء والاداء على نوعين واجب ونفل و القضاء على نوعين ايضا بمثل يعقل و بمثل لا يعقل لكنه ثبت شرعا وهكذا ذكر القاضى الامام فى التقويم ايضا الا ان الشيخ ههنا اخرج النفل عن قسم الاداء وجعل الاداء الواجب على قسمين كامل و قاصر قوله (وهذا تنويع فى صفة الحكم) اى الذى ذكرنا من التقسيم تنويع فى صفة حكم الامر وهذا الباب لبيان هذه الاقسام و على الوجهين الاولين هذا اشارة الى الباب لا الى ماذكر من التقسيم لان ماتضمنه الباب هو بيان انواع صفة الحكم ولهذا لقب الباب به و التنويع المذكور يتناول غيره كما يتناوله على الوجهين الاولين فلا يصح صرف اسم الاشارة اليه فيجب صرفه الى الباب اى هذا الباب تنويع فى صفة الحكم ولكن اعادة لفظة هذا فى قوله وهذا باب يأبى ذلك

باب يلقب ببيان صفة حكم الامر

* وذلك اى حكم الامر * وقوله كامل و قاصر تقسيم للاداء المحض * بمثل معقول اى مماثلته مدرك بالعقل * و بمثل غير معقول اى غير مدرك بعقولنا الا انه خلاف العقل اذ العقل حجة

والاداء اسم لتسليم نفس الواجب بالامر والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به كمن غصب شيئا لزمه تسليم عينه ورده فيصير به مؤديا واذا هلك لزمه ضمانه فيصير به قاضيا وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب

من حجج الله تعالى ولاتناقض في حججه فيستحيل ان يرد الشرع بخلاف العقل كذا قيل قوله (والاداء اسم لتسليم نفس الواجب) اى عينه *بالامر الباء للسببية وهي تتعلق بالواجب لابالتسليم على مازعم بعضهم اى الواجب بسبب الامر *واضافة الواجب الى الامر توسع لان الوجوب بالسبب و وجوب الاداء بالامر على مايعرف بعد الاان السبب لماعلم بالامر اضيف الوجوب اليه * وهذا التعريف يشمل تسليم الموقت في وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة (فان قيل) كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لايقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون تقضى بامثالها لاباعيانها (قلنا) لماشغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ مايحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه * اويقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذالواجب بالامر فعل الصلوة اوايتاء ربع العشر الذى به يحصل فراغ الذمة مثلا وهو ممكن التسليم فاماالوصف الشاغل للذمة فحاصل بالسبب لابالامر فعلى هذا لايكون اضافة الواجب الى الامر في التعريف على سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة كذا قيل قوله (والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به) اى بالامر ولم يذكر الشيخ مثل الواجب من عنده كماذكره شمس الائمة فقال القضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور هو حقه وكذا ذكره القاضى الامام ايضا * ولابد منه اذلولم يكن من عند المأمور لايكون قضاء وان كان مثلا للواجب فان من صرف دراهم الغير الى دينه لايكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو صرف العصر الى الظهر اوظهر اليوم الى ظهر الامس بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء عن الفائت لايصح وان كانت المماثلة بينه وبين الفائت اقوى منها بين النفل والفائت بكونها ثابتة بين الظهر والظهر ذاتا ووصفا وبين النفل والظهر ذاتا لاوصفا * لان ذلك ليس من عنده الاترى كيف اكده شمس الائمة رحمه الله بقوله هو حقه احترازا عن الوديعة ولهذا اختير في المنتخب ماذكره شمس الائمة رحمه الله قوله (وقد يدخل في الاداء قسم اخر) اى يزاد عليه قسم آخر على قول من جعل الامر حقيقة في الندب فيصير الاداء عنده قسمين تسليم عين الواجب كماذكرنا وتسليم عين المندوب اليه *قال القاضى الامام في التقويم الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل وكذا ذكر الشيخ في شرح التقويم ايضا فقال الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر *وعلى قول من جعله حقيقة في الاباحة ايضا ينبغي ان ينقسم الاداء ثلاثة اقسام تسليم الواجب وتسليم المندوب وتسليم المباح اذ الكل موجب للامر عنده وقد ذكرنا ان هذا قول خارج عن الاجماع * والتعريف الشامل للقسمين على القول الاول هو ماذكره القاضى الامام الاداء اسم لفعل ماطلب من العمل بعينه * وان جعل الواجب بمعنى الثابت في التعريف المذكور في الكتاب فهو يشمل القسمين ايضا *والشامل للاقسام الثلاثة على القول الاخر هو مايقال الاداء تسليم عين ما امر به * قال الامام بدر الدين رحمه الله انماذكر هذا يعنى قوله يدخل في الاداء قسم آخر احتراز عما

﴿ يقال ﴾

يقال ماذكرتم من تفسير الاداء ينتقض بقولهم ادى النفل وهو ليس بتسليم الواجب بالامر فلا يكون التعريف جامعا يقال هذا قسم اخر وماذكرنا قسم اخر اذ نحن في تفسير الاداء الذى هو موجب الامر فلا يرد ذلك نقضا علينا قوله (فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف) وهو دخول النفل فيه لان القضاء مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك * واما اذا شرع في النفل ثم افسده فانما يجب القضاء لانه بالشروع صار ملحقا بالواجب لا لانه نفل كما قبل الشروع قوله * قال الله تعالى متصل* بقوله الاداء تسليم نفس الواجب و استشهاد على انه مستعمل في تسليم العين لان الآية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة * و ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة طلب المفتاح فقيل له انه مع عثمان بن طلحة وكان يلى سدانة الكعبة فوجه اليه عليا رضى الله عنه فابى ان يدفعه اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه المفتاح فلوى على رضى الله عنه يده واخذه منه قسرا حتى دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت وصلى فيه فلما خرج قال له العباس اجمع لى السدانة مع السقاية وسئله ان يعطيه المفتاح فانزل الله تعالى هذه الآية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا رضى الله برده اليه فرده اليه والطف له في القول واعتذر اليه فقال لعلى رضى الله عنه اكرهت وآذيت ثم جئت ترفق قال لان الله تعالى انزل في شانك قرأنا و امرنا برده عليك وقرأ هذه الآية فاتى النبى عليه السلام واسلم ثم انه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو في ولده الى اليوم * وامانة في الاصل مصدر سمى به الشئ الذى يؤتمن عليه * ثم الآية عامة في كل امانة كما قال ابن مسعود رضى الله عنه الامانة في كل شئ في الوضوء والصلوة والصوم والزكوة والجنابة وفى الكيل والوزن واعظم من ذلك الودايع * وذكر في عين المعانى قد دخل في هذا الامر اداء الفرائض التى هى امانة الله تعالى التى حملها الانسان وحفظ الحواس التى هى ودايع الله جل جلاله ثم الواجب في ذمة العبد بمنزلة عين مودعة عنده فاذا اداه في وقته مراعيا حقه باقصى الامكان كان اداء بمنزلة تسليم عين الوديعة واذا قصر في رعايته كان بمنزلة الخيانة في الامانة فكان قضاء اذ الخيانة في الامانة يوجب الضمان واداء الضمان قضاء حقيقة لا اداء كذا في بعض الشروح * واعلم ان عامة الاصوليين قسموا الواجب الى اداء وقضاء واعادة * ثم من لم يجعل الامر حقيقة في الندب فسر الاقسام فقال الاداء تسليم عين الواجب في وقته المعين اى المقدر شرعا والقضاء تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعا والاعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهى اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال كذا ذكر في الميزان * فعلى هذا اذا فعل ثانيا في الوقت او خارج الوقت يكون اعادة * وعبارة بعضهم الواجب اذا فعل في وقته يسمى اداء واذا فعل بعد خروج وقته المضيق او الموسع يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا في وقته المضروب له يسمى اعادة فالاعادة اسم لمثل مافعل مع ضرب من الخلل

فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقد يدخل احدى العبارتين في قسم العبارة الاخرى

والقضاء اسم لفعل مثل مافات وقته المحدود فشرط الوقت فى الاعادة فلا يكون اتيانه بعد الوقت اعادة * ومن جعل الامر حقيقة فى الندب قال الاداء مافعل اولا فى وقته المقدر شرعا والقضاء مافعل بعد وقت مقدر استدراكا لماسبق له وجوب والاعادة مافعل ثانيا فى وقت الاداء لخلل فى الاول * فقوله مافعل يتناول الفرائض والنوافل * وقوله اولا احتراز عن الاعادة * وقوله فى وقته المقدر احتراز عن القضاء * وقوله فى تعريف القضاء استدراكا احترازا عما اذا فعل لابقصد الاستدراك وقوله لماسبق له وجوب احتراز عن النوافل * وقوله فى تفسير الاعادة ثانيا احتراز عن الاداء * وقوله لخلل اى لفوات شرط سواء كان مفسدا اولم يكن احتراز عن صلوة من صلى بجماعة بعد ان صلاها منفردا على وجه الصحة فانها لاتسمى اعادة * ثم التعريف الذى ذكره الشيخ للاداء احسن مماقالوا لانه جامع يشمل الموقت وغيره على ماذكرنا وماذكروه لايشمل غير الموقت كالزكوة والكفارات والنذور المطلقة ثم فعل غير الموقت ان كان اداء عندهم فلا يكون الحد الذى ذكروه جامعا فيكون فاسدا بالاتفاق * وان لم يكن كذلك بل كان الاداء مختصا بالموقت كالقضاء فالحد صحيح عندهم فاسد عندنا لانا لانسلم لهم ان الاداء مختص بالوقت لان فعل غير الموقت يسمى اداء شرعا وعرفا قال الله تعالى *ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها * وقال عليه السلام *ادوا عمن تمونون* و* ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع *الحديث وكل ذلك ليس موقتا بوقت مقدر ويقال ادى زكوة ماله بعد سنين وادى طعام الكفارة كما يقال ادى الصوم والصلوة وقد نص الشيخ عليه فى هذا الباب فقال والاداء فى العبادات الى آخره واذا ثبت انه اداء كان الحد الذى ذكروه فاسدا لعدم انعكاسه * وانما لم يذكر الشيخ الاعادة فى تقسيم الواجب لانها ان كانت واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القراءة اوركنا آخر من الصلوة مثلا فهى داخلة فى الاداء او القضاء لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا ويكون الاعتبار للثانى فيكون اداء ان وقع فى الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت * وان لم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول ناقصا لافاسدا بان ترك مثلا فى الصلوة شيئا يجب بتركه سجدة السهو فلا تكون داخلة فى هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب بالامر وهى ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثانى والثانى بمنزلة الجبر بسجود السهو * وهذا بناء على ان المأمور اذا اتى بالمأمور به على وجه الكراهة او الحرمة يخرج عن العهدة على القول الاصح كالحاج اذا طاف محدثا خلافا لهم * واعلم ايضا انهم اتفقوا على ان وجوب الفعل اذا تقرر ولم يفعل فى وقته المقدر وفعل بعده انه يكون قضاء حقيقة سواء تركه فى وقته عمدا اوسهوا ولكنهم اختلفوا فيما انعقد بسبب وجوبه وتأخر وجوب ادائه لمانع سواء كان المكلف قادرا على الاتيان به كالصوم فى حق المريض والمسافر او غير قادر عليه اما شرعا كالصوم فى حق الحايض واما عقلا كالصلوة فى حق النائم والمغمى عليه * فقال بعض اصحاب الحديث انه يسمى قضاء مجازا وهو فى الحقيقة فرض مبتدأ لان القضاء الحقيقى

مبنى على وجوب الاداء وهو ساقط عن هؤلاء بالاتفاق وكيف يقال بوجوب اداء الصوم على الحايض ولا سبيل لها الى الاداء ولا الى ازالة المانع من الاداء بخلاف الحدث فانه يمكن ازالته وكذلك المغمى عليه والنائم لكنه سمى قضاء مجازا لان من شرط هذا الفرض فوات الاول فلفوات ايجابه فى الوقت سمى قضاء * وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعى انه قضاء حقيقة لان حقيقته مافعل بعد وقت الاداء استدراكا لمصلحة ما انعقد سبب وجوبه وقد انعقد فى حق هؤلاء فيكون هذا حقيقة والدليل عليه انه يجب عليهم نية قضاء الفائت بالاجماع ولو كان فرضا مبتدأ لما وجبت وليس من شرطه وجوب الاداء حقيقة بل تصور ذلك كاف وان كان بعيدا كتصور وجوب الطهارة بالماء فى موضع لاماء فيه لصحة نقل الحكم الى التراب وقد تصور زوال هذه الاعذار فى الوقت وايجاب الاداء بعده فيكون هذا القدر كافيا فى نقل الحكم الى القضاء بشرط ان لايكون مؤديا الى الحرج * وهذا كالمحدث اذا ضاق به وقت الصلوة لايتأتى له الاداء ووجوب الاداء يلاقيه وكذلك من لا يجد ماء ولا ترابا نظيفا لايتصور منه الاداء ولا التسبيب اليه ومع ذلك صح الوجوب عليه والسكران يلاقيه وجوب الصلوة وهو ممنوع من ادائها * وذكر فى الميزان فى هذه المسئلة وليس من شرط القضاء وجوب الاداء فى حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء فى الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت فى حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه على ماعرف من مسئلة المجنون والله اعلم قوله (فسمى الاداء قضاء) كما فى قوله تعالى *فاذا قضيتم مناسككم* اى اديتم واتممتم امور الحج * وقوله عز اسمه *فاذا قضيت الصلوة* اى اديت وفرغ منها لان المراد منها الجمعة وانها لاتقضى * ورأيت فى نسخة من اصول الفقه ان الواجب الاصلى فى يوم الجمعة هو الظهر لقول عايشة رضى الله عنها انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على ادائها لنوع حاجة فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا الوجه قوله (لان القضاء لفظ متسع) بالكسر اى عام يجوز اطلاقه على تسليم عين الواجب ومثله لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وهذه المعانى موجودة فى تسليم عين الواجب كما هى موجودة فى تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاداء بطريق الحقيقة لعموم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس والاسد وغيرها الا انه لما اختص بتسليم المثل عرفا او شرعا كان فى غيره مجازا فكان اطلاقه على الاداء حقيقة لغوية مجازا عرفيا او شرعيا قوله (وقد يستعمل الاداء فى القضاء مقيدا) اى بقرينة يعنى لابد فيه من قرينة تدل على القضاء اذا استعمل فيه كما انه لابد من قرينة تدل على الشجاع اذا استعمل لفظ الاسد فيه من نحو قوله يرمى او غيره فى قولك رأيت اسدا يرمى او فى الحمام وهذا كما يقال ادى ماعليه من الدين فبقرينة قوله من الدين يفهم منه القضاء لان اداء حقيقة الدين محال وكما يقال نويت ان اؤدى ظهر الامس فبقرينة الامس يفهم منه القضاء لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال قوله (لان للاداء خصوصا) دليل على اشتراط التقييد يعنى ان معنى الاداء مختص بتسليم نفس الواجب

فسمى الاداء قضاء لان القضاء لفظ متسع وقد يستعمل الاداء فى القضاء مقيدا لان للاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب وعينه لان مرجع العبارة الى الاستقصاء

لانه فى اللغة ينبئ عن شدة الرعاية و الاستقصاء فى الخروج عما لزمه و ذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله بعد ما فات فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل الا بطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقرينة فاما القضاء فاحكام الشئ نفسه و ذلك موجود فى تسليم المثل و العين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقرينة * وقال القاضى الامام و شمس الائمة رحمهما الله و قد يستعمل القضاء فى الاداء مجازا لما فيه من اسقاط الواجب و يستعمل الاداء فى القضاء مجازا لما فيه من التسليم فجعلا كل واحد منهما مجازا فى الآخر * والتوفيق بينهما ان الشيخ نظر الى معناهما اللغوى فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين و تسليم المثل فجعله حقيقة فيهما و وجد معنى الاداء خاصا فى تسليم العين فجعله مجازا فى غيره فاشترط التقييد بالقرينة و القاضى الامام و شمس الائمة نظرا الى العرف او الشرع فوجدا كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعلاه مجازا فى غير ما اختص كل واحد به * وفى بعض النسخ الا ان للاداء خصوصا مقام لان معناه على هذا . الوجه ان الاداء قد يسمى قضاء و على العكس الا ان الاداء مختص بتسليم عين الواجب فى الحقيقة و القضاء بتسليم المثل على ما بينا لان الاداء ينبئ عن شدة الرعاية و القضاء لا ينبئ عن شدة الرعاية بل عن مجرد الاحكام فيكون مختصا بتسليم المثل الذى ليس فيه شدة الرعاية بل فيه نوع قصور * و هذا الوجه يوافق ما ذكره شمس الائمة رحمه الله فعلى هذا الوجه يجوز ان يكون قوله مقيدا متصلا بالجملتين كما فى قوله تعالى * فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه و من تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى * و يكون معناه و يسمى الاداء قضاء مقيدا بقرينة و يستعمل الاداء فى القضاء مقيدا بقرينة * و قوله نفس الواجب و عينه ترادف * و قوله فى الثلاثى اى الثلاثى المجرد منه اى من الاداء لان الاداء من منشعبة الثلاثى يقال ادى يؤدى اداء و تأدية كما يقال سلم يسلم سلاما و بلغ يبلغ بلاغا * و قوله يأدو ذكر فى الصحاح يقال الذئب يأدو للغزال اى يختله ليأكله و الختل الخداع و ادوت له و اديت اى ختلته و هذا مثل يضرب فى مقاساة المرء فى الشئ و معاناته لرجاء نفع يعود اليه فى عاقبته * ثم حاصل ما ذكرنا ان اطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء كقوله نويت ان اؤدى ظهر الامس و عكسه كقوله نويت ان اقضى الظهر الوقتية جائز * فاما صحة الاداء بنية القضاء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق * و كنية الاسير الذى اشتبه عليه شهر رمضان فتحرى شهرا و صامه بنية الاداء فوقع صومه بعد رمضان * و عكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ظن ان الوقت قد خرج و هو لم يخرج بعد * و كنية الاسير الذى صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى فليس مبنيا على هذا الاصل كما ذهب اليه البعض لانه و ان اقتصر على قصد القلب و لم يذكر باللسان شيئا فلا يشكل لان كلامنا فى اطلاق اللفظ على معنى و ليس ههنا لفظ * و ان ضم اليه الذكر باللسان فكذلك لانه اراد بكل لفظ حقيقته ح و ليس كلامنا فيه * و اما جوازه فباعتبار انه اتى باصل النية و لكنه اخطأ فى الظن و الخطاء فى مثله معفو على ما عرف فى موضعه قوله (واختلف المشايخ) اى مشايخنا و اللام بدل الاضافة * فى القضاء أيجب بنص مقصود اى بنص قصد به ايجاب القضاء

و شدة الرعاية كما قيل فى الثلاثى منه (شعر) الذئب يأدو للغزال باكله اى يختال و يتكلف فيختله و اما القضاء فاحكام الشئ نفسه لا ينبئ عن شدة الرعاية واختلف المشايخ فى القضاء ايجب بنص مقصود ام بالسبب الذى يوجب الاداء فقال بعضهم بنص مقصود لان القربة عرفت قربة بوقتها و اذا فاتت عن وقتها و لا يعرف لها مثل الا بالنص كيف يكون لها مثل بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت و قال عامتهم يجب بذلك السبب

ابتداء ام بالسبب الذى يجب به الاداء وهو الامر لان وجوب الاداء يضاف اليه لا الى السبب اذ لا يثبت بالسبب الا نفس الوجوب * وان شئت ابهمت السبب كما ابهمه الشيخ فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره * وقال بعض الشارحين معنى قوله بنص مقصود بسبب ابتدآ ئى غير سبب الاداء عرف بالنص انه سبب له * ويدل على صحة الوجه الاول ماذكره الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم ثم اختلف اصحابنا قال بعضهم القضاء يجب بامر مبتدأ من الله تعالى وقال بعضهم لا يحتاج الى امر مبتداء بل يجب المثل اذا فات المضمون بالكتاب والسنة والاجماع وماذكر صاحب الميزان فيه اختلف مشايخنا فى الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او يجب بامر مبتداء قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ وعليه يدل سياقة كلام شمس الائمة رحمه الله ايضا * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر قال عامة الفقهاء ان الوقت متى فات لا يبقى المأمور دينا فى الذمة ويجب القضاء فى وقت اخر بدليل اخر وقال بعض الناس يبقى دينا فى الذمة بعد خروج الوقت بحكم ذلك الامر * والحاصل ان وجوب القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة والمصنف ومن تابعهم واليه ذهب بعض اصحاب الشافعى والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابى اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر اخر وبدليل اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعى وعامة المعتزلة والخلاف فى القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق * احتج من قال بانه يجب بامر مبتداء بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للرأى فى معرفتها وانما تعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان كون المأمور به عبادة مقيدا به ايضا ضرورة توقفه على الامر فان العبادة مفسرة بانها فعل يأتى به المرء على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك لا يكون الفعل فى وقت اخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر كمن قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ماعدا يوم الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل اضرب من كان فى الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة فى وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوات مخصوصة باوقات والصوم كذلك * ولا يقال نحن لا ندعى انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمى قضاء ولكنا نقول المأمور لما فات يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما فى حقوق العباد * لانا نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للرأى فى مقادير العبادات وهيآتها فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالرأى وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت وقد فاتت فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام * من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله * فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا للفعل

فى الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول توقف على دليل اخر ضرورة * قال ابو اليسر رحمه الله ان اقامة الفعل فى الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل فى وقت اخر مقام هذا الفعل بالقياس عند الفوات كما فى الجمعة فان اداء الركعتين لما عرف قربة بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل هاتين الركعتين مقامهما فى وقت اخر بالقياس عند الفوات وكما فى تكبيرات التشريق فانها لما عرفت قربة فى تلك الايام شرعا بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل هذه التكبيرات فى غير تلك الايام مقامها عند الفوات * واحتج من قال بانه يجب بالامر الاول بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء فى الصوم والصلوة قال الله تعالى * فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر * اى فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به وبيانه ان الاداء قد صار مستحقا عليه بالامر فى الوقت ومعلوم بالاستقراء ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد الكل فبقى كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا يقينا ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح مسقطا لان بخروج الوقت تقرر ترك الامتثال وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو تقرر ما عليه من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا فى حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة لكونه متصور الوجود منه حقيقة وحكما فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يكن تعمد للعجز ويبقى اصل العبادة الذى هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل اليه كما فى حقوق العباد (فان قيل) لا نسلم ان القدرة على اصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة لا تبقى بعد فوات تلك القدرة لفوات وصفه وهو اليسر (قلنا) هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة فى كون الفعل عملا بخلاف هوى النفس او فى كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف الاماكن وكان هذا كمن امر بان يتصدق درهما من ماله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى يجب ان يتصدق باليسرى لان الغرض به يحصل فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلى وهو اصل العبادة كمن اتلف مثليا وعجز عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا * قال الشيخ ابو المعين رحمه الله القضاء مثل الاداء

﴿وان﴾

وان لم يكن في الفضيلة مثله والمثلية في حق ازالة المأثم لا في احراز الفضيلة وكذا جميع عبادات اصحاب الاعذار كالمومي وغيره يقوم مقام العبادات الكاملة في حق ازالة المأثم لا في حق احراز الفضيلة * ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها* وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص لانا قد سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي قد شرع عبادة في غير هذا الوقت حقا للعبد هل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما * وقد خرج الجواب ايضا عن الجمعة وتكبيرات التشريق لان سقوطهما للعجز لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبد في غير ذلك الوقت فبمضي الوقت يتحقق العجز فيه ويلزمه صلوة الظهر لان مثلها مشروع للعبد بعد مضي الوقت * وكذا الجهر بالتكبير دبر الصلوات غير مشروع للعبد في غير ايام التكبير بل هو منهي عنه لكونه بدعة فبمضي الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ولا يقال لما وجب القضاء في الصلوة والصوم بالنص اذ لولاه لما عرف وجوب القضاء كيف يستقيم قولكم القضاء بالامر الذي يوجب الاداء * لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمي قضاء ولو وجب به ابتدا لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا كمن غصب شيئا وهلك عنده يجب الضمان لورود النصوص الموجبة له ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب للاداء وهو رد العين والنصوص لطلب التفريغ عن ذلك الواجب فكذا هنا * قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم الفريق الاخر قالوا الفائت مضمون عليه لانه واجب الاداء وما وجب اداؤه اذا فات يصير مضمونا عليه كالمغصوب وان لم يكن اداؤه واجبا وكانت امانة عنده يضمن بالتفويت ايضا فثبت انه صار مضمونا عليه عند الفوات وله مثل مشروع عنده مملوك له وهو النفل فانه شرع عبادة بحكم الامر واداء المثل من عنده عن الفائت المضمون امر ثابت بالكتاب والسنة والاجماع فلا يحتاج الى امر مبتدأ وهو الاصح قوله (وبيان ذلك) اي بيان الوجوب بذلك السبب * في هذا اي في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة * وهو معقول اي وجوب القضاء يدرك بالعقل * وسقط فضل الوقت الى كذا ضمن فيه معنى الانتهاء اي سقط منتهيا الى غير مثل بان لم يجب من جنسه * والى غير ضمان بان لم يجب من خلاف جنسه ايضا * فاذا عقل هذا اي المعنى الذي ذكرنا في المنصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس به * وهكذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه * ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يف فالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين

وبيان ذلك ان الله تعالى اوجب القضاء في الصوم بالنص فقال فعدة من ايام اخر وجاءت السنة بالقضاء في الصلوة قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقلنا نحن وجب القضاء في هذا بالنص وهو معقول فان الاداء كان فرضا فاذا فات مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعا له من جنسه امر بصرف ماله الى ما عليه وسقط فضل الوقت الى غير مثل والى غير ضمان الا بالاثم ان كان عامدا للعجز فاذا عقل هذا وجب القياس به في قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف

ولكن على قول الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى القول الاخر بالنذر * واعلم ان التفويت انما وجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكانه اذا فوّت فقد التزم المنذور ثانيا فعلى هذا اذا فات لا بالتفويت بان مرض او جن في الشهر المنذور صومه او اغمى عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة يجب ان لا يقضى عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة فتظهر ثمرة الاختلاف * ولكن ماذكر شمس الائمة ان وجوب القضاء بدليل اخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه هو معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم في ايجاب القضاء فح لا يظهر فائدة الاختلاف في الاحكام بين اصحابنا وانما يظهر في التخريج قوله (وهذا اقيس) اى قول العامة اقرب الى المعقول مما ذهب اليه الفريق الاول * واشبه بمسائل اصحابنا اى اوفق لها فانهم قالوا ان قوما فاتتهم صلوة من صلوات الليل فقضوها بالنهار بالجماعة جهر امامهم بالقرأة ولو فاتتهم صلوة من صلوات النهار فقضوها بالليل لم يجهر امامهم بالقرأة ومن فاتته صلوة في السفر فقضاها في الحضر صلى ركعتين ولو فاتته في الحضر فقضاها في السفر صلى اربعا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وفي اعتبارها له وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على انه يجب بالسبب السابق * ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوة في المرض الذى يعجز فيه عن القيام والركوع والسجود فيقضيها في حالة الصحة او على العكس حيث يعتبر فيه حالة القضاء لا حالة الاداء حتى وجب عليه القيام والركوع والسجود في الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب عليه في الفصل الثانى مع ان الاداء وجب بهذه الصفة فهذا يدل على انه وجب بدليل اخر كما قال الفريق الاول * لانا نقول السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار توهم القدرة مجوزا للانتقال الى الخلف وهو القعود او الايماء عند العجز ان اختار الفعل في هذه الحالة فكذلك عمله في حق القضاء من غير تفاوت فاذا فاتته صلوة في حالة المرض او الصحة فقد فاتته صلوة كاملة بقيام وركوع وسجود كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل للعجز فاذا قضاها فهى بتلك الصفة بعينها فان وجد شرط النقل في هذه الحالة كان له ذلك والا فلا كما في الاداء الاترى انه لو افتتحها في الوقت قائما ثم حدث به عجز كان له ان يتمها قاعدا وبأيماء ولو افتتحها قاعدا ثم زال العجز كان له ان يتمها قائما فاذا ثبت الانتقال في الاداء فكذلك في القضاء وهذا كمن وجب عليه التيمم ثم قدر على الماء او على العكس لا يجوز له التيمم في الفصل الاول ويجوز في الفصل الثانى لان السبب انعقد موجبا للطهارة بالماء في الحالين لتوهم حدوث الماء مجوزاً للانتقال الى الخلف وهو التراب عند العجز فان اقدم على الفعل حالة العجز كان له ولاية الانتقال الى الخلف والا فلا فكذا هذا بخلاف السفر والحضر فان السبب هناك قد تقرر موجبا للركعتين او الاربع فلا يتغير ذلك في القضاء (فان قيل) قد ذكرتم ان القضاء انما يجب اذا كان قادرا على المثل والا سقط فينبغى ان لا يجهر الامام في قضاء صلوة الليل اذا قضوها بالنهار

وهذا اقيس واشبه بمسائل اصحابنا

لان الجهر بالقرآة فى نافلة النهار غير مشروع وكذا ينبغى ان لايلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نافلة مشروعة على هيئة المغرب (قلنا) انما يشترط لصحة القضاء كون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة وكذا لايجوز التسليم على رأس الركعتين فى قضاء الظهر ويجوز فى النفل فعلم ان المعتبر ماقلنا كذا اورد شيخى فى فرائد الجامع الكبير ناقلا عن استاذه مولانا بدر الدين الكردى رحمهما الله * واجيب ايضا فى جنس هذه المسائل بان الشرع لما امره بالقضاء على هذه الهيئة والصفة عرفنا ان له نفلا يصلح للصرف الى ماعليه ولكن يظهر ذلك فى ضمن فعل القضاء لا مطلقا كما كان له ان يعين احد الاشياء الثلاثة فى كفارة اليمين ضرورة التخيير ولكن يثبت ذلك فى ضمن الفعل لاان يعينه بالقول ابتداء وكما كان للاب ان يتملك جارية الابن ولكن فى ضمن الفعل لاان تملكها ابتداء ونظائره كثيرة قوله (ولهذا قلنا) اى ولماذكرنا ان ماقدر عليه يجب ولايسقط بسقوط ماعجز عنه قلنا اذا فاتته صلوة فى ايام التشريق وجب قضاؤها بلاتكبير اى فى غير ايام التشريق * والمسئلة على اربعة اوجه * أن تركها قبل ايام التشريق ثم قضاها فى هذه الايام لايكبر وعن ابى يوسف انه يكبر لانه قدر على وجه الكمال فيلزمه كالمريض اذا فاتته صلوة بايماء فقضاها فى الصحة يقضيها بركوع وسجود * وانانقول الجهر بالتكبير لم يشرع الامقدرا فلو كبر للفائتة يكون زيادة على ذلك المقدر * وان تركها فى ايام التشريق فقضاها فى غير ايام التشريق وهى مسئلة الكتاب فانه لايكبر وقال الشافعى رحمه الله يكبر ليكون القضاء على حسب الفوات * وانانقول الجهر بالتكبير بدعة الا فى زمان مخصوص فيبطل بفوته كرمى الجمار يسقط بانقضاء ايام النحر وكالجمعة وكالاضحية وصار كالصحيح اذا نسى صلوة فقضاها فى المرض يقضيها بايماء * وان قضاها فى ايام التشريق من العام القابل وحده او بجماعة لايكبر ايضا لان الزيادة على المشروع بدعة * فاما اذا قضاها فى هذه الايام من هذه السنة بجماعة فانه يكبر لان وقت التكبير قائم ولوكبر لايزيد على المشروع فى هذه الايام فيكبر ليكون القضاء على حسب الفوات كذا ذكر شمس الاسلام الاوز جندى فى شرح الجامع * وذكر الشيخ فى شرح الجامع فى هذه المسئلة انه انما يكبر لان التكبير جهرا مشروع فيها ويصلح ان يكون مشروعا فى حق النوافل الا انه لم يؤد لفقد شرطه وهو الجماعة فظهر ذلك فى حق الصرف الى ماعليه لانه مثل لمافات بجماعة وعندهما لم يكبر فى النوافل احتياطا فظهر ذلك فى حق ماعليه ايضا ولايشترط الجماعة عندهما للتكبير كما فى الاداء (فان قيل) انه قد عجز عن صفة الجهر لاغير لان اصل التكبير مشروع فينبغى ان لايسقط الاصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير خفية (قلنا) قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا يسقط الاصل بفواته وههنا كذلك لان التكبير فى هذه الايام من الشعائر وذلك يختص بصفة الجهر فيسقط بسقوطه لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف قوله (ويتفرع عن هذا الاصل) وهو ان القضاء يجب

ولهذا قلنا فى صلوة فاتت عن ايام التشريق وجب قضاؤها بلاتكبير لانه لاتكبير عنده فى ساير الايام ثم لم يسقط ماقدر عليه بهذا العذر ويتفرع من هذا الاصل مسئلة النذر بالاعتكاف فى شهر رمضان اذا صامه ولم يعتكف انه يقضى اعتكافه ولا يجزى فى رمضان اخر قالوا الان القضاء انما وجب بالتفويت ابتداء لابالنذر والتفويت سبب مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق لكنا نقول انما وجب القضاء فى هذا بالقياس على ماقلنا لا بنص مقصود فى هذا الباب واذا ثبت هذا لم يكن بد من اضافته الى السبب الاول

بما وجب به الاداء عند عامة مشايخنا ونص مقصود عند آخرين مسئلة النذر بالاعتكاف وهي ان يقول لله علي ان اعتكف شهر رمضان او ان اعتكف هذا الشهر سواء عينه باسمه العلم او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضي الاعتكاف متتابعا بصوم مبتدأ وعند الحسن بن زياد لاشئ عليه وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف وزفر رحمهم الله لانه التزم اعتكافا بصوم لااثر للاعتكاف في وجوبه ولا سبيل الى قضائه في شهر آخر لانه يلزمه بصوم للاعتكاف اثر في وجوبه فيزيد على ماالتزمه فوجب ان يبطل * وجه الظاهر على مذهب الفريق الاول هو ان القضاء انما يجب بالتفويت ابتداء لابالدليل الذي تعلق به الاصل والتفويت سبب مطلق عن الوقت اي لايخص القضاء بوقت دون وقت كالاوامر المطلقة فصار كانه قال بعد فوات الوقت لله علي ان اعتكف شهرا متتابعا الاانا قد ذكرنا ان التفويت بمنزلة التنصيص ثانيا على الايجاب فلذلك يلزمه الاعتكاف بصوم مقصود * واما الفريق الثاني فانهم يقولون الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالامر وذلك مضمون بالقضاء فكذلك هذا واذا وجب صار من ضرورته ايجاب الفضل لان تحمل الفضل احق من ابطال الاصل فان لم يقضه حتى جاء شهر رمضان من قابل فقضى فيه لم يجز عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر وجوده تبعا لاوجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نذره بهذا الاعتكاف فكان كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلي المنذور بتلك الطهارة فان انتقض وضوءه يلزمه التوضي لاداء المنذور فان توضأ لصلوة اخرى يجوز له ان يصلي المنذور بتلك الطهارة فكذا هذا * ولنا انه اذا لم يعتكف حتى وجب القضاء عليه صار التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت على القول الاول او صار ذلك النذر مطلقا عن الوقت على القول الثاني فلا يتأدى بصوم رمضان وهذا لان الصوم وان كان شرطا ههنا لكنه مما يلتزم بالنذر بخلاف الطهارة لانها مما لا يلتزم بالنذر اصلا ولما اثر النذر في ايجابه لايتأدى بواجب اخر كذا في شرح الجامع للمصنف وشمس الاسلام رحمهما الله * واذا عرفت هذا فاعلم ان الفريق الاول استدلوا بهذه المسئلة على صحة مذهبهم بوجهين * احدهما انهم قالوا لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي ان يبطل فيما اذا صام ولم يعتكف كما قال ابو يوسف رحمه الله لان السبب الاول لااثر له في ايجاب الصوم كما ذكرنا ولايمكن ايجاب القضاء بلا صوم ولايمكن ايجاب صوم بلا موجب فيبطل ولم يبطل باتفاق بيننا فعرفنا انه وجب بسبب آخر اوجب الصوم والثاني انه لو كان واجبا بما وجب به الاداء وهو الامر بالوفاء بالنذر لجاز قضاؤه في الرمضان الثاني كما قال زفر رحمه الله لانه مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وصحة اداء الاعتكاف به ومع هذا لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الذي يجب به الاداء وفي قول الشيخ انه يقضي اعتكافه ولايجزي في شهر رمضان الاخر اشارة الى الوجهين والدليل على الوجهين واحد وهو ان التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فلهذا لم يفصل بينهما * وقوله لكنا نقول استدراك عما قالوا انه يجب بالتفويت ولهذا ذكر

كلمة الحصر اى لا يجب الا بكذا * فى هذا اى فى النذر * بالقياس على ما قلنا من الصلوة والصوم * لا بنص مقصود وهو التفويت * وفيه اشارة الى ان التفويت كنص مقصود عندهم * فى هذا الباب وهو النذر * واذا ثبت هذا اى عدم وجوب القضاء بنص مقصود بالدليل الذى ذكره لم يكن بد من اضافة وجوب القضاء الى السبب الاول وهو النذر قوله (الا ترى انه يجب بالفوات مرة) استدلال على انه لا يمكن اضافته الى التفويت لانه لو كان كذلك يلزم ان لا يجب فى الفوات وذلك بان جن او اغمى عليه او مرض حتى فاته المنذور لا باختياره اذ لا يمكن ان يجعل فوات المنذور ح بمنزلة نذر ابتدائى لانه لا بد فيه من كونه مختارا ولا اختيار فى الفوات فلا يكون الفوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب فى الفوات كما وجب فى التفويت يضاف الى معنى يشملهما وهو السبب الاول *وصورة الفوات فى مسئلة الاعتكاف بان مرض مرضا لا يمنعه من الصوم ويمنعه من الاعتكاف بان صار مبطونا او نحوه قوله (الا ان الاعتكاف) جواب سؤال يرد عليه وهو انه لو كان مضافا الى السبب الاول فكيف وجب زائدا على ما اوجبه السبب الاول مع ان الحكم لا يزيد على العلة فقال نعم الا ان مطلق الاعتكاف الواجب من غير نظر الى تقيده بوقت او عدم تقيده به او الاعتكاف الواجب الذى هو مطلق عن الوقت يقتضى صوما للاعتكاف اى للنذر الذى يوجبه اثر فى ايجابه لان الصوم شرطه وشرط الشئ تابع له ومالا يتوسل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تبعا له * وقيد بالواجب لان فى الاعتكاف النفل لا يشترط الصوم فى ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يشترط فيه الصوم ايضا لان الصوم فيه كالطهارة فى الصلوة فعلى هذا لا يكون الاعتكاف النفل اقل من يوم وجه الظاهر ان مبنى النفل على المساهلة والمسامحة حتى يجوز صلوة النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة على النزول والواجب لا يجوز قال محمد رحمه الله اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام تارك له اذا خرج فيثبت ان الظاهر ما ذكرنا كذا فى المبسوط * غير انه امتنع وجوب الصوم بوجوب هذا الاعتكاف * بعارض على شرف الزوال وهو شرف الوقت * وهو معنى قوله وانما جاء هذا النقصان اى عدم اقتضاء الاعتكاف صوما له اثر فى ايجابه بعارض شرف الوقت اى بتقيد الاعتكاف واتصاله بوقت شريف لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد لشرفه * او معناه انما لم يوجب هذا الاعتكاف صوما لانه يضاف الى شهر شريف فكان الاعتكاف فيه افضل من غيره قال عليه السلام * من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه * فاكتفى فيه بصوم الشهر لادراك هذه الفضيلة * وما ثبت بشرف الوقت وهو زيادة فضيلة حصلت لهذا الاعتكاف بسبب شرف الوقت فقد فات بفوات الوقت اصلا لانه لا يتمكن من اكتساب مثله الا بادراك العام القابل وذلك متردد لاستواء الحيوة والممات فى هذه المدة فلا يثبت به القدرة * فسقط اى استدراك ما ثبت بشرف الوقت واكتساب مثله للعجز كما

الا ترى انه يجب بالفوات مرة وبالتفويت اخرى الا ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا اثر فى ايجابه وانما جاء هذا النقصان فى مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا تمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيوة والموت فلم يثبت القدرة فسقط

فبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ماثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى واذا عاد لم يتأد فى الرمضان الثانى والاداء فى العبادات يكون فى الموقتة فى الوقت وفى غير الموقتة ابدا

فى الصوم والصلوة بعد خروج الوقت * فبقى اى الاعتكاف مضمونا فى الذمة * باطلاق الاعتكاف اى باطلاق مايوجب الاعتكاف وهو النذر السابق عن الوقت كالامر بالصلوة بعد خروج الوقت * ولما صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود ولم يتأد فى الرمضان الثانى كما لوكان ذلك النذر مطلقا ابتداء لانه يريد بذلك صرف الواجب الى الواجب الا خر وليس له ذلك * فصار الحاصل ان الفريق الاول جعلوا التفويت كالنذر المطلق والعامة جعلوا النذر السابق بعد زوال العارض كالنذر المطلق * ولايقال لما صار النذر السابق كالمطلق بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم المقصود لزم ان لايتادى بصوم القضاء فيما اذا لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف فى قضاء الصوم متتابعا كما لوكان النذر مطلقا ابتداء * لانانقول امتناع وجوب الصوم فى هذا الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار شرف الوقت ويجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين قوله (وكان هذا احوط الوجهين) قيل الوجهان ايجاب القضاء بالسبب الذى وجب به الاداء وايجابه بسبب اخر مقصود والاول احوط لانه لواضيف الى سبب آخر يجب ان لايلزم عليه القضاء عند الفوات والاول يوجب القضاء عند الفوات والتفويت جميعا فكان اولى * والاولى ان يقال الوجهان ايجاب القضاء بصوم مقصود واسقاطه بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلاصوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما قاله ابو يوسف رحمه الله فايجاب القضاء احوطهما لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب تبعه لوجوبه وفى الوجه الاخر اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع وقد امكن اعتبار هذا الوجه مع رعاية الاصل الذى مهدناه بالطريق الذى قلنا وبيان الامكان ان الزيادة التى تثبت بسبب شرف الوقت للعبادة احتملت السقوط بزوال الوقت كما بينا فى الصوم والصلوة * فالنقصان وهو عدم وجوب الصوم به * والرخصة الواقعة بالشرف وهى الاكتفاء بصوم الوقت لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما عاد الى الكمال لم يتأد فى الرمضان الثانى * وفى بعض النسخ والنقصان بالواو والنصب عطفا على السقوط وليس بمستقيم لان السقوط ح يرجع الى الزيادة والنقصان يرجع الى محل الزيادة وهو الصوم والصلوة فيختلف الضمير المستكن فى احتمل فيختل الكلام * ولان السقوط فى قوله لان يحتمل السقوط راجع الى النقصان والعود الى الكمال راجع الى الرخصة وفى عطف النقصان على السقوط ابطال هذه اللطيفة فكانت النسخة الاولى اولى قوله (وفى غير الموقتة) كسجود التلاوة واداء الزكوة وصدقة الفطر والكفارات * ابدا اى فى العمر لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت * وهذا على مذهب من قال الامر المطلق لايوجب الفور ظاهر وهو مذهب عامة اصحابنا وكذا على مذهب بعض القائلين بالفور لان اول اوقات الامكان وان تعين عندهم الا ان بفوته لايصير قضاء لان معنى

هذا الامر افعل فى الوقت الاول فان اخرت ففى الثانى و الثالث الى آخر العمر فيكون اداء لاقضاء * فاما عند الباقين منهم اذا فات عن اول اوقات الامكان فانه يصير قضاء لان اول ازمنة الامكان وقت مقدر كوقت الصلوة ولهذا من شرط منهم الامر الجديد فى القضاء شرطه ههنا كذا فى الميزان وغيره * على ما نبين من بعد يعنى قبيل باب النهى * والمحض منه اى الخالص الكامل من الاداء * هو الذى يؤديه الانسان ملتبسا بوصفه كما شرع مثل الصلوة بجماعة لان هذه صلوة توفر عليها حقها من الواجبات والسنن والاداب لما بينا ان الاداء ينبئ عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيها ذلك * وهذا فى الصلوة التى سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر فى رمضان والتراويح فاما فيما لم تسن الجماعة فيه مثل عامة النوافل والوتر فى غير رمضان فالجماعة فيها صفة قصور عندنا كالاصبع الزائدة * فاداء فيه قصور لعدم وصفه المرغوب فيه شرعا وهو الجماعة فان الصلوة بالجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث * الجهر ساقط اى وجوبه والجهر صفة كمال فى الصلوة بدليل وجوب السجدة بتركه * ولما كان الاداء منقسما اقساما ثلاثة لانه اما ان اديت الصلوة كلها مع الجماعة او بعضها وذلك البعض اما ان كان اول الصلوة او غيره اعاد قوله والشارع مع الامام فى الجماعة اى الذى شرع معه واتمها معه مؤد اداء محضا اى كاملا ليبين القسمين الاخرين قوله (والمسبوق ببعض الصلوة) اى الذى فاته اول الصلوة مع الامام بان فاتته الركعة الاولى او اكثر مؤد ايضا لانه يؤديها فى الوقت * لكنه منفرد فى اداء ما سبق به لان الاقتداء لم يتحقق فيما فرغ الامام من ادائه * فكان اى المسبوق فيه مؤديا اداء قاصرا او فعله اداء قاصرا ولكن فعله فى القصور دون فعل المنفرد من وجهين * احدهما ان صفة الجماعة موجودة ههنا فى البعض بخلاف المنفرد * والثانى انه وان كان منفردا فيما سبق به حتى لزمه القراءة وسجود السهو لو سها فيه لكنه مقتدفيه باعتبار التحريمة لانه ادركها مع الامام وهى شئ واحد ولهذا لا يصح اقتداء الغير به فكان الذى صلى بغير امام منفردا فى الكل اداء وتحريمة والمسبوق منفردا فى البعض اداء لا تحريمة فكان قصوره دون الاول بدرجتين قوله (ومن نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه * او احدث اى صار محدثا وهو المسمى باللاحق اى الذى ادرك اول الصلوة وفاته الباقى * مؤد اى باعتبار بقاء الوقت اداء * يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه * ولما كانت الجهة مختلفة صح اجتماعهما فى فعل واحد مع كونهما متنافيين * وانما جعلنا فعله اداء يشبه القضاء لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع * ثم من المعلوم ان القضاء يقوم مقام الاداء فكان هو فى حكم المقتدى دون المنفرد حتى لا يلزمه القراءة وسجود السهو لو سها كالمقتدى وكان فعله فى القصور دون فعل المسبوق لانه مؤد باعتبار الوقت وقاض صفة الجماعة فيما فاته مع الامام فكان اداؤه كاملا بعضه حقيقة وبعضه حكما * يوضح ما ذكرنا ما قال محمد رحمه الله فى ايمان الجامع لو قال عبدى حر ان صليت الجمعة مع الامام فسبق فيها بركعة لم يحنث لانه انما صلى معه ركعة فاما الاخرى فلان المسبوق منفرد لا امام له * ولو افتتح مع

على ما نبين ان شاء الله تعالى والمحض ما يؤديه الانسان بوصفه على ما شرع مثل الصلوة بالجماعة فاما فعل الفرد فاداء فيه قصور الا ترى ان الجهر عن المنفرد ساقط والشارع مع الامام فى الجماعة مؤد اداء محضا والمسبوق ببعض الصلوة مؤد ايضا لكنه منفرد فكان قاصرا ومن نام خلف الامام او احدث فذهب يتوضأ ثم عاد بعد فراغ الامام فهذا مؤد اداء يشبه القضاء

الامام ثم نام حتى سلم الامام ثم قام فصلى حنث لان النائم الذى يقضى مثل ما انعقد له احرام الامام مقتديه كذا ذكر الشيخ فى جامعه (فان قيل) قد جعل صاحب الشرع المسبوق قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعله مؤديا (قلنا) قد بينا ان استعمال احدى العبارتين مكان الاخرى مجازا جائز وانما سمى المسبوق قاضيا مجازا لما فعله من اسقاط الواجب او باعتبار حال الامام واليه اشار فى قوله وما فاتكم ونحن انما جعلناه مؤديا باعتبار حاله * ويؤيده ما اورده الامام محمد بن اسماعيل رحمه الله فى الصحيح وما فاتكم فاتموا * اشار الى اكثر هذه الطائف شمس الائمة رحمه الله قوله (الا ترى انهم) اى المشايخ استدلال على شبه القضاء * فى الوقت حتى لو اقتدى به خارج الوقت لا يتغير بحال بالاتفاق * ثم سبقه الحدث اى قبل فراغ الامام * ثم سبقه الحدث اى بعد الفراغ ضرورة * فدخل فى مصره فى الصورتين بعد فراغ الامام * اونوى الاقامة اى فى موضع الاقامة والوقت باق اذ لو لم يكن باقيا يصلى ركعتين وان تكلم بلا خلاف انه يصلى ركعتين باعتبار معنى القضاء * ولو تكلم اى هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير صلى اربعا لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة وبقاء الوقت فيتغير فرضه * وعكس هذه المسئلة مسافر احدث فانفتل ليأتى مصره فيتوضأ ثم علم ان امامه ماء فانه يتوضأ ويصلى اربعا * فان تكلم صلى ركعتين لانه حين عزم على الانصراف الى اهله فقد صار مقيما وبعدما صار مقيما فى صلوة لا يصير مسافرا فيها لان السفر عمل وحرمة الصلوة تمنعه من مباشرة العمل بخلاف الاقامة لانها ترك السفر وحرمة الصلوة لا تمنعه عن ذلك فاذا تكلم فقد ارتفعت حرمة الصلوة وهو متوجه امامه على عزم السفر فصار مسافرا كذا فى المبسوط بعد اى بعد وجود المغير ولو تكلم اى هذا الرجل المسبوق * فالحاصل ان المسبوق يصلى اربعا بعد وجود المغير سواء فرغ الامام او لم يفرغ تكلم او لم يتكلم لانه مؤد * وكذا اللاحق اذا تكلم او لم يفرغ امامه * فاما اذا فرغ امامه ثم وجد المغير والوقت باق فانه يصلى ركعتين عندنا وقال زفر رحمه الله يصلى اربعا لانه اما ان يعتبر اللاحق بالمسبوق نظرا الى انفراده حقيقة او بالمقتدى نظرا الى الاقتداء حكما والحكم فى صلوتهما انها تتغير بالمغير فكذا اللاحق * وانا نقول اللاحق مع كونه مقتديا ليس بمؤد لانه يستحيل ان يجعل مؤديا خلف الامام ولا امام له بل هو قاض شيئا فاته مع الامام وجعل كانه خلف الامام فى الحكم لان العزيمة فى حقه ان يؤدى مع الامام لانه مقتد لكن الشرع جوز الاداء بعد فراغ الامام اذا فاته الاداء بعذر وجعل اداؤه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء لان معناه ان يؤدى شيئا بمثل ما وجب عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضى الحقيقى بعد الوقت فلا يؤثر فى فعله نية الاقامة * وهذا لان المغير لم يتصل بالاصل لانقضائه فلم يتغير فى نفسه فلا يتغير ما بنى عليه وهو القضاء بخلاف المسبوق فانه منفرد مؤد شيئا عليه فى الحال وكذا الذى خلف الامام حقيقة لانه مؤد فى الحال فيجوز ان تعمل نية الاقامة

الا ترى انهم قالوا فى مسافر اقتدى بمسافر فى الوقت ثم سبقه الحدث اونام حتى فرغ الامام ثم سبقه الحدث فدخل مصره للوضوء اونوى الاقامة وهو فى غير مصره والوقت باق انه يصلى ركعتين ولو تكلم صلى اربعا ولو كان الامام بعد لم يفرغ اوكان هذا الرجل مسبوقا صلى اربعا كما فى المسئلة الاولى

واصل هذا ان هذا مؤد ﴿ ١٤٩ ﴾ باعتبار الوقت لكنه قاض باعتبار فراغ الامام لانه كانه خلف الامام لانه في الحقيقة خلفه فصار قاضيا لما انعقد له احرام الامام بمثله والمثل بطريق القضاء انما يجب بالسبب الذي اوجب الاصل فالم يتغير الاصل لم يتغير المثل فاذا لم يفرغ الامام حتى وجد من المقتدي ما يوجب اكمال صلوته تمت صلوته بنية اقامته او بدخول مصره لانه مؤد في الوقت فاما اذا فرغ الامام ثم وجد ما ذكرنا فانما اعترض هذا على القضاء دون الاداء فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء كما اذا صار قضاء محضاً بالفوات عن الوقت ثم وجد المغير واذا تكلم فقد بطل معنى القضاء وعاد الامر الى الاداء فتغير بالمغير لقيام الوقت بخلاف المسبوق ايضا لانه مؤد ولهذا قلنا في اللاحق لا يقرء ولا يسجد للسهو بخلاف المسبوق لما بينا انه قاض لما انعقد له احرام الجماعة واما القضاء فنوعان اما بمثل معقول فكما ذكرنا واما بمثل غير معقول فمثل الفدية في الصوم

في تغير صلوته وصلوته محتملة للتغير مع وصف التبعية بدليل انه يجوز ان يكون صلوته على خلاف وصف صلوة الامام في الابتداء فجاز في البقاء * ولانه منفرد فيما سبق واثر التغير يظهر فيه وهو ليس بتابع فيه كذا في مبسوط الشيخ رحمه الله (فان قيل) نية الامام انما لم تعتبر لخروجه عن حرمة الصلوة فاما المقتدي فهو في حرمة الصلوة فيكون نيته معتبرة (قلنا) المقتدي تبع فيجعل كالخارج من الصلوة حكما بخروج امامه منها كذا في مبسوط شمس الائمة رحمه الله قوله (واصل ذلك * استدل اولا بالحكم على صحة المذهب ثم بين المعنى فيه فقال واصل ذلك اي اصل ما ادعينا من شبه القضاء في فعل اللاحق * ان هذا اي اللاحق * وقوله كانه خلف الامام لانه في الحقيقة خلف الامام نفي لقول زفر رحمه الله فانه جعله مؤديا خلف الامام حقيقة حيث جعل اللاحق والمؤدي خلف الامام سواء كما بينا * فصار اي اللاحق قاضيا لما انعقد له احرام الامام بمثله الباء تتعلق بقاضيا والضمير عائد الى ما وفي هذه العبارة نوع تسامح لانه لا يقضي ما انعقد له احرام الامام وانما يقضي ما انعقد له احرام نفسه من المتابعة له والمشاركة معه في الفعل الذي فاته بفراغ الامام الا ان المتابعة والمشاركة لما لم تتحقق بدون فعل الامام جعل فعل الامام اصلا * فالم يتغير الاصل اي ما دام الاصل وهو الاداء لا يقبل التغير لا يتغير المثل لان القضاء خلف الاداء والخلف لا يفارق الاصل * وقد تم هنا بيان الاصل * ثم شرع في ترتيب الفروع المذكورة عليه فقال فاذا لم يفرغ الامام وقد وجد المغير في صلوة المقتدي تمت صلوته لعدم المانع للمغير من العمل لقبول الاصل التغير لانه مؤد من كل وجه فاعتراض المغير يؤثر فيه قوله (بخلاف المسبوق) متصل بقوله ثم وجد المغير او بقوله فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء * وانما قال ايضا لئلا يتوهم ان مسئلة المسبوق تخالف مسئلة التكلم لان ظاهر الكلام يقتضي ذلك لولاه فقوله ايضا يدل على ان مسئلة التكلم توافق مسئلة المسبوق وانهما تخالفان مسئلة اللاحق فعلى هذا لو قيل وبخلاف بالواو لاستقام المعنى كما استقام بدونها وكان عطفا على مسئلة التكلم من حيث المعنى والتقدير بخلاف ما اذا تكلم وبخلاف المسبوق ايضا

﴿ قوله واما القضاء فنوعان) اي القضاء الخالص نوعان فاما الذي شابه معنى الاداء فقسم آخر * او معناه ان القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا وغير معقول نوعان فيدخل فيه جميع اقسامه لان القضاء الذي فيه معنى الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء بمثل معقول او غير معقول * ثم تقسيمه بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه لا يضر بالتقسيم الاول كان اللفظ يقسم على اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم يقسم الى مفرد ومركب بالنظر الى معنى اخر ولا يضر ذلك بالتقسيم الاول فكذا هذا * وتقدير الكلام اما القضاء فنوعان قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول اما القضاء الى اخره وانما اختصر اعتمادا على ما ذكره في اول الباب ﴿ قوله فمثل الفدية في باب الصوم) فانها شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن بحاله * والفدية والفداء

وثواب النفقة في الحج باحجاج النائب لانا لانعقل المماثلة بين الصوم والفدية لاصورة ولا معنى فلم يكن مثلاً قياساً واما الصوم فمثل صورة ومعنى وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الاحجاج مماثلة بوجه لكنا جوزناه بالنص

البدل الذي يتخلص به عن مكروه توجه اليه قوله (وثواب النفقة) اى الانفاق في الحج باحجاج النائب * واعلم ان الاحجاج عن الغير جائز ولكنه في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح فعليه حجة الاسلام والمؤدى تطوع لانا عرفنا جوازه بحديث الخثعمية وقد ورد في عجز الشيخوخة وانها دائمة لازمة ولانه فرض العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق بقية العمر ليقع به اليأس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان صحيح البدن اذا احج بماله رجلا على سبيل التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع * ثم المتأخرون من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة فقال عامتهم للآمر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الآمر فاما الحج فيقع عن المأمور وهو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا تجرى النيابة في اداء العبادات البدنية ولكن له ثواب الانفاق لانه فعله فيثاب عليه وانما يسقط عن الآمر الحج امالان الانفاق سبب واقامة السبب مقام المسبب اصل في الشرع اولان الواجب عليه انفاق المال في طريق الحج واداء الحج فاذا عجز عن اداء الحج بقي عليه مقدار ما يقدر عليه وهو انفاق المال في طريق الحج فيلزمه دفع المال لينفقه الحاج في الطريق والدليل عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الآمر لشرط اهليته لا اهلية النائب كما في الزكوة ولا يقال لما لم تجر النيابة في الافعال ووقعت عن نفسه لزم ان يسقط عن المأمور فرض الحج بهذه الافعال * لانا نقول فرض الحج لا يتأدى الابنية الفرض او بمطلق النية ولم يوجد وانما وجدت النية عن الآمر * وقال بعضهم الحج يقع عن الآمر وهو اختيار شمس الائمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظواهر الاخبار في هذا الباب تشهد به فانه عليه السلام قال لسائلة * حجى عن ابيك واعتمرى * وقال رجل يارسول الله ان ابى مات ولم يحج افيجزئني ان احج عنه فقال نعم * وحديث الخثعمية في هذا الباب مشهور على ما سنذكره فدل ان اصل الحج يقع عن المحجوج عنه ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه يصير ضامنا * يوضحه ان الواجب عليه الفعل لا الانفاق بدليل انه لوحج من غير ان ينفق من ماله يسقط عنه الفرض ولو انفق في الطريق ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة في الفعل * واذا ثبت هذا قلنا قوله وثواب النفقة في الحج باحجاج النائب انما يصح على المذهب الاول لا على المذهب الثاني لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا الانفاق * ثم على هذا المذهب بيان ان المماثلة بين الفعل والفعل غير معقولة مع كونها معقولة ظاهرا ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه في قضاء الصلوة والصوم لحصول المشقة واتعاب النفس في الفعل الثاني كحصولها في الفعل الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة له فكيف يكون مثلا لفعل نفسه الاترى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يجوز ان يقضى الابن صلوة ابيه ولا صيامه بامره وبغير امره ولو كانت المثلية معقولة بينهما لجاز اثباته بالقياس كما في المنذورات المتعينة قوله (لاصورة ولا معنى

اماعدمها صورة فظاهر * واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف عن قضاء الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة الغير فلم يكن الفدية مثلا للصوم قياسا اى رأيا وفى قوله لانا لانعقل المماثلة لطف ورعاية ادب ليس ذلك فى قوله فيما بعده وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الاحجاج مماثلة بوجه يعرف ذلك بالذوق * وانما جاء التفرقة من قبل انه قد قيل ان بين الفدية والصوم مماثلة وهى انه لما صرف طعام يوم الى مسكين فقد منع النفس عن الارتفاق بذلك الطعام فكانه لم يوصل الى نفسه حظها من الطعام يوما وهذا معنى الصوم ولم يقل المماثلة بوجه عن احد بين الانفاق وافعال الحج فكان الشيخ نظر الى ذلك المعنى ونفاه بالطف عبارة وقوله لكننا استدراك من حيث المعنى يعنى لما لم يكن الفدية مثلا معقولا للصوم وكذا الانفاق للحج لايجوز اثباته بالرأى لكننا جوزناه اى المذكور وهو الفدية بالنص قوله (قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه) اى وعلى المطيقين الذين لاعذر بهم ان افطروا * فدية طعام مسكين نصف صاع من بر او صاع من غيره عندنا * وكان ذلك فى بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يتعودوه فاشتد عليهم فرخص لهم فى الافطار والفدية وقرأ ابن عباس يطوقونه ويطيقونه اى يكلفونه على جهدهم وعسرهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الافطار والفدية وهو على هذا الوجه غير منسوخ * ويجوز ان يكون هذا معنى يطيقونه اى يصومونه جهدهم وطاقتهم ومبلغ وسعهم كذا فى الكشاف * وذكر فى التيسير وفى قرأة ابن عباس رضى الله عنهما وعلى الذين يطوقونه اى يكلفونه فلا يطيقونه * وفى قرأة حفصة رضى الله عنها وعلى الذين لايطيقونه وقيل هو الشيخ الفانى فعلى هذا لايكون منسوخا فانه حكم ثابت مجمع عليه قوله (وهذا مختصر) اى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه * او وهذا النص مختصر اى حذف عنه حرف لا كما فى قوله تعالى * يبين الله لكم ان تضلوا * بالاجماع اى باجماع القائلين بانه غير منسوخ * او معناه بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفانى ومن بمعناه مجمع عليه وهو مستفاد من الكتاب ولا يستفاد منه بدون حرف لا فيكون محذوفا لا محالة فيكون النص مختصرا ضرورة * ويمكن ان يجرى على ظاهره اى هذا النص مختصر بالاجماع اما عند من جعله غير منسوخ فلما ذكرنا واما عند من جعله منسوخا فلان التقدير عنده وعلى الذين يطيقون الصوم فلا يصومون فعليهم فدية ولما ثبت انه مختصر لايمكن العمل بظاهره رجحنا ما ذكرنا بقرأة ابن عباس وحفصة رضى الله عنهم قوله (وثبت) اى قيام الانفاق مقام الافعال فى الحج بحديث الخثعمية وهى اسماء بنت عميس من المهاجرات والحديث مذكور فى الكتاب * وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان امرأة من خثعم قالت يارسول الله ان فريضة الله على عباده فى الحج ادركت ابى شيخا كبيرا لايثبت على الراحلة افاحج عنه قال نعم قال وقال رجل ان اختى نذرت ان تحج وانها ماتت فقال النبى عليه السلام * لو كان عليها دين اكنت قاضيه * قال نعم قال فاقض الله فهو احق بالقضاء كذا فى المصابيح لايستمسك على الراحلة

قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين آى لايطيقونه وهذا مختصر بالاجماع وثبت فى الحج بحديث الخثعمية انها قالت يارسول الله ان ابى ادركه الحج وهو شيخ كبير لايستمسك على الراحلة افيجزئنى ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله احق

ولهذا قلنا ان مالا يعقل مثله يسقط لكن نقص صلوته في اركانها بتغيير

اى لا يقدر على امساك نفسه عليها وضبطها والثبات عليها * افيجزئني بالهمز اى يكفيني عما وجب في ذمته * ااحج عنه بفتح الهمزة وضم الحاء اى احرم عنه بنفسي واؤدى الافعال عنه وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لا دلالة في الحديث على ان الانفاق قائم مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به في هذه المسئلة الا ان يثبت ان اباها كان امرها بذلك وانفق عليها * وفي بعض النسخ ااحج بضم الهمزة وكسر الحاء اى آمر احدا ان يحج عنه وعلى هذا الوجه صح التمسك به * ارأيت اى اخبرني وكان هذا اللفظ للنظر ثم صار للاخبار وذلك ان العرب اذا لم يجدوا الضالة يقولون لكل من يرونه ارأيت ضالة كذا اى اخبرني عنها * اما كان يقبل منك وفي عامة الكتب من المبسوط وغيره اكان يقبل بدون كلمة ما وهذا هو الصحيح لان نعم لا يستقيم جوابا للمذكور ههنا لانه لتصديق ما سبق من الكلام نفيا كان او اثباتا فيصير تقدير المذكور ههنا نعم لا يقبل فيفسد المعنى بل جوابه بلى لانه لتحقيق ما بعد النفي لكنه يستقيم جوابا للمذكور في عامة الكتب فتبين انه هو الصحيح * ورأيت في الاسرار في حديث الخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجوز قالت بلى قال فدين الله احق * ومعنى قوله احق اى بالقبول لانه اكرم الاكرمين فاولى بكرمه واجدر برأفته ان يقبل منه حالة العجز فعل الغير اوالانفاق الذي لا يقدر الا عليه ويؤيده رواية المبسوط الله احق ان يقبل * وقيل معناه فدين الله اولى بالقضاء ويؤيده رواية المصابيح وفي بعض النسخ فقضيتيه بالياء وذلك بطريق الاشباع لكسرة التاء وهو جائز في لغة حمير * قال شاعرهم ياام عمرو لم ولدتيه * معمما بالكبر والتيه * ليتك اذ جئت به هكذا * كابذرتيه اكلتيه * كذا في الجوامع الجمادية * قيل وفي حديث الخثعمية دليل على ان اباها كان امرها بالحج حيث قاس رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبول الحج بالاداء من الغير بقبول الدين بالاداء من الغير وانما يجب ويتحقق قبول الدين بالاداء من الغير اذا كان ذلك الاداء بامر المديون لان رب الدين ان امتنع فيه عن القبول يجبر عليه فاما اذا كان بغير امر منه فرب الدين بالخيار في القبول فلا يتحقق القبول فهذا يدل على ان ذلك كان بالامر * والظاهر انه عليه السلام قاس على العادة الفاشية بين الناس انهم يقبلون ديونهم من اى وجه تصل اليهم من المديون او غيره تبرعا او غير تبرع نظرا منهم الى حصول المقصود وهذا لا تدل على الامر بوجه قوله (ولهذا قلنا) متصل بما اتصل به الاستدراك في قوله ولكنا جوزناه بالنص اى ولعدم تصرف الرأى فيما لا ندركه قلنا ان ما لا يدرك بالعقل مثله ولم يرد فيه نص يسقط لان ايجاب المثل متوقف اما على ادراك العقل ليمكن ايجابه بالسبب الاول او على السمع فاذا لم يوجد واحد منهما فلا وجه الا الاسقاط كترك الاعتدال في اركان الصلوة لا يضمن بشئ سوى الاثم لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل عقلا ولا نصا * وقوله بتغير احتراز عن نقصان الركن نفسه من الصلوة فان قوله نقص الصلوة في اركانها يحتمل ذلك

قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان مالا يعقل مثله ولا نص فيه يسقط قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله اذا ادى خمسة زيوفا فى الزكوة مكان خمسة جياد يجوز اى يسقط عنه الواجب ولكنه يكره لقوله تعالى * ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون * الاية ولا يضمن شيئا بمقابلة الجودة لان المؤدى قد صح ولزم حتى لا يملك احدهما الفسخ لصيرورته صدقة وليس للوصف الذى تحقق فيه الفوات منفردا مثل صورة وهو ظاهر ولا معنى لانها لا تتقوم عند المقابلة بجنسها فيسقط اصلا * الاترى انه لو ادى اربعة جيادا عن خمسة زيوف لا يصح الا عن اربعة عندنا خلافا لزفر رحمه الله * وكذا لو كان له ابريق فضة وزنه مائة وخمسون وقيمته لصياغته مائتان وقد حال عليه الحول لا تجب فيه الزكوة لسقوط اعتبار الجودة فى هذه الاموال عند المقابلة بجنسها * ولا معنى لقول من قال سقوط اعتبار الجودة للربوا ولا ربوا بين العبد وسيده لانا نقول ان الله تعالى عامل عباده معاملة المكاتبين او الاحرار فانه تعالى استقرضهم وملكهم والربوا يجرى بين المولى ومكاتبه * الاترى الى ماروى عن النبى عليه السلام انه قال فى صوم يوم الشك * انه تعالى نهى عن الربوا افيقبل منكم * واحتاط محمد رحمه الله فى ذلك الباب اى باب العبادة فقال عليه ان يؤدى فضل ما بينهما * ووجهه ان الجودة متقومة من وجه فانها تتقوم فى الغصوب وفى تصرف المريض حتى لو حابى بها بان باع قلبا وزنه عشرة وقيمته عشرون بعشرة لم تسلم المحابات للمشترى وكذا فى تصرف الوصى حتى لو باع درهما جيدا من مال اليتيم بدرهم ردى لا يجوز * وغير متقومة من وجه فوجب الاحتياط فى حق الله تعالى الاترى ان مالا عبرة به اصلا وهو تغير السعر الى الزيادة اعتبر فى ضمان حق الله تعالى حتى قيل ان من اخذ صيدا من الحرم فاخرجه ثم تغير سعره الى زيادة ثم هلك انه يضمن الزيادة احتياطا فهذا اولى كذا فى شرح الجامع للمصنف * وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله فى شرحه للجامع ان الجودة انما سقطت فى حكم الربوا فى حق العاقدين ليتحقق المماثلة التى هى شرط جواز البيع فامافى حق غير العاقد كالوارث والصغير فلا لعدم الحاجة اليه لانه لا يؤدى الى الربوا * ثم اعتبار الجودة فى حق الفقير يؤدى الى الربوا من وجه دون وجه فمن حيث ان الفقير بما يأخذ من الغنى لا يملك منه مقدار الواجب اذ قدر الواجب قبل الاخذ لم يكن ملكا للفقير حتى يصير مملكا اياه صاحب المال بما يأخذ بل يأخذ صلة لا يؤدى الى الربوا ومن حيث انه تعلق بالواجب حق الفقير ان لم يصر ملكا له حتى صار صاحب المال ضامنا بالاستهلاك والحق ملحق بالحقيقة يتحقق فيه الربوا لانه يصير مملكا الواجب منه بما يأخذ من صاحب المال فاذا تردد بين الامرين قلنا متى كان فى اعتبار جهة الربوا منفعة للفقير فانها تعتبر كما اذا ادى اربعة جيادا عن خمسة زيوف لا يجوز ومتى كان فى اعتبار الربوا ضرر فى حقه لا يعتبر كما فى مسئلتنا فانه لو اعتبر لا يسلم الدراهم الزائد له والله اعلم قوله (ولهذا) اى ولعدم المثل عقلا ونصا قلنا ان رمى الجمار واخواته لا يقضى (فان قيل) كيف يستقيم هذا وقد اوجبتم الدم عليه باعتبار ترك

ولهذا قال ابو حنيفه وابو يوسف رضى الله عنهما فيمن ادى فى الزكوة خمسة دراهم زيوفا عن خمسة جياد انه يجوز ولا يضمن شيئا لان الجودة لا يستقيم اداؤها بمثلها صورة ولا بمثلها قيمة لانها غير متقومة فسقط اصلا واحتاط محمد رحمه الله فى ذلك الباب فاوجب قيمة الجودة من الدراهم او الدنانير ولهذا قلنا ان رمى الجمار لا يقضى والوقوف بعرفات والاضحية

الرمى (قلنا) ايجاب الدم عليه ليس بطريق انه مثل للرمى قائم مقامه بل لانه جبر لنقصان تمكن فى نسكه بترك الرمى كسجود السهو فى الصلوة وجب جبرا لنقصان لا قضاء بما فاته الاترى انه يجب ايضا اذا ارادفى الصلوة من جنسها و فى الزيادة لا يتصور القضاء كذا هذا* ولما ذكر الشيخ ان لا مدخل للرأى فيما ليس له مثل معقول ولزم عليه ايجاب الفدية فى الصلوة تعرض لذلك فقال فان قيل اذا ثبت اى وجوب الفدية عند اليأس غير معقول المعنى فلم اوجبتم الفدية فى الصلوة بلا نص يوجب ذلك قياسا على الصوم من غير معنى يعقل * وقوله بلا نص حال عن الفدية اى او جبتموها حال كونها غير منصوصة قلنا نحن لا نعدى ذلك الحكم بالقياس ولا نوجبه حتما لكنا نقول يحتمل ان يكون ايجاب الفدية فى الصوم بناء على معنى معقول وان كنا لا نقف عليه* والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبهما ولا لادائهما بالمال بل اهم منه لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على مايعرف بعد ان شآء الله تعالى فاذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلوة بالتدارك اولى * يحتمل ان لا يكون معقولا ومالا ندركه لا يلزمنا العمل به فلا يجب علينا العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثانى اياه لكن وجوب الفدية فى الصوم لما احتمل الوجهين المذكورين امرناه بالفدية فى الصلوة بناء على الوجه الاول على سبيل الاحتياط فلئن كان هذا الحكم فى الصلوة مشروعا فقد صار مؤدى والا فليس به بأس لانه يكون برا مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات فتبين ان ايجاب الفدية فى الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس* ولهذا لم يحكم بجواز الفداء فى الصلوة مثل حكمنا بجوازه فى الصوم لانا حكمنا بجوازه فى الصوم قطعا لكونه منصوصا عليه فيه * ورجونا القبول اى الجواز فى الصلوة فضلا فان محمدا رحمه الله قال فى الزيادات فى هذا اى فى فداء الصلوة يجزيه ان شآء الله كما قال يجزيه ان شآء الله فى فداء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير قضآء ولا ايصاء بالفدية ولو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء به كما فى سآئر الاحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كما يثبت الحكم فى الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد فى الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل * لانا نقول لابد فى الدلالة من كون المعنى المؤثر فى الحكم معلوما سواء كان تأثيره فى ذلك الحكم معقولا كالايذاء فى التأفيف او غير معقول كالجناية على الصوم فى ايجاب الكفارة المكيفة المقدرة وههنا المعنى الذى هو المؤثر فى ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس* ثم اذا مات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها * وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا فى المبسوط وغيره وهذا اذا اوصى بالفدية عن الصلوة

كذلك فان قيل فاذا ثبت هذا بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية فى الصلوة بلا نص قياسا على الصوم غير من تعليل قلنا الان ماثبت من حكم الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا والصلوة نظير الصوم بل اهم منه لكنا لم نعقل و احتمل ان لا لا يكون معلولا ومالا ندركه لا يلزمنا العمل به لكنه لما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطا فلئن كان مشروعا فقد تأدى والا فليس به بأس ثم لم نحكم بجوازه مثل ما حكمنا به فى الصوم لانا حكمنا به فى الصوم قطعا ورجونا القبول من الله تعالى فى الصلوة فضلا وقال محمد رحمه الله فى الزيادات فى هذا يجزيه ان شاء الله كما اذا تطوع به الوارث فى الصوم

فان لم يوص وتبرع بها الوارث قيل لا يسقط الصلوات عن الميت لان الاختيار فيه معدوم اصلا ولانه ادنى رتبة من الايصاء فحكم فيه بعدم الجواز اظهارا لانحطاط رتبته كما فعل كذلك في الصوم* وقيل تسقط عنه ان شاء الله تعالى كما في الايصاء لان دليل الجواز وهو الرجاء الى فضل الله وكرمه يشمل الايصاء والتبرع جميعا يوضحه ماذكر في النوازل سئل ابو القاسم عن امرأة ماتت وقد فاتتها صلوات عشرا شهر ولم تترك مالا فقال لو استقرض ورثتها قفيز حنطة ودفعوها الى مسكين ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة نصف صاع اجزى ذلك عنها فتبين بهذا ان التبرع فيه كالايصاء * وقد لزم على الشيخ مسئلة اخرى فتصدى لها ايضا فقال فان قيل لا مثل للاضحية عقلا ولا نصا وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر فانه يلزمه التصدق بعينها حية او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان غنيا ولم يضح اصلا حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة كذا في الايضاح والمبسوط قلنا لان التضحية ثبتت قربة بالنص وهو قوله تعالى* والبدن جعلناها لكم من شعائر الله* وقوله عليه السلام* ضحوا *وغير ذلك واحتمل ان يكون التصدق اصلا في باب التضحية لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات المالية من الزكوة وصدقة الفطر لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب من يده يحصل به الا ان الشرع اي الشارع نقل القربة من تمليك عينها او قيمتها الى الاراقة في ايام النحر لاجل تطييب الطعام لان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما يتناولون من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالته الذنوب بمنزلة الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله* خذ من اموالهم صدقة تطهرهم* ولهذا حرم على النبي عليه السلام وعلى من الحق به نسبا لكرامتهم وعلى الغني لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربة من عين الشاة الى الاراقة لينتقل الخبث الى الدماء فيبقى اللحوم طيبة فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستواء الغني والفقير فيه الا انه مع ما بينا يحتمل ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصدق فلم يعتبر بهذا الموهوم وهو التصدق في معارضة المنصوص المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم وهو التصدق * مع الاحتمال اي احتمال ان لا يكون معتبرا احتياطا ايضا يعني كما قلنا بوجوب الفدية في الصلوة احتياطا * وحاصل الجواب انا اوجبنا التصدق باعتبار كونه اصلا لا باعتبار كونه مثلا لها قوله (وهو) اي فعل التضحية او الذبح (نقصان في المالية) الى قوله في الهبة معترض فنبين المسئلة اولا ثم نكشف الغرض عن ايرادها فنقول اذا وهب شاة لرجل فضحى الموهوب له بها لم يكن للواهب ان يرجع فيها في قول ابي يوسف وقال محمد له ان

فان قيل فالا ضحية لا مثل لها وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين او القيمة قلنا لان التضحية ثبتت قربة بالنص واحتمل ان يكون التصدق بعين الشاة او قيمتها اصلا لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر الصدقات الا ان الشرع نقل من الاصل الى التضحية وهو نقصان في المالية باراقة الدم عند محمد

يرجع فيها ويجزيه الاضحية وقيل ابو حنيفة مع ابى يوسف رحهماالله * ووجه قول محمد رحمه الله ان ملك الموهوب له لم يزل عن العين والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيما بقى كشاة القصاب * وهذا لان القربة لم يقع بعين الشاة بل بالاراقة بدليل ان ماأديت به القربة لايجوز ان يبقى على ملكه والمذبوح باق على ملكه يأكله ويضمن له مستهلكه ويورث عنه ويبيعه فيجوز الا انه يتصدق بثمنه وذلك لايدل على عدم الملك فان الاملاك الخبيثة سبيلها التصدق بها مع قيام الملك واذا ثبت ان اداء القربة لم يقع الا بالاراقة بقى الحكم فيما وراء الدم على ما لو ذبح لا للاضحية والرجوع فيها لايغير حكم الاراقة لان الفائت لايعمل فيه الفسخ ونظيره وهب شاتين فضحى باحديهما واكلها ثم رجع فى الاخرى اوذبح شاة الهبة وباع جلدها ورجع الواهب فيما بقى لايبطل البيع * ولابى يوسف رحمه الله ان القربة كما تتأدى بالدم تتأدى باجزاء الشاة بدليل ان سلامتها معتبرة للجواز ابتدآء وبعد الذبح لوباع شيئا منها يتصدق بثمنه لمكان انه بقى قربة فيجب صرفه الى حيث لايبطل به حق الله عزوجل ولو لم يتعلق معنى القربة بما بقى لبقى على حكم سائر الاغنام فتتأدى القربة باراقة الدم وبابطال حق التمول من الباقى فلذلك لم يبطل اصل الملك لان القربة لم تتأد به واذا كان كذلك لم يصح الرجوع لانه يبطل ماادى من القربة بالعين الاترى انه يصير بعد الرجوع مالا متمولا كسائر الاموال كذا فى الاسرار * فمحمد رحمه الله عد سقوط التمول نقصا فيه لاباعتبار ظهور معنى القربة فيه ونحن اعتبرناه اثر القربة * ثم الغرض من ايراد هذه المسئلة فى اثناء الكلام ان معنى التصدق فى النقل الى التضحية حاصل ايضا من وجه لان التصدق تنقيص المال بايصال منفعته الى الفقير والتضحية تنقيص المال بالاراقة والتنقيص مع ازالة التمول عن الباقى فيكون بينهما نوع مماثلة * قال المصنف رحمه الله فى شرح التقويم ان الله تعالى نقل القربة من التمليك الى الاراقة فثبت المماثلة بينهما شرعا من حيث ان الله تعالى اقام الاراقة مقام التمليك وفيه شبهة المماثلة فان محمدا قال القربة لاتتم الا بالتمليك حتى لو وهب شاة فضحى الموهوب لاينقطع حق الواهب قبل التمليك فدل ان القربة لاتتم الا بالتمليك فاذا كان بينهما مماثلة من هذا الوجه فاذا ذهب وقت التضحية وجب التمليك بالشاة او القيمة لانه مثل من حيث ان الشرع اقام احدهما مقام الآخر * وقوله الا انه يحتمل جواب سؤال وهو ان يقال لماثبت اصالة التصدق فى التضحية بماذكرتم والنقل الى الاراقة لمعنى الضيافة ينبغى ان يخرج عن العهدة بالتصدق فى ايام النحر ايضا كمن وجب عليه الجمعة لوصلى الظهر فى منزله يخرج عن العهدة وان كان مأمورا باداء الجمعة لكون الظهر اصلا فاجاب وقال يحتمل ان يكون اراقة الدم اصلا من غير اعتبار معنى التصدق وهى واجبة بالنص فى هذه الايام فلا يعتبر الموهوم فى مقابلته بخلاف صلوة الظهر فان اصالتها ثابت بالنص ايضا كوجوب الجمعة فيجوز ان تقابل الجمعة قوله (والدليل على انه) اى وجوب التصدق * كان بهذا الطريق وهو احتمال كونه اصلا فى التضحية لانه مثل للاضحية غير معقول كالفدية للصوم *

وباراقة الدم وازالة التمول عن الباقى عند ابى يوسف على ما بينا فى مسئلة التضحية امتنع الرجوع فى الهبة ام لا فنقل الى هـذا تطيبيا للطعام وتحقيقا لمعنى العيد بالضيافة الا انه يحتمل ان يكون التضحية اصلا فلم نعتبر هذا الموهوم فى معارضة المنصوص المتيقن فاذا فات هذا المتيقن بفوت وقته وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال احتياطا ايضا والدليل على انه كان بهذا الطريق لانه مثل الاضحية انه اذا جاء العام القابل لم ينتقل الحكم الى الاضحية

انه اذا جاء العام القابل اى ايام النحر منه لم ينتقل الحكم الى الاضحية والحال ان هذا وقت يقدر فيه على مثل الاصل اى على مثل اصل الواجب وهو الاراقة اذ الاراقة للاراقة مثل من كل وجه * اومعناه على المثل الاصلى فيجب ان يبطل الخلف وهو وجوب التصدق * كما فى الفدية يعنى من وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم يسقط عنه الفدية و ينتقل الحكم الى الصوم لانه المثل الاصلى فى الباب * الا انه اى التصدق لما ثبت اصلا من الوجه الذى بينا وهو ان الاصل فى القربات المالية التصدق * ووقع الحكم به اى حكم الشرع بوجوبه * لم يبطل بالشك ايضا وهو ان التصدق ان كان اصلا لا يبطل بالقدرة على الاراقة وان كانت الاراقة اصلا يبطل للقدرة على المثل الاصلى كما فى الفدية وقد صار كونه اصلا محكوما به فلا يبطل بهذا الشك كما لم يبطل الاراقة المنصوص عليها فى ايام النحر باحتمال كون التصدق اصلا * واليه اشار بقوله ايضا وذكر فى شرح التقويم انه اذا عاد وقت الاضحية انما لا يسقط التصدق لانه مثل اصلى فى هذا الباب على معنى انه كان اصلا فنقل منه الى التضحية ولو لم يكن مثلا اصليا لعادت الاضحية للقدرة عليها كما ان المثل فى حقوق العباد اذا فات ووجبت القيمة عاد حقه بالقدرة على المثل وههنا لما لم يعد الفائت دل انه مثل اصلى * وبعض اصحابنا رحمهم الله قالوا انما لا يعود الاضحية لان المثل وجب وتأكد بايجاب الله تعالى فلا يسقط بالقدرة على الفائت كما فى المثليات اذا انقطعت عن ايدى الناس وقضى القاضى بالقيمة ثم عاد المثل لا يعود حقه اليه كذا هذا * وقد وقع لفظ الا ان فى هذه المسئلة فى ثلاثة مواضع كلها بمعنى لكن * فالاول استدراك من قوله واحتمل ان يكون التصدق اصلا وفى هذا الاستدراك تحقيق ذلك الاحتمال والثانى استدراك عما يلزم من هذا الاحتمال مع استدراكه وهو انه لما احتمل ان يكون اصلا والنقل بعارض فيلزم ان يجوز التصدق فى ايام النحر فقال لكنه يحتمل ان يكون التضحية اصلا وفى هذا الاستدراك رفع ذلك الاحتمال * والثالث استدراك من قوله وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال * ويجوز ان يكون استدراكا من قوله فيجب ان يبطل * وقوله على ما نبين اراد به فى شرح المبسوط لا فى هذا الكتاب * اوهو تبين بالتاء اى ظهر * وقوله فنقل الى هذا اى الذبح متصل بقوله نقل من الاصل الى التضحية على سبيل الاعادة لطول الكلام والله اعلم قوله (واما القضاء الذى بمعنى الاداء الى آخره) رجل ادرك الامام فى الركوع من صلوة العيد يأتى بتكبيرات العيد قائما ان كان يرجو ان يدرك الامام فى الركوع ليكون التكبيرات فى القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ماسبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا * فان خاف ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام رأسه فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر فى الركوع تكبيرات العيد ولا يرفع يديه لان الرفع سنة ووضع الاكف على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة * وعن ابى يوسف رحمه الله انه لا يأتى بها فى الركوع لانها قد فاتت موضعها وهو القيام

وهذا وقت يقدر فيه على اداء مثل الاصل فيجب ان يبطل الخلف كما فى الفدية الا انه لما ثبت اصلا من الوجه الذى بينا ووقع الحكم به لم ينقض بالشك ايضا * اما القضاء الذى بمعنى الاداء فمثل رجل ادرك الامام فى العيد راكعا كبر فى ركوعه وهذا قد فات موضعه فكان قضاء وهو غير قادر على مثل من عنده قربة فكان ينبغى ان لا يقضى الا انه قضاء يشبه الاداء

وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع فلا يصح اداؤها فيه كالقرائة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا يأتي بها في الركوع وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشي انه لو قنت قائما يفوته الركوع فركع فانه لا يقنت في الركوع * والدليل عليه ان الامام اذا نسي التكبيرات لا يأتي بها في الركوع * ووجه ظاهر الرواية ان التكبيرات شرعت في القيام المحض وشرع من جنسها فيما له شبه بالقيام فان تكبير الركوع حسب منها حتى ان من سها عنه وهو امام او مسبوق يسجد للسهو وان سها عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه لانه واجب وقد بقي محله الخالص واذا كان من جنسها ما شرع في حال الانحناء وله شبه بالقيام احتمل ان يكون سائرها ملحقة بهذه لاتحاد الجنس واحتملت المفارقة فكان الاحتياط في فعلها على ان ذلك اداء لا قضاء * وكان هذا احتياطا لا تعليلا ومقايسة كما قلنا في الفدية في الصلوة بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له شبه القيام بوجه * وبخلاف الامام اذا سها عن التكبيرات حتى ركع انه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه وهذا عجز عن حقيقته فيعمل بشبهه كذا في جامع المصنف وغيره قوله (لان الركوع يشبه القيام اي حقيقة وحكما اما حقيقة فلان القيام ليس الا الانتصاب وهو باق باستواء النصف الآخر اذ المضادة او المفارقة بينه وبين القعود انما ثبت بفوات الاستواء في النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى موجود فيهما لكن فيه نقصان لما فيه من الانحناء وذلك لا يضر لانه قد يكون قيام بعض الناس هكذا كذا ذكر الامام الاسبيجابي * واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه يصير مدركا لتلك الركعة قال عليه السلام *من ادرك الامام في الركوع فقد ادركها * وهذا الحكم اي وجوب التكبير قد ثبت بالشبهة لانه عبادة فيحتاط في اثباتها فتثبت بشبهة الاداء قوله (الا ترى)قيل تقرير وتأكيد لقوله الركوع يشبه القيام والاشبه انه دليل اخر استوضح به ما تقدم * وليست اي تكبيرة الركوع في حال محض القيام فان محمدا رحمه الله قال يكبر وهو يهوي قالوا وهذا اصح مما روي عنه يكبر ثم يهوي لانه يخلو اذاً حالة الانحناء عن الذكر بخلاف الاول * ويؤيده حديث ابي هريرة رضي الله عنه انه عليه السلام كان يكبر وهو يهوي وما روي انه عليه السلام كان يكبر مع كل خفض ورفع ولهذا قال في الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط * اذا قرأ الفاتحة في الاولين ولم يزد عليها قرأ في الاخريين الفاتحة والسورة وان قرأ في الاوليين السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب لم يقرأ بعدها في الاخريين وقال عيسى بن ابان الجواب على العكس اذا ترك الفاتحة يقضيها في الاخريين وان ترك السورة لا يقضيها لان قرائة الفاتحة واجبة وقرائة السورة غير واجبة وبهذا الطريق تمسك يحيى بن اكثم وطعن على محمد في الجامع الصغير* وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه يقضيها اما السورة فلما ذكر واما الفاتحة فلما قال عيسى وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يقضي واحدة منهما اما الفاتحة فلما ذكر واما السورة فلانها سنة في الاوليين وما كان سنة

لان الركوع يشبه القيام وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة الا ترى ان تكبير الركوع يحتسب منها وليس في حال محض القيام فاحتمل ان يلحق به نظائره فوجب عليه التكبير اعتبارا بشبهة الاداء احتياطا

فى وقته كان بدعة فى غيروقته فلا يقضى * وجه الظاهر ماذكر (قوله وكذلك السورة يعنى كما ان تكبيرات العيد يقضى فى الركوع باعتبار شبه الاداء فكذلك السورة) اذا فاتت عن الاولين يؤتى بها فى الاخرين لشبه الاداء وان كانت قضاء ظاهرا * وذلك لان موضع القراءة جملة الصلوة لقوله عليه السلام * لاصلوة الا بقراءة * ولقوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرأن * اذ المراد والله اعلم القرائة فى الصلوة لكن الشفع الاول تعين للقرائة بخبر الواحد الذى يوجب العمل وهو ماروى عن على رضى الله عنه القرائة فى الاولين قرائة فى الاخرين اى تنوب عن القرائة فيهما كما يقال لسان الوزير لسان الامير وقد تعين الشفع الاول لقرائة السورة ايضا بماروى عن جابر وابى قتادة رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى صلوة الظهر والعصر فى الركعتين الاولين بفاتحة الكتاب وسورة وفى الاخرين بفاتحة الكتاب كذا فى مبسوط الشيخ فبقى للشفع الثانى شبهة كونه محلا لان القيام فى الاخرين مثل القيام فى الاولين فى كونه ركن الصلوة والدليل على المعين غير قطعى فمن هذا الوجه لم يتحقق الفوات فوجب اداؤها اعتبارا بهذه الشبهة وان كان فى الحقيقة قضاء بالنظر الى خبر الواحد * وماذكرنا مؤيد بماروى عن عمر رضى الله عنه انه ترك القرائة فى ركعة من صلوة المغرب فقضاها فى الثالثة وجهر وعثمان رضى الله عنه ترك قرائة السورة فى الاولين من صلوة العشاء فقضاها فى الاخرين وجهر كذا فى المبسوط * ويلزم على ماذكرنا انه لما وجب قضاء السورة التى هى دون الفاتحة فى الوجوب مع عدم القدرة على المثل باعتبار شبهة الاداء فلان يجب قضاء الفاتحة التى هى آكد فى الوجوب من السورة مع القدرة على المثل لشرعية الفاتحة فى الاخرين نفلا كان اولى فقوله ولهذا جواب عنه اى ولكون قضاء السورة لشبه الاداء لا لمعنى القضاء قلنا لو ترك الفاتحة فى الاولين سقطت لانه لا يمكن قضاؤها باعتبار معنى الاداء كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء * امامن حيث القضاء فلانه لم يشرع له قراءتها فى الاخرين نفلا ابتداء حقا له ليصرفه الى ماعليه وانما شرعت اما على سبيل الوجوب كما رواه الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله او على سبيل الاحتياط اداء عملا بقوله عليه السلام * لاصلوة الا بفاتحة الكتاب * فلما كانت شرعيتها بهذه الجهة لم يستقم صرفها الى ماعليه لانه يصير تغيير المشروع وذلك ليس فى ولاية العبد اليه اشار شمس الائمة رحمه الله * وحاصله ان قرائة الفاتحة فى الاخرين ليست بنفل مطلق بل فيه جهة الوجوب نظرا الى الاحتياط فلذلك لم يستقم صرفها الى ماعليه * وامامن حيث الاداء فلان الفاتحة شرعت فى الاخرين اداء فان قرأها مرة واحدة وقعت عن الواجب او المسنون الذى فيه جهة الوجوب وان قرأها مرتين كان خلاف المشروع لان تكرار الفاتحة فى ركعة واحدة غير مشروع فلذلك تسقط * ولا يقال لما انتقلت احديهما الى الشفع الاول لم يبق تكرارا معنى * لانا نقول يبقى صورة ورعاية الصورة واجبة ايضا ولان النفل انما يتصور على تقدير القضاء وكلامنا على تقدير الاداء * وقوله والسورة لم تجب

وكذلك السورة اذا فاتت عن اولين وجبت فى الاخرين لان موضع القرائة جملة الصلوة الا ان الشفع الاول تعين بخبر الواحد الذى يوجب العمل وقد بقى للشفع الثانى شبهة كونه محلا وهو من هذا الوجه ليس بفائت فوجب اداؤها اعتبار الهذه الشبهة وان كان قضاء فى الحقيقة ولهذا لو ترك الفاتحة سقطت لان المشروع من الفاتحة فى الاخرين انما شرع احتياطا فلم يستقم صرفها الى ماعليه

قضاء جواب عن السؤال المذكور بطريق المنع يعنى لانسلم ان السورة وجبت قضاء بل وجبت باعتبار الاداء وذلك فى الفاتحة غير ممكن * ثم اذا قضى السورة قال بعضهم يقدم السورة على الفاتحة لانها ملحقة بالقرائة فكان تقديم السورة اولى * وقال بعضهم يؤخر وهو الاشبه وابعد من التغيير كذا ذكر المصنف فى شرح المبسوط قوله (على هذا الوجه اى على الاداء والقضاء منقسما كل واحد على اقسام ثلاثة كما فى حقوق الله تعالى اما الاداء الكامل فهورد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع * واداء الدين اى على الوصف الذى وجب * ثم عد اداء الدين من هذا القسم وان كانت الديون تقضى بامثالها لانه لاطريق لاداء الدين سوى هذا ولهذا كان للقبوض فى الصرف والسلم حكم عين الحق اذلو لم يكن كذلك لصار استبدالا ببدل الصرف ورأس مال السلم او المسلم فيه قبل القبض وانه حرام وكذاله حكم عين الحق فى غير الصرف والسلم بدليل انه يجبر رب الدين على القبض ولو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه كان استبدالا حينئذ وانه موقوف على التراضى فعرفنا انه عين ما وجب حكما الاترى ان القضاء مبنى على الاداء او على تصوره وذلك منتف فيه بالكلية وفى انتفائه انتفاء القضاء فيؤدى الى ان تسليم العين لايكون اداء ولا قضاء وذلك خلاف المعقول والاجماع فعلم ان تسليم العين فى حكم تسليم الدين فكان من قبيل الاداء المحض ولم يجعل من الاداء القاصر لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان اداء كاملا قوله (مشغولا بالجناية) بان جنى المغصوب فى يد الغاصب او المبيع فى يد البايع جناية يستحق بها رقبته او طرفه او بالدين بان استهلك فى يدهما مال انسان فتعلق الضمان برقبته * او ما اشبه ذلك اى الجناية والدين بان رده مريضا او مجروحا او ورد الجارية المبيعة او المغصوبة مشغولة بالحبل * ولابد من بيان هذه المسائل والفرق بين بعضها والبعض فنقول اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية او بالدين ان هلك فى يد المالك قبل الدفع او البيع فى الدين برئ الغاصب وان دفع او قتل بذلك السبب او بيع فى ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة بلاخلاف ولو سلم البايع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع فى ذلك الدين يرجع بكل الثمن بلاخلاف * ولو سلمه مشغولا بالجناية فهلك فى ذلك الوجه يرجع بكل الثمن عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يرجع بنقصان العيب بان قوم حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن * ففى هذه المسائل اصل الاداء موجود لانه رد عين ما غصب او باع لكنه قاصر لانه اداه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه الا ان كونه مباح الدم فى البيع بمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة سبب الاستحقاق فيمنع تمام القبض وكونه عيبا لاشك فيه لان العبد الذى حل دمه او طرفه لايشترى بما اذا لم يكن كذلك وهذا المعنى اشد من المرض وهو عيب بالاجماع وانما الشبهة فى كونه استحقاقا فوق العيب فقالا انه ليس باستحقاق لان تلف المالية التى ورد البيع عليها لم يكن بوجوب العقوبة لان وجوبها يتعلق بكونه مخاطبا لا بالمالية لان المالية لايستحق عقوبة كالبهائم

ولم يستقم اعتبار معنى الاداء لانه مشروع اداء فيتكرر فلذلك قيل يسقط والسورة لم يجب قضاء لانه ليس عنده فى الاخر بين قرائة سورة يصرفها الى ما عليه وانما وجب لاعتبار الاداء * واما حقوق العباد فهى تنقسم على هذا الوجه * اما الاداء الكامل فهورد العين فى الغصب والبيع واداء الدين * والقاصر مثل ان يغصب عبدا فارغا ثم يرده مشغولا بالجناية او يسلم المبيع مشغولا بالجناية او الدين او ما اشبه ذلك حتى اذا هلك فى ذلك الوجه انتقض التسليم عند ابى حنيفة رضى الله عنه وعندهما هذا تسليم كامل لان العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما واداء الزيوف فى الدين اذا لم يعلم به صاحب الحق اداء باصله لانه جنس حقه وليس باداء بوصفه لعدمه فصار قاصرا ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رضى الله عنهما انها اذا هلكت

وكيف يتعلق بالمالية وانها سبب سقوط الخطاب الذى توقف وجوب العقوبة عليه * يوضحه ان المشترى اذا اشترى عبدا وولى القصاص يأباه صح البيع وملكه المشترى ولو كان حقه فيما اشترى لما صح كحق المرتهن ونحوه فثبت ان البيع ورد على محل غير مستحق بسبب الجناية والمستحق بها النفس وانما تملك بالبيع المالية وبحل الدم لاتفوت المالية ولاتصير مستحقة وانما تلفت المالية بالاستيفاء وذلك فعل انشاه المستوفى باختياره بعد مادخل المبيع فى ضمان المشترى فيقتصر الفوات على زمان وجود الاستيفاء فلا ينتقض به التسليم وكان هذا بمنزلة مالو سلمه زانيا فجلد عند المشترى ومات منه لم يرجع بالثمن لاقتصار الفوات على زمان الجلد كذا هذا بخلاف ماذا استحق المبيع بملك اوحق رهن اودين لان المستحق هناك هو الذى تناوله البيع وهو المالية فينتقض به قبض المشترى من الاصل * وبخلاف ماذا غصب عبدا ثم رده حلال الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لايتم مع قيام سبب العقوبة لانه رد على سبيل الخروج عن عهدة الغصب وذلك باعادة يده كما كانت قبل الغصب فكان سقوط الضمان بهذا الرد موقوفا على سقوط حكم هذا السبب الطارى عند الغاصب فاذا لم يسقط عدم الرد المستحق عليه الذى يبرئه عن عهدة الضمان فبقى تحته فاما التسليم بحكم الشراء فقدتم مع السرقة والقصاص لانه عيب قبل الاستيفاء بالاجماع والعيب لايمنع تمام القبض والرجوع بالثمن انمايكون بالانتقاض بعد التمام وذلك بالفوات والفوات كان بسبب بعد القبض فلا ينتقض به القبض (فان قيل) يشكل على هذا الفرق ماذا رد المغصوبة حاملا فهلكت بالولادة حيث يرجع بالنقصان لابالقيمة عندهما كما لو سلم المبيعة حاملا فهلكت عند المشترى بالولادة يرجع بالنقصان لابالثمن بالاتفاق فلم يفرقا بين الغصب والبيع فى الحمل وفرقا بينهما فى الجناية (قلنا) لان الاصل فى الحمل هو السلامة والهلاك مضاف الى الم الطلق الذى هو حادث وليس بمضاف الى الانعلاق الذى كان فى يد الغاصب فلا يبطل به حكم الرد كالوحمت الجارية عند الغاصب ثم ردها فهلكت لم يضمن الغاصب الا النقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذى كان عند الغاصب انما كان ذلك لضعف الطبيعة عن دفع اثار الحمى المتوالية وذلك لايحصل باول الحمى الذى كان عند الغاصب وان ذلك غير موجب لما كان بعده * وابو حنيفة رحمه الله يقول زالت يد المشترى عن المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة فى يد البايع فيرجع بالثمن كما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشترى ينتقض به قبض المشترى من الاصل فكأنه لم يقبضه وانما قلنا ذلك لان القتل بسبب الردة مستحق لايجوز تركه وبسبب القصاص مستحق فى حق من عليه الا ان ينشئ من له حق عفوا باختياره البيع وان كان يرد على المالية ولكن استحقاق النفس بسبب القتل والقتل متلف للمالية فى هذا المحل فكان فى معنى علة العلة وعلة العلة تقام مقام العلة فى الحكم فمن هذا الوجه المستحق كانه المالية * ولانه لاتصور لبقاء المالية فى هذا المحل بدون النفسية وهى مستحقة بالسبب الذى كان عند البايع فيجعل

ذلك بمنزلة استحقاق المالية لان مالاينفك عن الشئ بحال فكأنه هو الان استحقاق النفسية في حكم الاستيفاء فقط وانعقاد البيع صحيحا وراء ذلك واذا مات في يد المشتري فلم يتم الاستحقاق في حكم الاستيفاء فلهذا هلك في ضمان المشتري واذا قتل فقد تم الاستحقاق * ولا يبعد ان يظهر الاستحقاق في حكم الاستيفاء دون غيره كملك الزوج في زوجته وملك من له القصاص في نفس من عليه القصاص لايظهر الا في حكم الاستيفاء حتى اذا وطئت المنكوحة بشبهة كان العقر لها واذا قتل من عليه القصاص خطاء كانت الدية لورثته دون من له القصاص * وهذا بخلاف الزنا فان بزناء العبد لايصير نفسه مستحقة اذ المستحق عليه ضرب مولم واستيفاء ذلك لاينافي المالية في المحل والتلف حصل لخرق الجلاد اولضعف المجلود فلم يكن مضافا الى الزنا بوجه * واذا اشتراه وهو يعلم بحل دمه ففي اصح الروايتين عن ابي حنيفة رحمه الله يرجع بالثمن ايضا اذا قتل عنده لان هذا بمنزلة الاستحقاق وفي الرواية الاخرى قال لايرجع لان حل الدم من وجه كالاستحقاق ومن وجه كالعيب حتى لايمنع صحة البيع فلشبهه بالاستحقاق قلنا عند الجهل به يرجع بجميع الثمن ولشبهه بالعيب قلنا لايرجع عند العلم بشئ لانه انما جعل كالاستحقاق لدفع الضرر عن المشتري وقد اندفع حين علم به * فاما الحامل فهناك السبب الذي كان عند البايع يوجب انفصال الولد لاموت الام بل الغالب عند الولادة السلامة فهي مثل الزاني اذا جلد* وليس هذا كالغصب لان الواجب على الغاصب نسخ فعله وهو ان يرد المغصوب كما غصب ولم يوجد ذلك حين ردها حاملا وههنا الواجب على البايع تسليم المبيع كما اوجبه العقد وقد وجد ذلك ثم ان تلف بسبب كان الهلاك به مستحقا عند البايع ينتقض قبض المشتري فيه وان لم يكن مستحقا لاينتقض قبض المشتري فيه والله اعلم كذا في المبسوط والاسرار * واذا حققت ماذكرنا علمت ان قوله او الدين راجع الى المسئلتين وان الخلاف المذكور مختص بتسليم المبيع مشغولا بالجناية وفي لفظ الكتاب اشارة اليه حيث قيل انتقض التسليم عنده وعندهما هذا تسليم كامل والتسليم يستعمل في العقد لافي الغصب وانما يستعمل فيه الرد لانه يقتضي مسابقة الاخذ ولهذا قال الشيخ في مسئلة الغصب فرده مشغولا وفي مسئلة البيع اوتسليم المبيع فعلم باستعمال لفظة التسليم ان الخلاف في البيع دون الغصب اذ لو كان فيهما لقيل انتقض الرد والتسليم وهذا رد وتسليم كامل * وقوله اذا هلك في ذلك الوجه اشارة الى ان مسئلة الدين خارجة عن الخلاف ايضا لان الهلاك انما يتحقق في الجناية لافي الدين وانما يتحقق فيه البيع فحيث قيل هلك ولم يقل هلك اوبيع علم ان مسئلة الدين على الوفاق * وقوله تسليم كامل اي تام اراد به انه ليس بموقوف كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لانه اداء كامل اذ العيب يمنع الكمال في الاداء كما ذكرنا قوله (واداء الزيوف) هو جمع زيف اي مردود يقال زافت عليه دراهمه اي صارت مردودة عليه لغش ودرهم زيف وزائف ودراهم زيوف وزيف وهو دون النبهرج في الرداءة لان الزيف مايرده بيت المال ولكنه يروج فيمابين التجار والنبهرج مايرده التجار وربما

عند القابض بطل حقه اصلا لانه لما كان اداء باصله صار مستوفيا وبطل الوصف لانه لا مثل له صورة ولا معنى ولم يجز ابطال الاصل للوصف اذ الانسان لايضمن لنفسه واستحسن ابو يوسف واوجب مثل المقبوض احياء لحقه في الوصف

تسامح فيه بعضهم * واذا وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا مكانها فهو اداء قاصرلوجود تسليم اصل الواجب اذالزيوف من جنس الدراهم ولهذا لوتجوز بها فى السلم والصرف تجوز مع ان الاستبدال فيهما حرام قبل القبض ولكنه قاصر لفوات الوصف وهوالجودة * ثم اذاكان قائما فى يد رب الدين ولم يكن علم بالزيافة حالة القبض كان له ان يفسخ الاداء ويطالبه بالجياد احياء لحقه فى الوصف وفى الصرف والسلم يشترط مجلس العقد * واذاهلك عنده بطل حقه فى الجودة عند ابى حنيفة ومحمد رح فلا يرجع بشئ على المديون وقال ابو يوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد * لهما ان استيفاء الحق قدرا حصل بالزيوف لانها من جنس حقه مساوله قدرا وانما بقى حقه فى الجودة التى لامثل لها ولاقيمة ولايمكن تداركها الابضمان الاصل ولاسبيل اليه لان القضاء بالضمان على القابض حقاله ممتنع اذ الانسان لايضمن لنفسه وكيف يضمن وقد ملكه ملكا صحيحا بالقبض * وحقا لغيره ولا طالب له ممتنع ايضا فاذاتعذر التدارك سقط للعجز وهذا هوالقياس * واستحسن ابو يوسف رحمه الله فقال يضمن مثل ماقبض ليحيى حقه فى الجودة لان حقه مراعى فى الوصف كما فى القدر ولوكان المقبوض دون حقه قدرا لم يسقط حقه فى المطالبة بقدر النقصان فكذا اذا كان دون حقه وصفا الاانه تعذر عليه الرجوع بالقيمة لتأديته الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما لان مثل الشئ يحكى عينه * وانما يصير الزيوف حقا له اذا اسقط حقه فى الجودة فاما اذا لم يسقط فهى غير حقه وتضمين الانسان لنفسه انما يبطل لعدم الفائدة وقد حصل ههنا فائدة عظيمة وهى تدارك حقه فى الصفة فيصح * نظيره شراء الانسان مال نفسه باطل واذا تضمن فائدة صح وهوان يشترى مال المضاربة اوكسب عبده المأذون المديون اوماله مع مال غيره فكذا هذا كذا فى شرح الجامع الصغير للمصنف وشمس الائمة رحمهما الله * (وقوله اذا لم يعلم به ليس بشرط لكونه اداء قاصرا كما يدل عليه سياق الكلام بل هو اداء قاصر علم به اولم يعلم لكنه شرط لصحة رد العين اذا كانت قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة عند ابى يوسف فانه اذاعلم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق * ولهذا اى ولكونه اداء باصله * لانه لامثل له اى للوصل منفردا عن الاصل ولم يجز ابطال الاصل اى اصل الاداء * للوصف اى لاجل الوصف الذى هوتبع وهذا جواب عن كلام ابى يوسف * ثم الفرق لمحمد رحمه الله بين هذه المسئلة وبين مسئلة الزكوة التى تقدمت انه امكن تضمين الوصف هناك لان سقوطه للاحتراز عن الربوا وانه لايجرى بين المولى وعبده وههنا لايمكن تضمين الوصف لجريان الربوا فيما بين العباد فلهذا وافق ابا حنيفة * والفرق لابى يوسف رحمه الله بينهما ان ماقبضه الفقير فى مسئلة الزكوة لايمكن ان يجعل مضمونا عليه لانه انما يقبضه فى الحكم كفاية له من الله تعالى لامن المعطى وبدون رد المثل يتعذر اعتبار الجودة منفردة عن الاصل ولهذا لوكان المقبوض قائما لايتمكن من الرد وطلب الجياد وكذا

والاداء الذى هو فى معنى القضاء مثل ان يتزوج رجل امراة على ابيها وهو عبد فاستحق و جبت قيمته فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الاب بوجه من من الوجوه لزمه تسليمه الى المرأة لانه عين حقها فى المسمى الاانه فى معنى القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا فى العين حكما فكان هذا عين حقها فى المسمى لكن بمعنى المثل ولهذا قلنا ان الزوج اذا ملكه لا يملك ان يمنعها اياه لانه عين حقها ولهذا قلنا انه لا يعتق حتى يسلمه اليها او يقضى به لها لانه مثل من وجه فلا تملك قيمته الا بالتسليم ولهذا قلنا اذا اعتقه الزوج اوكاتبه او باعه قبل التسليم صح لانه مثل من وجه وعليه قيمته ولهذا قلنا اذا قضى بقيمته على الزوج ثم ملكه الزوج ان حقها لا يعود اليه وهذه الجملة فى نكاح كتاب الجامع مذكور

ليس له ولاية المطالبة عن الغنى ان لم يؤد اليه شيئا وههنا رب الدين تمكن من مطالبته اصلا ووصفا بطريق الجبر فامكن ان يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احيأ لحقه قوله (والاداء الذى هو فى معنى القضاء) الى آخره*رجل تزوج امرأة على ابيها عتق الاب لان المهر يملك بنفس العقد كالبضع*فان استحق الاب بقضاء بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما اذا تزوجها على عبد الغير ابتداء فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الاب اى ابا المرأة واللام للعهد * بوجه من الوجوه اى بشراء اوهبة او ميراث اونحوها * لزم الزوج تسليم العبد الى المرأة حتى لو امتنع عنه بعد طلب المرأة يجبر على التسليم * ولو اراد ان يدفعه اليها فابت عن القبول تجبر عليه ايضا لان هذا اداء لعين مااستحق بالتسمية فى العقد وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق بها على الزوج الاترى انه تلزمه القيمة اذا تعذر التسليم وليس ذلك الا لاستحقاق الاصل* فرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البايع من المستحق لا يجبر البايع على تسليمه الى المشترى لان بالاستحقاق ظهر ان البيع توقف على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البايع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم العبد يلزمه* الا انه فى معنى القضاء لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما * والدليل عليه ان عايشة رضى الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والبرمة تفور باللحم فقرب اليه خبز وادام من ادم البيت فقال عليه السلام الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة قال هو عليها صدقة ولنا هدية كذا فى المصابيح فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين*ولا يقال كيف يصح هذا والصدقة لا تحل لبنى هاشم ومواليهم * لانا نقول انها كانت مولاة عايشة وهى من بنى تيم لا من بنى هاشم كيف وكان ذلك التصدق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمته مختصة بالنبى عليه السلام * وتصدق ابوطلحة بحديقة له على امة ثم ماتت فورثها منها فسئل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله تعالى قبل عنك صدقتك ورد عليك حديقتك * ولان بتبدل الوصف يتغير حكم العين حسا وشرعا كالخمر اذا تخللت تغير حكمها الطبيعى من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعى من الحرمة الى الحل وقد يتغير بتبدله حل التصرف الثابت للبايع الى الحرمة وحرمته الثابتة للمشترى الى الحل ايضا فيجوز ان يجعل العين باعتباره بمنزلة شئ آخر*واذا ثبت هذا كان هذا التسليم من الزوج اداء مال من عنده مكان مااستحق عليه فكان شبيها بالقضاء من هذا الوجه * ولهذا اى ولكون العبد عين المسمى فى العقد حقيقة قلنا لا يملك الزوج ان يمنعها اياه اى العبد لانه عين حقها *ولهذا اى ولكونه غير المسمى حكما قلنا انه لا يعتق قبل التسليم اليها او القضاء به لها لانه لما كان ملحقا بالمثل كان ملكا للزوج قبل التسليم والقضاء فلا يعتق عليها * والفقه فيه ان العقد حال

وقوعه لم يقع تمليكا للعبد لان تمليك مال الغير لايصح وانما وقع تمليكا لمثل مالية العبد فى الذمة فكان المهر مثل ماليته الا ان مالية العبد مثل لما فى ذمته حقيقة ومالية محل آخر ليست كذلك لانها تكون مثلا للمهر بالحزر والظن فمتى امكن تسليم عين العبد لايصار الى غيره لانه اعدل من القيمة واذا ثبت هذا لايكون العبد ملكا لها قبل التسليم او القضاء * ولهذا اى ولكونه غير المسمى حكما قلنا اذا تصرف الزوج فيه باعتاق او كتابة او بيع او هبة قبل التسليم والقضاء نفذ تصرفاته لانها صادفت ملك نفسه * وكان ينبغي ان ينقض التصرفات التى يحتمل النقض كالبيع والهبة لتعلق حق المرأة بعين العبد كالمشترى اذا تصرف فى الدار المشفوعة والراهن اذا تصرف فى المرهون وانما لاتنقض لانها لو نقضت بطل حق الزوج فى التصرف لاالى خلف ولو لم تنقض بطل حق المرأة الى خلف وهو القيمة والابطال الى خلف اهون فكان اولى بالتحمل بخلاف مسئلة الشفيع لان ثمة لو نقض بطل حق المشترى الى خلف وهو الثمن ولو لم ينقض بطل حق الشفيع اصلا وفى الرهن لاينقض تصرفاته بل يؤخر الى ان يفك الرهن كذا فى الجامع لشمس الاسلام رحمه الله * ولهذا اى ولكون العبد غير المسمى فى الحكم قلنا اذا قضى القاضى بقيمته بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقها الى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان الحق نقل من العين الى القيمة بالقضاء وتقرر به فانقطع الحق عما له حكم المثل كمن غصب شيئا له مثل من جنسه فهلك عنده ثم انقطع مثله فقضى القاضى عليه بالقيمة ثم جاء اوانه لم يعد حقه الى المثل ولو كان للعبد بعد الدخول فى ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كما فى المغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه بقول الغاصب مع يمينه والله اعلم قوله (ويتصل بهذه الجملة) اى وبما ذكرنا من اقسام الاداء يتصل مسئلة مبنية على الاداء وهى ان من غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله وهو لايعلم به او غصب ثوبا فكساه رب الثوب فلبسه حتى يخرق ولم يعرفه يبرأ الغاصب عن الضمان عندنا وفى احد قولى الشافعى رحمه الله لايبرأ وهذا اذا لم يحدث فيه ماينقطع حق المالك فان احدث فيه ماينقطع حقه بان كان دقيقا فخبزه ثم اطعمه او لحما فشواه ثم اطعمه او تمرا فنبذه وسقاه او ثوبا فقطعه وخاطه قميصا وكساه لايبرأ عن الضمان بالاتفاق لانه ملكه بهذه التصرفات عندنا ولو وهبه وسلمه اليه او باعه منه وهو لايعلم به او اكله المالك من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق هكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله له انه ماأتى بالرد المأمور به فانه غرور منه والشرع لايأمر بالغرور والغاصب لايستفيد البراءة الا بالرد المأمور به فاذا لم يوجد صار ضامنا * ولانه ما اعاده الى ملكه كما كان لان المباح له الطعام لايصير مطلق التصرف فيما ابيح له فكان فعله قاصرا فى حكم الرد فلو جعلنا هذا ردا تضرر به المغصوب منه لانه اقدم على الاكل بناء على خبزه انه اكرم ضيفه ولو علم انه ملكه ربما لم يأكله وحمله الى عياله فاكله معهم فلدفع الضرر عنه بقى الضمان على

ويتصل بهذا الاصل ان من غصب طعاما فأطعمه المالك من غير ان يعلم لم يبرأ عند الشافعى

لانه ليس باداء مأمور به لانه غرور اذ المرء لايتحامى في العادات عن مال غيره في موضع الاباحة والشرع لم يأمر بالغرور فبطل الاداء نفيا للغرور فصار معنى الاداء لغوا ردا للغرور * قلنا نحن هذا اداء حقيقة لانه عين ماله وصل الى يده ولو كان قاصرا لتم بالهلاك فكيف لايتم وهو في الاصل كامل فاما الخلل الذي ادعاه فانما وقع لجهله والجهل لايبطله وكفى بالجهل عارا فكيف يكون عذرا في تبديل اقامة الفرض اللازم

الغاصب كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * فالنكتة الاولى تشير الى ان الاداء لم يوجد والثانية تشير الى انه وجد قاصرا ولكنه لم يعتبر نفيا للغرور * وحجتنا في ذلك ان الواجب على الغاصب نسخ فعله وقد تحقق ذلك اما من حيث الصورة فلانه وصل الى يد المالك وبه ينعدم ما كان فائتا واما من حيث الحكم فلانه صار متمكنا من التصرف حتى لو تصرف فيه نفذ تصرفه غير انه جهل بحاله وجهله لايكون مبقيا للضمان في ذمة الغاصب مع تحقق العلة المسقطة كما ان جهل المتلف لايكون مانعا من وجوب الضمان عليه عند تحقق الاتلاف اذا كان يظن انه ملكه * واما الغرور فثابت ولكن الغرور بمجرد الخبر لايوجب حكما كمن عرف بسراق في الطريق فاخبر ان الطريق امن فخرجوا فقطع عليهم لايضمن الغار شيئا وانما المعتبر منه ما يوجد في ضمن عقد ضمان كما في ولد المغرور ولم يوجد ذلك فان الغاصب المضيف ماشرط لنفسه عوضا * ولان اكثر ما في الباب ان لايكون فعل الغاصب هو الرد المأمور به ولكن تناول المغصوب منه عين المغصوب كاف في اسقاط الضمان عن الغاصب الاترى انه لو جاء الى بيت الغاصب واكل ذلك الطعام بعينه وهو يظن انه ملك الغاصب برئ الغاصب من الضمان فكذلك اذا اطعمه الغاصب اياه كذا في المبسوط قوله (ليس باداء مأمور به) اذ لابد للمأمور به من ان يكون حسنا والغرور قبيح منهي عنه فكيف يكون مأمورا به * اذ المرء لايتحامى اي لايجتنب ولايحترز في العادات عن مال الغير في موضع الاباحة لان المانع من التصرف في مال الغير الحرمة الشرعية او المنع الحسي فاذا زال ذلك بالاباحة لايبالي باتلافه بخلاف مال نفسه فانه يحترز عن اتلافه اشد الاحتراز ابقاء له على نفسه واذا كان كذلك كان التلف مضافا الى الغرور لا الى فعله فيبقى الضمان على الغار * فبطل معنى الاداء اي بطل ايصاله الى المالك حقيقة ردا للغرور المنهي عنه * وحاصل هذا الدليل ان ما صدر عنه ليس باداء لكونه غرورا * وقوله ولو كان قاصرا لتم بالهلاك جواب عن نكتة للشافعي لم تذكر في الكتاب وهي ما ذكرنا ان الغاصب ازال يدا مطلقة لجميع التصرفات وما اعاد بتقديم الطعام اليه الا يدَ اباحة فكان هذا اداء قاصرا فلاينوب عن الكامل فاجاب وقال لو كان قاصرا كما زعمت لتم بالهلاك كما في اداء الزيوف عن الجياد مع انا لانسلم انه قاصر بل هو كامل لانه ايصال الحق الى مالكه اصلا ووصفا * وقوله ما اعاد الا يد اباحة قلنا جهة الاباحة ساقطة بالاجماع لانه لايتصور في حق المالك الا جهة الملك فاما الخلل الذي ادعاه الخصم وهو الغرور الذي تضمنه هذا الاداء فانما وقع بجهل المالك والجهل اي جهل المالك لايبطل الاداء الصادر من الغاصب اذ علم المالك ليس من شرائط صحة الاداء كما ذكرنا وكفى بالجهل عارا لانه نقيصة فان الرجل يعير به فوق تعييره بنقصان اعضائه فكيف يصلح عذرا في تبديل اقامة الفرض اللازم وهو الرد الى المالك يعني تسليم هذا العين الى المالك فرض على الغاصب وقد اتى به بجهله بان هذا ملكه لايصلح مبطلا له * الاترى ان المغصوب لو كان عبدا فقال الغاصب للمالك اعتق هذا العبد فقال اعتقته وهو لايعلم انه عبده نفذ عتقه ولايرجع على الغاصب

بشئ وكذا البايع لوقال للمشترى اعتق عبدى هذا واشار الى المبيع فاعتقه المشترى ولم يعلم بانه عبده صح اعتاقه ويجعل قبضا ويلزمه الثمن لانه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لايمنع صحة ماوجد منه فكذا هذا * وقوله والعادة المخالفة للديانة الصحيحة لغوجواب عن قوله المرء لايتحامى فى العادات عن مال الغير يعنى العادة انماتعتبر اذالم يكن مخالفة للديانة الصحيحة وقيدبالصحيحة احترازا عن ديانات اهل الاهواء والمتقشفة ونحوها فان العادة المخالفة لهايعتبر وماذكرت من العادة مخالفة للديانة الصحيحة لان مقتضى الاسلام ان لايرغب فى مال الغير وان يحب لاخيه المسلم مايحب لنفسه قال عليه السلام * والذى نفسى بيده لايؤمن عبد حتى يحب لاخيه مايحب لنفسه * فكمايكره اتلاف مال نفسه مع كونه مطلق التصرف فيه فكذلك ينبغى ان يكره اتلاف مال الغير * وروى عن بعض الكبار انه قال وقع حريق بالليل فخرجت انظر الى دكانى فقيل لى الحريق بعيد من دكانك فقلت الحمدلله ثم قلت فى نفسى هب انك نجوت من البلاء الاتهتم للمسلمين مانهتم لنفسك فانا استغفر الله من قولى الحمدلله منذ ثلاثين سنة * واذا كان كذلك كانت العادة المخالفة لهذه الديانة غير معتبرة فلاتصلح ناقضة للاداء الموجود حقيقة فى القضاء بمثل معقول فى حقوق العباد قوله (كامل وقاصر) قيل هذا التقسيم يجرى فى حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الفائتة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر كمافى الاداء فصارت الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر * ويحتمل ان لايجرى هذا التقسيم فيها لان صفة القصور فى المثل انماتثبت اذاتحقق الوجوب فى الصفة ليتمكن بفواتها قصور فيه كمافى الاداء ولم يتحقق هنالان وصف الجماعة ليس بلازم فى القضاء لان اللزوم فيه يبتنى على صيرورة الواجب دينا فى الذمة وبعد الفوات لايصير وصف الجماعة دينا فى الذمة بالاجماع بل الدين اصل الصلوة لاغير فبفوات هذا الوصف لاتمكن قصور فى المثل بل القضاء منفردا مثل كامل والقضاء بجماعة اكمل منه فكانت الاقسام بهذا الاعتبار ثلاثة عشر * وهذا بخلاف الاداء فان فوات هذا الوصف يوجب قصورا فيه لانه ثبت له فيه شبه الوجوب من حيث انه سنة مؤكدة ولكن اثره يظهر فى الفعل حتى سقط به التخيير بين الفعل والترك بترجح جانب الفعل على سبيل التأكيد دون صيرورته دينا فى الذمة لانه ليس بواجب حقيقة فلشبه الوجوب يثبت القصور فى الاداء بفواته ولعدم الوجوب حقيقة لايثبت فى القضاء وهذا لان وصف الجماعة من الشعار فيليق بالاداء الذى ينبئ عن شدة الرعاية ويجوز ان يثبت له فيه شبه الوجوب دون القضاء الذى ينبئ عن التقصير فى الامتثال ولهذا قيل كره قضاء الصلوات فى المسجد علانية وانماقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم مافاته غداة ليلة التعريس بجماعة لبقاء معنى الاداء من وجه بان مابعد الطلوع الى الزوال له حكم ماقبل الطلوع فى بعض الاحكام مثل قضاء سنة الفجر وتدارك الورد الذى فاته بالليل كما جاءت به السنة وكان ينبغى ان يكره الجماعة فى القضاء لماقلنا الا انه لما كان مبنيا على الفائت

والعادة المخالفة للديانة الصحيحة على مازعم لغو لان عين ماله وصل الى يده اما القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وقاصر اما الكامل فالمثل صورة ومعنى وهو الاصل فى ضمان العدوان

وفى باب القروض تحقيقا للجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه فكان سابقا أما المثل القاصر فالقيمة فيماله مثل اذا انقطع مثله وفيما لامثل له لان حق المستحق فى الصورة والمعنى الا ان الحق فى الصورة وقدفات للعجز عن القضاء به فبقى المعنى

انتفت الكراهة كما انتفى شبه الوجوب وبقى الجواز بظاهر الحديث والله اعلم قوله (وفى باب القروض) انما عد الشيخ رد المثل فى باب القروض من القضاء وفى باب الديون من الاداء لان رد عين ماقبض ممكن فى القرض فيصح ان يجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل فاما تسليم الدين فغير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين فيه قضاء له لعدم شرطه وكان تسليم العين فيه كتسليم نفس الدين فلهذا كان من اقسام الاداء (فان قيل) ينبغى ان يكون رد المثل فى القرض قضاء يشبه الاداء لان بدل القرض فى حكم عين المقبوض اذ لو لم يجعل كذلك كان مبادلة الشئ بجنسه نسيئة ولهذا كان القرض فى حكم الاعارة حتى لايلزم فيه التأجيل عندنا بخلاف الديون (قلنا) بدل القرض غير المقبوض حقيقة وانما اخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربوا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء كذا قيل * والاولى ان يقال كونه شبيها بالاداء لايمنعه من ان يكون من اقسام القضاء بمثل معقول كما اشرنا اليه فيما سبق لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم يقيده بالقضاء المحض فيدخل فيه القضاء المحض وغير المحض قوله (تحقيقا للجبر) جبر الكسر جبرا اى اصلحه * فالغاصب فوت على المغصوب منه ماله صورة ومعنى فالجبر التام ان يتداركه باداء مال من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى حتى يقوم مقام الاصل وهو المغصوب من كل وجه * فكان اى المثل صورة ومعنى * سابقا اى على المثل معنى وهو القيمة فلا يصار اليه الا عند تعذر رد الاصل صورة ومعنى * وهو مذهب عامة الفقهاء وقال نفاة القياس الواجب على الغاصب رد القيمة فى جميع الاموال عند تعذر رد العين لان حق المغصوب منه فى العين والمالية وقد تعذر ايصال العين اليه فيجب ايصال المالية اليه ووجوب الضمان على الغاصب باعتبار صفة المالية ومالية الشئ عبارة عن قيمته* ولكن العامة يقولون الواجب هو المثل قال الله تعالى* فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم *وتسمية الفعل الثانى اعتداء بطريق المقابلة مجازا كقوله تعالى* وجزاء سيئة سيئة مثلها* وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال متساوية قال عليه السلام* الحنطة بالحنطة مثل بمثل* الحديث فيجب رد المثل لارد القيمة * ولان المقصود هو الجبر كما ذكرنا وذلك فى المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والمالية وفى القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل اعدل الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع من ايدى الناس فح يصار الى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة كذا فى المبسوط قوله (فالقيمة فيما له مثل) كالمكيل والموزون والعددى المتقارب * اذا انقطع مثله اى عن ايدى الناس بان لايوجد فى الاسواق وهذا بالاتفاق * وفيما لامثل له كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور * وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى اما صورة فظاهر واما معنى فلانهما عدلا قيمة فكان اولى من الدراهم التى تفوت فيها المماثلة صورة * وروى ان عايشة رضى الله

(عنها)

عنها كسرت قصعة لصفية رضي الله عنها ثم جاءت بقصعة مثل تلك القصعة فردتها واستحسن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم * وروى ان اعرابيا اتى عثمان رضي الله عنه وقال ان بني عمك عدوا على ابلي فقطعوا البانها واكلوا فصلانها الحديث الى ان قال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه ارى ان يأتي هذا واديه فيعطى ثمة ابلا مثل ابله وفصلانا مثل فصلانه فرضي به عثمان * وتمسك الجمهور بالحديث المشهور وهو ماروى عن النبي عليه السلام من اعتق شقصاله في عبدقوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا تنصيص على اعتبار القيمة فيما لامثل له اذلم يقل يضمن مثله نصف عبد اخر وبان ضمان التعدي مبني على المماثلة وهذه الاموال تتفاوت في المالية خلقة فتعذر فيها رعاية الصورة اذلو روعيت لفاتت المماثلة معنى فوجب رعاية المعنى الذي لاتفاوت فيه وهو القيمة بخلاف المكيلات والموزونات لانها لاتتفاوت خلقة فامكن فيها رعاية الصورة والمعنى يوضحه انه لواشترى عشرة اقفزة حنطة بعشرة دراهم كان له ان يبيع واحدامنها مرابحة على درهم لعدم تفاوت القفزان وبمثله في العبيد لايجوز للتفاوت الذي بينهم فلايعرف قدر الواحد من الجملة قطعا *واما حديث عايشة فتأويله ان الرد كان على سبيل المروة ومكارم الاخلاق لاعلى طريق الضمان فقدكانت القصعتان لرسول الله عليه السلام ويحتمل ان القصعة كانت من العدديات المتقاربة *واما حديث عثمان فقدكان ذلك على سبيل الصلح لاعلى طريق القضأ بالضمان لان المتلف لم يكن عثمان والانسان غير مؤاخذ بجناية بني عمه الاانه تبرع باداء مثل ذلك عن بني عمه لفرط ميله الى اقاربه وانتصارهم به كذا في الاسرار والمبسوط قوله (ولهذا) اى ولكون المثل الكامل اصلا في الباب وسابقا على القاصر قال ابوحنيفة الى آخره *والمسئلة على وجوه اما ان كان القتل بعد البرء اوقبله * واما ان كان القطع والقتل من شخص واحد اومن شخصين * واما ان كانا خطأين اوعمدين اواحدهما عمدا والآخر خطأ فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق * وكذا ان كان قبل البرء الاانه من شخص آخر * وكذا ان كان قبل البرء من ذلك الشخص ولكن كان احدهما عمدا والآخر خطأ * وان كانا خطأين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق * وان كانا عمدين فهما جنايتان عندابي حنيفة رحمه الله وجناية واحدة عندهما * فتبين بماذكرنا ان قوله قطع يدرجل مقيدا بالعمد اى قطعا عمدا وان قوله ثم قتله عمدا مقيد بان يكون قبل البرء اى قتله عمدا قبل برء اليد * انه الضمير للشان اى الشان ان الولي يتخير ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لان القصاص مبني على المساواة في الفعل والمقصود بالفعل وفي القتل بدون القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وفيه مع القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فيتخير الولي بينهما ولايمنع من القطع بخلاف الخطأ فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لاصورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا رحمة من

ولهذا قال ابوحنيفة رضي الله عنه فيمن قطع يدرجل ثم قتله عمدا انه يقطع ثم يقتل ان شاء الولي لانه مثل كامل واما القتل المنفرد فمثل قاصر

و قالا بل يقتله ولا يقطعه لان القتل بعد القطع تحقيق لموجب القطع فصار امر الجناية يؤل الى القتل وقلنا هذا هكذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة فى باب جزاء الفعل فلا الاترى ان القتل قد يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا لانه علة مبتداة صالحة للحكم فوق الاول فخيرناه بين الوجهين ولهذا لا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة عند ابى حنيفة رضى الله عنه لان المثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل ولا ينقطع الاحتمال

الشرع علينا * وقالا بل له ان يقتل وليس له ان يقطع لان القطع موقوف فى حق الحكم على السراية فاذا سرى سقط حكمه فى نفسه وصار قتلا والفعل الثانى ههنا اتمام لما توقف عليه القطع وتحقيق له بدليل ان حكمه حكم السراية بعينه فكانا جناية واحدة بخلاف ما اذا تخلل بينهما برء لان الجناية الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء فيكون الثانية انشاء جناية اخرى الاترى انهما لو كانا خطأين وتخلل برء بينهما تجب دية ونصف كما لو حلا بشخصين * وبخلاف ما اذا كان الجانى اثنين لان الفعل من الاول لم يتوقف على ان يصير بالسراية فعلا مضافا الى شخص آخر فلا يمكن جعل الثانى اتماما للاول * وبخلاف ما اذا كان احدهما عمدا والاخر خطأ لان صفة الفعل يختلف باختلاف الموجب لان باختلاف صفة الفعل يختلف الموجب فلا يمكن جعل الثانى اتماما للاول كما اذا اختلف الفاعل او محل الفعل * وايضاح جميع ما ذكرنا فى فصل الخطأ انه لو قطع يده ثم قتله قبل البرء لا يجب الا دية واحدة فكذا ههنا وقلنا هذا اى القتل بعد القطع قبل البرء * هكذا اى تحقيق لموجب القطع كما ذكرتم فكانا جناية واحدة ولكنه من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد * وقوله فى باب جزاء الفعل اشارة الى ما ذكرنا من الفرق ان الواجب فى باب القصاص جزاء الفعل فانما يقتل نفوس بنفس واحدة لتعدد الافعال بخلاف الخطأ فان الواجب فيه بدل الفائت فان جماعة لو قتلوا واحدا خطأ لم تجب الا دية واحدة وههنا قد تعدد الفعل فيجوز ان يتعدد الجزاء قوله الاترى انه يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا يعنى ان القتل بعد القطع كما يصلح اتماما للفعل الاول من وجه فكذلك يصلح ماحيا له بمنزلة البرء من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور للسراية بعد فوات المحل والقتل بنفسه علة صالحة للحكم وهو ازهاق الروح فوق الاول لانه ليس بمؤد الى الازهاق لا محالة بل الغالب فيه عدمه فيصلح ان يكون الحكم مضافا الى القتل ابتداء الاترى ان القاتل لو كان غير القاطع كان القصاص فى النفس على الثانى خاصة ولو كان محققا لا محالة لوجب القصاص عليهما * ويؤيده قوله تعالى * وما اكل السبع الا ما ذكيتم * جعل الذكاة قاطعة للسراية والا ماحل المذكى بعد جرح السبع * ولهذا قلنا اذا رمى الى صيد تاركا للتسمية عمدا وجرحه ثم ادركه وذكاه حل فعلم ان الفعل الثانى يصلح ماحيا كما يصلح محققا فلهذا خيرناه بين الوجهين قوله (ولهذا قلنا) اى ولكون المثل الكامل اصلا فى ضمان العدوان وسابقا على القاصر قلنا اذا انقطع المثل فى المثلى يعتبر القيمة وقت القضاء عند ابى حنيفة رحمه الله لان التحول الى القيمة انما يتحقق وقت القضاء اذ المثل هو الواجب فى الذمة قبله وهو مطالب به حتى لو صبر الى مجئ اوانه كان له ان يطالبه بالمثل وانما يتحول الى القيمة للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان المغصوب او المستهلك مما لا مثل له لان الواجب هناك وان كان هو المثل عند ابى حنيفة ولكنه غير مطالب باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته

(عند)

عندذلك * وابويوسف رحمه الله يقول لما انقطع المثل فقد التحق بما لامثل له فى وجوب اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل وذلك الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب * ومحمد رحمه الله يقول اصل الغصب اوجب المثل خلفا عن رد العين وصار ذلك دينا فى ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواحد لا يوجب ضمانين ولكن المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدى الناس فيعتبر قيمته باخر يوم كان موجودا فيه فانقطع كذا فى المبسوط قوله (ولهذا لم يضمن منافع الاعيان الى آخره) اى ولكون المثل الكامل او القاصر شرطا فى القضاء قلنا لا يضمن المنافع بالاعيان لانها ليست بمثل للمنافع لا كاملا ولا قاصرا * او معناه ولكون العجز مسقطا للضمان فى حقوق العباد كما فى حقوق الله تعالى فانه لو غصب زوجة انسان او ولده وهلك عنده لا يجب الضمان للعجز قلنا لا يضمن المنافع بالاتلاف للعجز عن تسليم المثل * واعلم بان المنافع لا تضمن بالغصب ولا باتلاف عندنا وقال الشافعى تضمن بهما وصورة الغصب ان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وصورة الاتلاف ان يستعملها بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت * ثم الخلاف فى مسئلة الغصب ليس بناء على الاصل المذكور بل هو بناء على الاختلاف فى زوائد الغصب فانها ليست بمضمونة على الغاصب عندنا لان الغصب هو ازالة اليد المحقة باثبات يد المبطلة ولا يتصور الازالة فى الزوائد لحدوثها فى يد الغاصب فكذلك المنافع اذ هى زوائد تحدث فى العين شيئا فشيئا وعنده هى مضمونة لان الغصب ليس الا اثبات اليد المبطلة وقد يتحقق ذلك فى الزوائد فكذلك المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين * فاما الخلاف فى الاتلاف فبناء على الاصل المذكور وهو القدرة على المثل وعدمها لا على اثبات اليد وازالتها الا ترى ان الزوائد تضمن بالاتلاف بلا خلاف فتحقق بما ذكرنا ان الشيخ انما قيد بقوله بالاتلاف احترازا عن الغصب وبقوله بطريق التعدى احترازا عن الاتلاف بالعقد كالاجارة والعارية * ثم منافع الحر مضمونة بالاتلاف عنده قولا واحدا حتى لو استسخر حرا واستعمله لزمه اجر المثل وغير مضمونة بالغصب فى قول حتى لو استولى عليه وحبسه حتى تعطلت منافعه لا يلزمه شئ لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليه كثياب بدنه بخلاف العبد * وجه قول الشافعى رحمه الله فى مسئلة الاتلاف ان المنافع اموال متقومة فتضمن بالاتلاف كالاعيان * وانما قلنا انها اموال بدليل الحقيقة والعرف والحكم * اما الحقيقة فلان المال غير الادمى خلق لمصالح الادمى والمنافع منا او من غيرنا بهذه الصفة وكيف لا والمصلحة فى التحقيق تقوم بمنافع الاشياء لا بذواتها والذوات يصير متقومة وما لا بمنافعها اذ كل شئ لا منفعة فيه لا يكون مالا فكيف يسقط حكم المالية والتقوم عنها * واما العرف فلان الاسواق انما تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الحجر والخانات انما بنيت للتجارة وقد يستأجر المرء جملة ويواجر متفرقا لابتغاء الربح كما يشترى جملة ويبيع متفرقا * واما الحكم فلانها فى الشرع عدت اموالا متقومة حتى صلحت مهرا وورد العقد عليها وضمنت بالمال فى العقود الصحيحة والفاسدة

الا بالقضاء ولهذا لا يضمن منافع الاعيان بالاتلاف بطريق التعدى لان العين ليس بمثل لها صورة ولا معنى اما الصورة فلا شك فيها واما المعنى فلان المنافع اذا وجدت كانت اعراضا لا تبقى زمانين وليس لما لا تبقى زمانين صفة التقوم لان التقوم لا يسبق الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز والاقتناء والاعراض لا يقبل هذه الا وصاف

بالاجماع و العقد لايجعل ماليس بمال مالا و لاماليس بمتقوم متقوما كورود العقد على الميتة و الخمر و اذا ثبت انها اموال متقومة وقد تحقق اتلافها لان الانتفاع بالشئ اتلاف لمنافعه تكون مضمونة عليه * و لعلمائنا رحمهم الله فى نفى المماثلة بين المنفعة و العين طريقـان * احدهمـا نفيها بنفى المالية و التقوم عن المنفعة اصلا * و ثانيهما باثبات التفاوت فى المالية بينهما * بيان الاول ان المنفعة ليست بمال و لا بمتقومة فلا تضمن بالاتلاف بالمال كالميتة و الخمر و ذلك لان صفة المالية للشئ بالتمول و التمول عبارة عن صيانة الشئ وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف فان الاكل لايسمى تمولا و المنافع لاتبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى فكيف يرد عليها التمول و كذا التقوم الذى هو شرط الضمان ومبناه لايسبق الوجود فان المعدوم لايوصف بانه متقوم اذ المعدوم ليس بشئ و بعد الوجود التقوم لايسبق الاحراز كالصيد و الحشيش والاحراز لايتحقق فيما لايبقى زمانين فكيف يكون متقوما * ولايقال المنافع توجد محرزة ضرورة احراز ما قامت هى به * لانا نقول ان ذلك يوجب انها يكون محرزة للغاصب لا للمغصوب منه و احراز الغاصب لايوجب الضمان عليه كما فى زوائد الغصب ليست بمضمونة عندنا ولو كانت محرزة للمغصوب منه فذلك لايوجب الضمان ايضا لانه احراز ضمنى لا قصدى و ذلك لايوجب الضمان كالحشيش النابت فى ارض مملوكة لايكون مضمونا بالاتلاف وان كان محرزا ضمنا لاحراز الارض * و على هذا نقول الاتلاف لايتصور فى المنفعة ايضـا لانه لايحل المعدوم ولايأتى مقترنا بالوجود لانه ضده فيمتنع الوجود وانما يأتى بعده وهى لاتبقى فى الزمان الثانى ليحله الاتلاف و اثبات الحكم بدون تحقق سببه لايجوز * وبيان الثانى ان ضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص و المنافع وان كانت اموالا متقومة فهى دون الاعيان فى المالية فلا تضمن بالاعيان كما لاتضمن الديون بالعين و الردى بالجيد * وهذا لان المنفعة تقوم بالعين والعين تقوم بنفسها ومايقوم بغيره تبع له و التفـاوت بين التبع و المتبوع ظـاهر * وكذا المنافع لاتبقى وقتين و العين تبقى اوقاتا و بين ماتبقى و بين مالاتبقى تفاوت عظيم ثم من ضرورة كون الشئ مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثلا له اذ هو اسم اضافى كالاخ والعين لاتضمن فى باب العدوان بالمنفعة قط فعرفنا انه لامماثلة بينهما * يوضحه ان المنفعة لاتضمن بالمنفعة عند الاتلاف حتى ان الحجر فى خان واحد على تقطيع واحد لايكون منفعة احدهما مثلا لمنفعة الاخرى عند الاتلاف بالاجماع مع ان المماثلة بين المنفعة و المنفعة اظهر منها بين العين و المنفعة فلان لايضمن المنفعة بالعين وهى الدراهم او الدنانير اولى فالشيخ رحمه الله اشـار بقوله لان العين ليس بمثل لها الى اخره الى الطريق الاول وبقوله ولان التفاوت بين ما يبقى الى اخره الى الطريق الثانى قوله (الا ان يثبت احرازها) استثناء منقطع من قوله وليس لما لايبقى صفة التقوم اى وليس لما لايبقى صفة التقوم حقيقة الا ان يثبت احرازها شرعا بخلاف القياس فيتقوم وهو فى الحقيقة جواب سـؤال مقدر وهو ان يقال قد ثبتت لها صفة التقوم فى باب العقد مع استحالة احرازها حقيقة لعدم بقائها زمانين فجاز

الا ان يثبت احرازها بولاية العقد حكما شرعيا بنـاء على جواز العقد فلا يثبت فى غير موضع العقد بل يثبت التقوم فى حكم العقد خاصة ولان التقوم فى حكم العقد ثبت لقيام العين مقامهـا

ان يثبت لها هذه الصفة في الاتلاف ايضا سدا لباب العدوان فاجاب ان احرازها وتقومها في باب العقد انما ثبت غير معقول المعنى بناء على جواز العقد يعني لما جاز العقد شرعا يثبت الاحراز ضرورة بناء عليه فلا يثبت في غير موضع العقد * ولا يقال وقد ثبت التقوم لها في غير العقد ايضا كما اذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره يجب عليه نصف العقر لصاحبه * لانا نقول منافع البضع الحقت بالاعيان عند الدخول على ما عرف فيكون الضمان في مقابلة العين حكما * ولانها انما تضمن بالعقر اذا كانت فيه شبهة العقد فاما اذا كان عدوانا محضا فلا يجب العقر وانما يجب الحد * وهذا الجواب يشير الى عدم صحة المقايسة بين العقد والاتلاف لكون الاصل غير معقول المعنى * وقوله ولان التقوم في حكم العقد ثبت بقيام العين مقامها جواب آخر عن هذا السؤال يعني لما كان بالناس حاجة الى هذا العقد اقام الشرع العين المنتفع بها مقام المنفعة في قبول العقد اذ لا بد له من محل الا ترى انه لو اضاف العقد الى المنافع لا يصح بان قال آجرتك منافع هذه الدار شهرا ثم عند حدوث المنفعة يثبت حكم العقد فيها فيثبت التقوم لها بهذا الطريق للضرورة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في العدوان فتبقى الحقيقة معتبرة قوله (وهذا اصح) اعلم بان الشافعي رحمه الله جعل المنافع المعدومة في باب الاجارة كالموجودة حكما لان العقود لا تصح الا مضافة الى محال احكامها والحكم وهو الملك انما يثبت في المنفعة دون الدار فلا بد من وجودها حال العقد اما حقيقة او تقديرا من جهة الشرع ليكون الحكم في المقدر على مثال الحكم في المحقق فانزل المنافع موجودة تحريا لصحة العقد واعتبرت الاضافة الى الدار لانها محل المنفعة فصارت المنفعة بذكرها مذكورة لان باعتبارها حدثت لها عرضية الوجود وصار كالنطفة في الرحم يعطى لها حكم الولد الحي باعتبار العرضية * وعندنا عقد الاجارة مضاف الى العين التي هي محل حدوث المنافع خلفا عن المنافع في حق كونها شرطا للعقد لانه لا يثبت الحكم الا بالاضافة الى محل فصار وجود المحل شرطا لصحة العقد وتعذر اعتبار هذا الشرط بحقيقته في بيع المنافع اذ لا وجود لها حالة العقد ولا بقاء لها بعد الوجود فاقمنا الدار مقام المنفعة لصحة الاضافة ثم بعد ما وجد اللفظان المرتبطان وصارا علة لاثبات حكم تأخر عملهما في اثبات الحكم وهو الملك الى حين وجود المنافع حقيقة ساعة فساعة * ومن اصحابنا من قال اللفظ الصادر منهما مضافا الى محل المنفعة صح كلاما وهو العقد منهما اذ العقد فعلهما ولا فعل يصدر منهما سوى ترتيب القبول على الايجاب ثم الانعقاد حكم الشرع يثبت وصفا للكلام منهما شرعا فجاز ان يقال العقد قد وجد منهما وذلك عبارة عن كلامين يترتب احدهما على الاخر فيحكم الشرع بالانعقاد عند حدوث المنافع ساعة فساعة كذا في اشارات الاسرار للشيخ الامام ابي الفضل الكرماني رحمه الله * فعلى الطريقة الاولى يكون العقد منعقدا في حق العين والحكم ينفذ في المنفعة وعلى الطريقة الثانية ينعقد على المنفعة لا على العين * فاذا عرفت هذا فنقول اجاب الشيخ من السؤال المقدر على معتقد الخصم اولا بقوله الا ان يثبت احرازها بولاية

وهذا اصح

العقد لان هذا الكلام يدل على ان العقد يرد على المنفعة ابتداء * ثم اجاب على مذهبه ثانيا بقوله
ولان التقوم الى اخره ورجح مذهبه بقوله وهذا اصح * ووجهه ان ماقاله الخصم قلب
الحقيقة وهو جعل المعدوم موجودا وماقلنا ابقاء الامر على حقيقة وتأخير الحكم الى
حين الوجود وانه قابل للتأخر والتراخي كما اذا اوصى بما يثمر نخيله يتأخر حكمه الى حين
وجود الثمرة لانها تجعل موجودة * ولان اقامة السبب مقام المسبب في الشرع امر شايع
كاقامة السفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث والبلوغ مقام اعتدال العقل وحدث الملك
مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء فاما جعل المعدوم موجودا فليس له في الشرع استمرار
مثل استمرار ماذكرنا فيكون ماقلنا اصح وقوله (الاترى ان ضمان العقد فاسدا
كان اوجائزا يجب بالتراضي جواب آخر عن ذلك السؤال المقدر بطريق التوضيح *
وهذا الجواب يثبت وصفا مفارقا به يفسد القياس وصار كأنه قال لا يصح القياس لان التقوم
ثبت غير معقول المعنى وان كان معقول المعنى في المقيس عليه وصف يفارق به المقيس
وهو الرضاء لان للرضاء اثرا في ايجاب اصل المال وفضله فيجب الاجر بالتراضي فاما ضمان
العدوان فمبنى على اوصاف العين والرجوع الى اوصاف المحل يوجب عدم الضمان ههنا فصار
هذا القياس كما قيل مس الفرج حدث كما اذا مس وبال * والغرض من ايراده هو الجواب
عن العقد الفاسد لان ماذكر اولا انما يصلح جوابا عن العقد الصحيح لا عن الفاسد لان اثبات
التقوم بطريق الضرورة انما يكون في العقد الجائز دون الفاسد فيلزم منه ان لا يتقوم المنافع
فيه كما في الاتلاف والغصب فاما اثبات التقوم والتزام المال بطريق التراضي فموجود في العقد
الصحيح والفاسد بخلاف الاتلاف والغصب * ثم الانفصال عن لزوم العقد الفاسد على ما
ذكره اولا هو ان التقوم لما ظهر في حق العقد لا تميز فيه بين الصحيح والفاسد بل يؤخذ حكم الفاسد
من الصحيح ولا يجعل الفاسد بنفسه اصلا قوله (ولان التفاوت) قد ذكرنا ان التفاوت
بين العين والمنفعة من وجهين احدهما ان العين تبقى والمنفعة لا تبقى وثانيهما ان المنفعة تقوم
بالعين لكونها عرضا والعين تقوم بنفسها فجمع الشيخ بين الوجهين بقوله بين ماتبقى وتقوم
العرض به وبين العرض القائم به اي العرض الذي لا يبقى وهو مع ذلك قائم بغيره قوله
(تفاوت فاحش) قال الشافعي رحمه الله التفاوت باعتبار البقاء لا يؤثر في المنع من ايجاب
الضمان بعد المساواة في الوجود كما اذا اتلف مايتسارع اليه الفساد نحو الجمد والبطيخ
فانه تضمن الدراهم ولا مساواة بينهما في البقاء لان الدراهم يبقى ازمنة كثيرة والجمد ونحوه
لا يبقى فكذا التفاوت الذي بين العين والمنفعة في البقاء لا يمنع من وجوب الضمان لتساويهما
في اصل الوجود * فاجاب الشيخ بان التفاوت بينهما فاحش لا يبقى معه المساواة بينهما فمنع
من ايجاب الضمان * وهذا لان المماثلة انما تعتبر في المعنى الذي بني عليه الضمان وهو
المالية لا في كل معنى فان الدراهم مثل الحيوان في المالية لا غير وههنا التفاوت في نفس المالية
لما ذكرنا ان مالية المنافع لا تساوي مالية الاعيان لانها لا تقبل البقاء والمالية صفة للموجود فاذا كان

الاترى ان ضمان العقد فاسدا كان او جائزا يجب بالتراضي فوجب بناء التقوم على التراضي وضمان العدوان يعتمد اوصاف العين والرجوع اليها يمنع التقوم على ماعرف ولان التفاوت بين مايبقى وتقوم العرض به وبين العرض القائم به تفاوت فاحش فلم يصلح مثلا له معنى بحكم الشرع في العدوان بخلاف ضمان العقود لان العقود مشروعة فبنيت على الوسع والتراضي

الموجود غير قابل للبقاء كيف يكون معنى المالية فيهما مثل معنى المالية فى الاعيان فاشبه التفاوت بين العين والدين بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم فى مقدار البقاء لانه يبقى زمانين وازمنة كثيرة الا ان الدراهم اكثر بقاء منه ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان وهذا لان المساواة بين المتلف وبدله انما يشترط حال وجوب الضمان لانها حال اقامة احدهما مقام الآخر فيجب ان يكون كل واحد منهما موصوفا بالبقاء ليصح المقابلة بوجود المساواة فاما البقاء بعد الاقامة فليست من موجب الغصب والعدوان فلهذا لا يمنع التفاوت بعد ذلك من وجوب الضمان قوله (باعتبار الحاجة اليها (فان قيل) الحاجة ماسة الى اهدار هذا التفاوت ههنا ايضا سدا لباب العدوان اذ فى اعتباره انفتاح باب الظلم وتضييق الامر على الناس (قلنا) ليس الامر كما زعمت فان مساس الحاجة فيما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعا الا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهى عنه وسبيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا للزجر التعزير والحبس فانه ذكر فى المبسوط وعندنا يأثم ويؤدب على ما صنع ولكنه لم يضمن شيئا (فان قيل) فى اعتبار هذا التفاوت ابطال حق المالك اصلا وفى اهداره وايجاب الضمان ابطال حق الغاصب وصفا فكان ترجيح حق صاحب الاصل اولى كيف وانه مظلوم والغاصب ظالم والحاق البخس بالظالم اولى (قلنا) حق الغاصب فيما وراء ظلمه محترم معصوم لا يجوز تفويته عليه ولهذا قدر الضمان بالمثل وانما يجوز استيفاء الضمان منه على طريق الانتصاف مع قيام حرمة ماله فلا يترجح حق المغصوب منه على الغاصب * واما قوله حق الغاصب يفوت وصفا وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لان حق المالك لا يفوت بل يتأخر الى دار الجزاء لتعذر الاستيفاء نحو حق الشتم والاذى فاما حق الغاصب فى الوصف فيبطل اصلا لانه يستحق عليه بقضاء القاضى وما يستحق بالقضاء الذى هو حجة الشرع لا توصل اليه فى دار الآخرة فكان تأخر الاصل اهون من ابطال الوصف * يوضح ما ذكرنا انا لو اوجبنا عليه زيادة على ما اتلف كان ظلما مضافا الى الشرع لان الموجب هو الشرع وذلك لا يجوز واذا لم يوجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة فى حقنا وهى انا لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم * وقوله الا ترى توضيح لقوله وسقط اعتبار هذا التفاوت ودليل عليه * وتقديره وسقط اعتبار هذا التفاوت لانه لو لم يسقط وبقى معتبرا لادى الى ابطال العقود اصلا قوله (يبطلها اصلا) اى العقود لانها شرعت للاسترباح ولا يحصل ذلك الا بالتفاوت بين البدل والمبدل فان البائع يرى خيرية فى الثمن نظرا الى جانبه والمشترى كذلك فى جانب المبيع فيتبايعان طلبا للفضل الذى رأى كل واحد منهما فى مال صاحبه ولا كذلك فى باب العدوان لما ذكر * وقد اوردت هذه المسئلة فى بعض النسخ بطريق آخر فلابد من شرحه ايضا فنقول قوله وليس الى التقوم حاجة اذ الاستبدال صحيح من غير التقوم معناه انها قد تقومت فى باب العقود لا بطريق الضرورة اذ هى تندفع بالاستبدال من غير تقوم كما فى الخلع والعتق على مال والصلح عن دم

باعتبار الحاجة اليها وسقط اعتبار هذا التفاوت الا ترى ان اعتبار هذا التفاوت فى ضمان العقود يبطلها اصلا واعتباره فى ضمان العدوان لا يبطله اصلا بل يؤخره الى دار الجزاء لانه يبطل حكما لعجزنا به لا لعدمه فى نفسه واهدار التفاوت يوجب ضرر الازما للغاصب فى الدنيا والآخرة ولم يحصل التمييز بين الجائز والفاسد لان ذلك يؤدى الى الحرج فلم يعتبر فيما شرع ضرورة

العمد و لما تقومت فيه من غير ضرورة عرفنا انه هو الاصل فيها فيثبت تقومها في ضمان
العدوان ايضا * ثم اجاب عنه فقال ان القياس يأبى ثبوت تقومها لما مر من الدلائل و لكنها
تقومت بالنص في العقد بخلاف القياس و ان لم الى التقوم حاجة فنقتصر على مورد النص
لكونه غير معقول المعنى قوله (و انما قلنا ذلك) اى بان التقوم ثبت نصا بخلاف القياس
لان الله تعالى شرع ابتغاء الابضاع بالمال المتقوم بقوله عز ذكره ان تبتغوا باموالكم * والاموال
انما تصاف الينا بواسطة الاحراز الذي به يثبت التقوم للاموال فثبت ان الابتغاء بالمال المتقوم *
ثم هذا النص يقتضي ان لا يكون الابتغاء الا بالمال لان معناه و الله اعلم و احل لكم ما وراء ذلكم
بشرط ان تبتغوا باموالكم و المشروط لا وجود له بدون الشرط و الشرع جوز الابتغاء
بالمنافع فانه اذا تزوج امرأة على رعي غنمها سنة جاز قال تعالى اخبارا عن شعيب عليه السلام * على
ان تأجرني ثماني حجج * فعرفنا ضرورة ان المنافع في العقد اموال متقومة حيث صح الابتغاء بها *
و بطلت المقايسة لانه قياس مع الفارق على ما بيناه * و لا يثبت شئ من ذلك بالعدوان
يعني لا يثبت به اصل المال و لا فضله فانه اذا اتلف جلد ميتة لا يجب عليه شئ و لو اتلف
ثوب انسان لم يجب عليه اكثر من قيمته فعلم انه لا اثر للعدوان في ايجاب اصل و لا فضل و الله
اعلم قوله (لان المال ليس بمثل للنفس صورة) و هذا ظاهر اذ لا مماثلة بين الآدمي
و الابل او الدراهم صورة * و لا معنى لان الآدمي مالك مبتذل لما سواه و المال مملوك مبتذل
له و لا تساوي بين المالك و المملوك بل هما على التضاد في الدرجة هذا في الدرجة العليا و ذلك
في الدرجة السفلى * و لان معنى المال هو ما خلق المال له من اقامة المصالح به و معنى الآدمي
هو ما خلق له من عبادة ربه و الخلافة في ارضه لاقامة حقوقه و تحمل اماناته و لا مشابهة بين
المعنيين و لان المال جعل مثلا لمال آخر يخالفه صورة بتساويهما في قدر المالية لا غير و هذا
المتلف ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما منسدا * و لان المثل معنى عبارة عن قيمة الشئ
و هي عبارة عن قدر ماليته بالدراهم او الدنانير و اذا لم يكن الشئ مالا لم يكن له قيمة كذا في
الاسرار قوله (و لهذا قلنا) اى و لكون المماثلة غير معقولة بين المال و النفس قلنا المال
غير مشروع بطريق المثل عند احتمال القود * و انما قيد بقوله مثلا لان المال بطريق
الصلح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق * و بيان هذا ان موجب العمد القود على التعيين
عندنا لا يعدل عنه الى المال الا صلحا و هو احد قولي الشافعي و في قوله الآخر موجبه
القود او الدية و الخيار الى الولي في التعيين لقوله عليه السلام * من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين
ان احبوا قتلوا و ان احبوا اخذوا الدية * فهذا تنصيص على ان كل واحد منهما موجب القتل
و ان الولي مخير بينهما * و لان وجوب المال هو الاصل في القتل شرع لجبر حق المقتول
فيما فات عليه بدليل حالة الخطأ فان الفوات عليه في الوجهين يقع على نمط واحد الا ترى
انه ينتفع به بقضي به ديونه و تنفذ وصاياه اما القصاص فانما ينتفع به الوارث اذا التشفي
يحصل له و لهذا كان المقتول شهيدا في العمد دون الخطاء لان نفع القصاص لا يعود اليه بخلاف

واما القضاء بمثل غير معقول فهو كنفير المال المتقوم اذا ضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول مثل النفس تضمن بالمال لان المال ليس بمثل النفس لا صورة ولا معنى لان الآدمي مالك والمال مملوك فلا يتشابهان بوجه ولهذا قلنا ان المال غير مشروع مثلا عند احتمال القصاص لان القصاص مثل الاول صورة ومعنى وهو الى الاحياء الذي هو المقصود اقرب فلم يجز ان يزاحمه ما ليس بمثل

نفع الخطاء الا ان الشرع اوجب القصاص ضمانا زائدا لمعنى الانتقام وتشفى الصدر نظرا للولى وابقاء للحيوة فشرعه لا ينفى الضمان الاصلى لكنه تعذر الجمع بينهما لان كل واحد منهما يجب حقا للعبد حتى يعمل فيه اسقاطه ويورث عنه ولا يجوز الجمع بين الحقين لمستحق واحد بمقابلة محل واحد فاثبتنا الجمع بينهما على سبيل التخيير * ولنا انه اتلف مضمونا فيتقيد ضمانه بالمثل ما امكن كاتلاف المال وتقويت حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم والمال ليس بمثل للتلف لما ذكرنا والقصاص مثل له * صورة لانه قتل وافاتة حيوة كالاول * ومعنى لان المقصود بالقتل ليس الا الانتقام والثانى فى معنى الانتقام كالاول ولهذا سمى قصاصا وفيه مقابلة النفس بالنفس كما قال تعالى * وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس * فمع القدرة على المثل الكامل لا يجوز المصير الى غيره لانه سابق على اقسام القضاء الا ترى ان الصوم لا يجوز قضاؤه بالفدية مع القدرة على المثل الكامل وهو الصوم لما ذكرنا (فان قيل) كما ان المال ليس بمثل للقصاص او النفس فكذا القتل ليس بمثل للقطع مع القتل فيما تقدم فينبغى ان لا يجوز الاقتصار على القتل مع القدرة على القطع والقتل (قلنا) المال ليس بمثل للنفس صورة ولا معنى فاما القتل فمثل للقطع صورة ومعنى ومثل للقطع معنى لا صورة فلهذا النوع من المماثلة كان الواجب فى الابتداء احدهما اما الجمع او الاقتصار فلا يكون الاقتصار انتقالا عن الواجب الاصلى مع القدرة على استيفائه الى خلفه بخلاف الدية فى القتل العمد لانها لو وجبت كانت خلفا عن القصاص لانه الواجب الاصلى دون الدية التى لا مماثلة بينها وبين الفائت بوجه فيكون اختيار الدية انتقالا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه * ولان الاقتصار بمنزلة استيفاء بعض الحق واسقاط الباقى ولهذا اجاز الاقتصار بالاجماع قوله (وهو) اى القصاص الى الاحياء الذى هو المقصود من شرعية الضمان اقرب * بيانه ان الاول افات حيوة فيكون المثل القائم مقامه ما ينجبر به الفائت وانما يحصل ذلك باتلاف حيوة تحصل به حيوة للولى القائم مقام القتيل وذلك فى القصاص دون ايجاب المال لان افاتة الحيوة مضمونة بما تقوم مقامها وانما تقوم مقام الحيوة حيوة اخرى لا مال اذ كل الدنيا لا يسوى بحيوة ساعة وقد نص الله تعالى على ان فى القصاص حيوة لنا وذلك فى شرعيته واستيفائه اما الاول فلان من قصد قتل عدوه وتفكر انه يقتص منه فانه ينزجر عن ذلك فيكون القصاص حيوة لهما جميعا فعلى هذا يكون الخطاب لكافة الناس واما الثانى فلان من قتل انسانا يصير حربا على اولياء القتيل خوفا على نفسه وهم يخافونه لانه يستعين عليهم بغيره على ما عليه عادات المتغلبة فتى قتلوه قصاصا اندفع عنهم الشر والهلاك وبقيت حيوتهم وعلى هذا يكون الخطاب للورثة والله تعالى سمى دفع الهلاك من الحى احياء قال تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا * فيكون فى القصاص حيوة اولاده وفى حيوتهم حيوته لان بقاء الرجل ببقاء ولده من طريق المعنى ولهذا يسعى لولده كما يسعى لنفسه فثبت ان القصاص الى الاحياء اقرب * وانما قال اقرب لان للمال نوع قرب الى المقصود اذ بوجوبه قد يمتنع القاتل عن القتل وباستيفائه قد يمتنع الولى عن انتقام لكنه دون القصاص فى هذا المعنى فلهذا كان القصاص

اقرب الى المقصود قوله (وانما شرع المال) جواب عما قال الشافعي ان المال مثل للنفس بدليل حالة الخطاء فقال انما شرع المال فى تلك الحالة لاجل صيانة الدم عن الهدر فانه عظيم الخطر وتعذر ايجاب القصاص لابطريق انه مثل* وتحقيقه ان القصاص نهاية فى العقوبات المعجلة فى الدنيا فلا يجوز مؤاخذة الخاطئ به لكونه معذورا فيه ونفس المقتول محترمة لايسقط حرمتها بعذر الخاطئ فوجب صيانتها عن الهدر فاوجب الشرع المال فى حالة الخطأ لصيانة النفس المحترمة عن الاهدار لابطريق انه مثل كما اوجب الفدية على الشيخ الفانى عند وقوع اليأس له عن الصوم وذلك لايدل على ان الاطعام مثل الصوم* فيكون فى ايجاب المال منة على القاتل بان سلمت له نفسه به مع انه قتل نفسا معصومة ومنة على المقتول بان لم يهدر حقه بايجاب شئ يقضى به حوائجه او حوائج ورثته مع ان القاتل معذور * واذا ثبت هذا فى الخطأ ففى كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تعذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى فى المحل يجب المال ايضا لان المخصوص من القياس بالنص يلحقه مايكون فى معناه من كل وجه فالاب اذا قتل ابنه عمدا يجب المال لتعذر ايجاب القصاص بحرمة الابوة واذا عفا احد الشريكين يجب للآخر المال لانه تعذر عليه استيفاء القصاص لمعنى فى القاتل وهو انه حي بعض نفسه بعفو الشريك فكان ذلك فى معنى الخطأ فوجب المال للاخر بخلاف ما اذا مات من عليه القصاص لانه تعذر الاستيفاء لفوات المحل فلا يكون فى معنى الخاطئ * وفى لفظ الشيخ اشارة الى ماذكرنا حيث قال وانما شرع عند عدم المثل ولم يقل فى حالة الخطاء اذ وجوب المال ليس مختصا بحالة الخطأ بل هو ثابت فى غيره من الصور كما ذكرنا فلهذا قال عند عدم المثـل ليكون شاملا للصور جمع قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان ماليس بمال لايكون المال مثلا له فلا يجوز ان يضمن به قلنا اذا شهد الشهود على رجل بالعفو عن القصاص ثم رجعوا بعد القضاء به لم يضمنوا لولى القصاص شيئا وقال الشافعي رحمه الله يضمنون الدية له * وكذا اذا قتل من عليه القصاص انسان اخر لايضمن لولى القصاص شيئا وماذكر ههنا يدل على ان عنده يضمن لولى القصاص الدية كالشاهد * ورأيت فى التهذيب ولو وجب القصاص على رجل فقتله اجنبى يجب عليه القصاص لورثته وحق من له القصاص فى تركته ولو عفا وارثه عن القصاص على الدية فالدية للوارث كالقصاص وحق من له القصاص فى تركته فهذا يدل على ان الاجنبى لايضمن عنده شيئا لولى القصاص كما هو مذهبنا وكذا ذكره فى الاسرار ايضا * وسنذكر الفرق له على تقدير الوفاق وقوله (او بقتل القاتل) اضافة المصدر الى المفعول* له ان القصاص ملك متقوم للولى الا ترى ان القاتل اذا صالح فى مرضه على الدية يعتبر ذلك من جميع المـال وقد اتلفوا عليه ذلك بشهادتهم فيضمنون عند الرجوع وان لم يكن مالا كما تضمن النفس بالاتلاف حالة الخطأ وكذا القاتل اتلف عليه حقه المقوم فيضمن * وان لم يضمن عنده كما هو المذكور فى التهذيب والاسرار فالفرق له ان القاتل انما اتلفه ضمنا لاتلاف المحل لاقصدا اليه فلا يضمن بخلاف

وانما شرع عند عدم المثل صيانة للدم عن الهدر ومنة على القاتل بان سلمت له نفسـه وللقتيل بان لم يهدر حقه ولهذا قلنا نحن خلافا للشافعي ان القصاص لايضمن لوليه بالشهادة الباطلة على العفو او بقتل القاتل لان القصاص ليس بمتقوم فلم يكن له مثل صورة ومعنى

الشاهد فانه اتلفه قصدا اليه وهذا لان ملك القصاص ضرورى فيظهر فى حق الولى من حيث تطرقه الى الاستيفاء دون المملوك عليه حتى لم يصر المحل مملوكا له فلا يظهر فى حق القتل اليه اشير فى الاسرار * ولنا ان المتلف ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ملك من عليه القصاص وملك حيوته فى حق الاستيفاء وشرعيته لمعنى الاحياء فلا يكون المال مثلا له الا ان القاتل انما يلتزم فى الصلح الدية بمقابلة ماهو من اصول حوائجه فهو محتاج الى هذا الصلح لابقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا يعتبر من جميع المال قوله (وانما شرعت الدية) جواب عن الخطأ الذى هو المقيس عليه للخصم فقال لا يجوز القياس على الخطاء لان وجوب المال ورد على خلاف القياس لصيانة الدم عن الهدر واظهار خطر المحل وما فى الشهادة اراقة دم ليصان بالضمان بل فيها ابطال ملك القصاص باثبات العفو والعفو مندوب اليه فيكون اهداره جائزا بهذا الطريق وهو العفو بل حسنا لقوله تعالى * ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور * ولان القصاص حيوة حكما وفى العفو حيوة حقيقة فلا يمكن ايجاب الضمان لمعنى الصيانة وصار كأن الشهود اتوا عليه بفعل مندوب * والمراد من الاهدار ههنا عدم ايجاب شئ من المال بمقابلته قوله (ولهذا اى ولما بينا ان ماليس بمال) متقوم لا يضمن بالمال قلنا اذا شهد شاهدان بالتطليقات الثلاث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى يضمنان للزوج مهر مثلها وكذلك ان قتل رجل منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا وعند الشافعى يضمن مهر المثل للزوج * وكذلك لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم يغرم للزوج شيئا عندنا وعنده له مهر المثل عليها كذا فى المبسوط * وذكر فى اشارات الاسرار للشيخ ابى الفضل الكرمانى رحمه الله فى مسئلة رجوع شهود الطلاق بعد الدخول فى جانب الشافعى ولا يلزم المرأة اذا ارتدت بعد الدخول لا يضمن للزوج شيئا وقد فوتت عليه الملك بالردة كما فوت الشاهد بالشهادة لان الردة تؤثر فى تغيير الاعتقاد لا فى النكاح قصدا والشاهد اتلف بالشهادة قصدا * فهذا يخالف ماذكر فى المبسوط عن الشافعى فى مسئلة الردة فيحمل على ان له فى مسئلة الردة قولين * وذكر فى التهذيب ان وجدت الردة بعد الدخول فقد استقر مهرها بالدخول فلا يسقط بالردة وان وجدت قبل الدخول نظر فان ارتدت المرأة سقط مهرها لان الفسخ من قبلها وان ارتد الزوج فعليه نصف المهر * وهذا يؤيد ماذكره ابو الفضل * تمسك الشافعى رحمه الله بان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل عين الثابت فمن ضرورة تقومه فى احدى الحالتين تقومه فى الحالة الاخرى كملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر ويجب بالفاسد قيمته كما فى الاعيان الا ترى ان الزوج لو خالعها على مال يجوز ومالم يكن متقوما لا يصير متقوما بالعقد كالخمر والميتة وانما المعاوضة لاقامة المسمى من المال مقام اصل القيمة بتراضيهما * ولنا ان ملك النكاح ليس

وانما شرعت الدية صيانة للدم عن الهدر والعفو عن القصاص مندوب اليه فكان جائزا ان يهدر بل حسنا ولهذا قلنا ان ملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول وبقتل المنكوحة وبردتها لانه ليس بمال متقوم

وانما يقوم بالمال بضع المرأة تعظيماً لخطره وانما الخطر للمملوك فاما الملك الوارد عليه فلا حتى صح ابطاله بغير شهود ولا ولي ولهذا لم يجعل له حكم التقوم عند الزوال لانه ليس يتعرض له بالاستيلاء بل باطلاقه ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول فانها عند الرجوع يوجب ضمان نصف المهر لان ذلك لم يجب قيمة للبضع الاترى انه لم يجب مهر المثل تاما

بمال متقوم فلا يضمن بالمال عند الاتلاف لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى لان معنى الشيء ماشرع او خلق ذلك الشيء له وملك النكاح شرع للسكن والازدواج واقامة حكم الله تعالى في النسل وابقاء العالم والمال خلق بذلة لاقامة المصالح فانى يتماثلان * ولان ملك النكاح في حكم جزء من الآدمي بمعنى تفريع الادمي منه فكان معتبرا به معنى وانه خلق مالك المال والمال خلق بذلة مملوكا له فكيف يتشابهان قوله (وانما تقوم بالمال بضع المرأة) جواب عما استدل به الشافعي انه متقوم ثبوتا فيتقوم زوالا فقال انما المتقوم عند الثبوت بضع المرأة لا الملك الوارد عليه ولا يلزم من تقومه تقوم الملك لان ذلك لاظهار خطر ذلك المحل ليكون مصونا عن الابتذال ولا يملك مجانا فان ما يملكه المرء مجانا لا يعظم خطره عنده وذلك محل له خطر مثل خطر النفوس لان النسل يحصل منه فاما الملك الوارد عليه فليس بذي خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولا ولي ولا عوض * ولا يقال عدم توقفه على هذه المقدمات حالة الابطال لا يدل على كونه غير خطير في تلك الحالة فانه لو اتلف ماله المتقوم بلا شهادة بان يأ كله او يلقيه في البحر صح ومع هذا لو اتلفه عليه انسان ضمن * لانا نقول انما ضمن ثمة باعتبار مملوكه الذي هو متقوم في ذاته حقيقة لا باعتبار ملكه وقد بينا انه ليس بمتقوم حقيقة فلا يضمن قوله (ولهذا) اي ولان تقوم البضع لاظهار خطره * لم يجعل له اي للبضع حكم التقوم * عند الزوال اي عند خروجه عن ملك الزوج او عند زوال ملك الزوج عنه لان معنى الخطر للمحل انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه باثبات الملك فاما عند زوال الاستيلاء عنه واطلاقه فلا ولهذا لو زوج الاب الصغير بماله يصح ولو خالع ابنته الصغيرة بمالها من زوجها لم يصح قوله (ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول) جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم فثبت انه متقوم عند الزوال ايضا فقال الشيخ لم يجب ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع فقيمته مهر المثل تاما ولا يغرمونه بل يغرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل بكثير او اكثر منه بكثير فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف الواجب بالعقد كما في مال اشتراه الانسان لا يعتبر الثمن عند الاتلاف * وهذا القدر يكفي جوابا عن النقض * ثم بين وجه لزوم نصف المسمى فقال لكن المسمى الى اخره * وبيانه ان عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط جميع الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافة الى الزوج ولم تكن بانتهاء النكاح فهم باضافة الفرقة اليه منعوا العلة المسقطة من ان تعمل عملها في النصف فكانهم الزموا الزوج ذلك النصف بشهادتهم او كانهم فوتوا يده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فكانوا بمنزلة الغاصبين في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع * ولا يلزم عليه ان الابن اذا اكره امرأة ابيه حتى زنى بها قبل الدخول يغرم الاب نصف المهر ويرجع به على الابن ولم يوجد منه ما تصير الفرقة به مضافة الى الاب * لانا نقول هو باكراهه اياها منع صيرورة

(الفرقة)

الفرقة مضافة اليها وذا موجب نصف الصداق على الاب فكأنه الزمه ذلك او قصر يده عنه فلذلك يضمن * وهذا الجواب هو مختار المتأخرين * وعبارة المتقدمين فيه ان المهر قبل الدخول على شرف السقوط فان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله او قبلت ابن الزوج يسقط عنه كل المهر فالشهود بشهادتهم اكدوا ما كان على شرف السقوط فكأنهم الزموه ذلك فلهذا ضمنوا * ولكنهم قالوا لا نسلم التأكيد بل المهر كله وجب متأكدا بنفس العقد لانه لم يبق بعده الا الوطئ الذي جرى مجرى القبض وهذا العقد لا يتعلق تمامه بالقبض على ما عرف * ولئن سلمنا التأكيد فلا نسلم ان تأكيد الواجب سبب للضمان الا ترى ان الشاهدين لو شهدا على الواهب بأخذ العوض حتى ابطل القاضي عليه حق الرجوع ثم رجعا وقد هلكت الهبة لم يضمنا للواهب شيئا وقد اكدا بثبوت العوض حكم زوال ملكه ولم يجر مجرى الازالة ابتداء كذا في الاسرار * ولما كان جواب المتأخرين اقرب الى التحقيق اختار الشيخ قوله (كما قال الشافعي) متصل بقوله تاما كاملا لا بقوله قيمة للبضع على ما ظنه البعض فان عند الشافعي اذا كان ماذكرنا بعد الدخول يجب على الشهود تمام مهر المثل قولا واحدا وان كان قبل الدخول فكذلك في رواية المزني عنه * وفي رواية الربيع عنه يجب عليهم نصف مهر المثل لان الزوج لم يغرم لها الا نصف المسمى وقد عاد اليه نصفه الا ترى انهما لو شهدا بالاقالة ثم رجعا لم يغرما شيئا الا انهما اخرجا السلعة عن ملك المشتري فقد رد اليه الثمن * والاصح هو الاول لانهم اتلفوا جميع البضع فيجب عليهم جميع بدله ولا اعتبار بما غرم الا ترى انه يرجع بمهر المثل وان غرم المسمى سواء كان مهر المثل اقل من المسمى او اكثر وكذا لو ابرأته عن الصداق يرجع بمهر المثل على الشهود وان لم يغرم شيئا كذا في التهذيب * فالشيخ بقوله تاما كاملا كما قال الشافعي اشار الى هذا المذهب قوله (فمثل رجل تزوج امرأة على عبد) اذا تزوج امرأة على عبد مطلق وجب الوسط عندنا ان اتاها بالعين اجبرت على القبول وان اتاها بالقيمة اجبرت على القبول * وعند الشافعي رحمه الله لا يصح التسمية فيجب مهر المثل لان النكاح عقد معاوضة فيكون قياس البيع والعبد المطلق لا يستحق بعقد المعاوضة فكذا بالنكاح وهذا لان المقصود بالمسمى مهرا هو المالية وبمجرد ذكر العبد لا يصير المالية معلومة فلا يصح التزامه بعقد المعاوضة لبقاء الجهالة فيه الا ترى انه لو سمى ثوبا او دابة او دارا لم يصح التسمية فكذا اذا سمى عبدا * ولنا ان المهر انما يستحق عوضا عما ليس بمال والحيوان يثبت دينا في الذمة مطلقا في مبادلة ما ليس بمال بمال الا ترى ان الشرع اوجب في الدية مائة من الابل واوجب في الجنين غرة عبدا او امة فاذا جاز ان يثبت الحيوان مطلقا دينا في الذمة عوضا عما ليس بمال فكذلك يثبت شرطا وهذا لان المهر باعتبار المالية مال وجب ابتداء والجهالة المستدركة في التزام المال ابتداء لا يمنع صحته كما في الاقرار فان من اقر لانسان بعبد صح اقراره ولكن لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فاوجب الشرع الوسط نظرا لهما كما في الزكوات اوجب الوسط نظرا للفقراء وارباب الاموال * وهذا بخلاف تسميته

كما قال الشافعي لكن المسمى الواجب بالعقد لا يستحق تسليمه عند سقوط تسليم البضع فلما اوجبوا عليه تسليم النصف مع فوات تسليم البضع كان قصر اليد عن ذلك المال فاشبه الغصب فاما القضاء الذي في حكم الاداء فمثل رجل تزوج امرأة على عبد بغير عينه انه اذا ادى القيمة اجبرت على القبول وقيمة الشئ قضاء له لا محالة انما يصار اليها عند العجز عن تسليم الاصل وهذا الاصل لما كان مجهولا من وجه ومعلوما من وجه صح تسليمه من وجه واحتمل العجز فان ادى صح وان اختار جانب العجز وجبت قيمته

الثوب او الدابة لان الجهالة فيهما جهالة الجنس لانه يشتمل على اجناس مختلفة ومعنى كل جنس يعدم فى الجنس الآخر فلا يتحمل فاما العبد ههنا فمعلوم الجنس ولكنه مجهول الوصف وهى جهالة يسيرة فتحمل فيما بنى على المساحة وهو النكاح دون ما بنى على المضايقة وهو البيع * واذا ثبت ان الواجب هو الوسط فاذا اتى به اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب * ولو اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشئ قضاء له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولهذا لا يجب القيمة الا عند العجز عن تسليم الاصل ولكن هذا الاصل وهو المسمى لما كان مجهولا باعتبار الوصف ومعلوما باعتبار الجنس صح تسليمه باعتبار كونه معلوما كما لو كان عبدا له بعينه * واحتمل العجز باعتبار جهالة الوصف اذ لا يمكنه تسليم المجهول فيجب القيمة بهذا الاعتبار كما اذا سمى عبد الغير او سمى عبد نفسه فابق ثم لما كان الاصل وهو العبد المسمى لا يتحقق اداؤه لجهالة وصفه * الا بتعيينه اى بتعيين الاصل وهو المسمى وهو اضافة المصدر الى المفعول * ولا تعيين الا بالتقويم * صار التقويم اى القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هى بهذا الاعتبار قبل العبد الذى يقضى به فكان تسليمها من هذا الوجه اداء لا قضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لا قبله * فصارت القيمة مزاحمة للمسمى اى مساوية له فى الوجوب لانها صارت اصلا فى الايفاء اعتبارا والعبد اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشيئين فلهذا يخير الزوج * وانما يخير هو دون المرأة لان اعتبار القيمة انما وجب لامكان التسليم وهو عليه دون المرأة بخلاف العبد المعين او المكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة على الاصل (فان قيل) فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذا كما قال الشافعى رحمه الله الا ترى انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد اولى (قلنا) انما يفسد التسمية فى المسئله المذكورة لانه اذ قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهى مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لانه لا بد من اختلاف يقع بين المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم فيفسد للجهالة فاما اذا قال على عبد فقد صحت التسمية لان جهالته لا تمنع الصحة ولم تجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يتمكن منه الا بمعرفتها ولما كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جاز ان يثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة تجب وينتصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا فى الاسرار قوله (ومن قضية الشرع) اى ومن حكم الشريعة * فى هذا الباب اى باب الامر * ان حكم الامر اى المأمور به يوصف بالحسن * والمعنى ان ثبوت الحسن للمأمور به من قضايا الشرع لا من قضايا اللغة لان هذا الصيغة يتحقق فى القبيح كالكفر والسفه والعبث كما يتحقق فى الحسن الا ترى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنا او السرقة

ولما كان الاصل لا يتحقق اداؤه الا بتعينه ولا تعيين الا بالتقويم صار التقويم اصلا من هذا الوجه فصارت القيمة مزاحمة للمسمى بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند القدرة والله اعلم ومن قضية الشرع فى هذا الباب ان حكم الامر موصوف بالحسن

والقتل بغير حق كان امرا حقيقة حتى اذا خالفه المأمور ولم يأت بما امر به يقال خالف امر السلطان * ثم اختلف ان الحسن من موجبات الامر ام من مدلولاته فعندنا هو من مدلولات الامر وعند الاشعرية واصحاب الحديث هو من موجباته * وهو بناء على ان الحسن والقبح في الافعال الخارجة عن الاضطرار هل يعرف بالعقل ام لا فعندهم لاحظ له في ذلك وانما يعرف بالامر والنهي فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر لان الامر دليل ومعرف على حسن سبق ثبوته بالعقل * وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به كذا في الميزان * وذكر في القواطع ذهب اكثر اصحاب الشافعي الى ان العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شئ ولا تقبيحه ولا يعرف حسن الشئ وقبحه حتى يرد السمع بذلك وانما العقل آلة تدرك به الاشياء فيدرك به ما حسن وما قبح بعد ان ثبت ذلك بالسمع * وذهب الى هذا كثير من المتكلمين وذهب اليه جماعة من اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله * قال وذهبت طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان * ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة * وضرب عرف بالسمع كحسن مقادير العبادات وهيئاتها وقبح الزنا وشرب الخمر * قالوا وسبيل السمع اذا ورد بموجب العقل ان يكون وروده مؤكدا لما في العقل * واليه ذهب من اصحابنا ابو بكر القفال الشاشي وابو بكر الصيرفي وابو بكر الفارسي والقاضي ابو حامد والحليمي وغيرهم * واليه ذهب كثير من اصحاب ابي حنيفة خصوصا العراقيون منهم وهو مذهب المعتزلة باسرهم * واذا عرفت هذا فنقول الظاهر ان قوله عرف ذلك اي كونه موصوفا بالحسن * بكونه مأمورا لا بالعقل نفسه اشارة الى انه من موجبات الامر كما ذهب اليه جماعة من اصحابنا وعامة اصحاب الحديث * ويدل عليه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ولا نقول انه اي حسن المأمور به ثابت عقلا كما ذهب اليه بعض مشايخنا لان العقل بنفسه غير موجب عندنا * واشار بقوله نفسه الى ان العقل ليس بهدر اصلا بل هو آلة يعرف به الحسن بعد ما ثبت بالامر كالسراج للابصار ولكنه غير موجب بحال سواء كان مما زعم الخصم انه مدرك بالعقل قبل الشرع او لم يكن * ومسئلة الحسن والقبح مسئلة كلامية عظيمة فالاولى ان يطلب تحقيقها من علم الكلام وان يقتصر ههنا على ما ذكرنا وانما كان الحسن من موجبات الامر لان الامر من الله تعالى طلب تحصيل المأمور بابلغ الجهات وانما يصح هذا الطلب اذا كان الفعل حسنا لانه تعالى حكيم لا يليق بحكمته طلب ما هو قبيح قال الله تعالى * قل ان الله لا يأمر بالفحشاء * فدل الامر على كونه حسنا والعقل اليه هاد لا انه موجب بنفسه اذ لو كان حسن المأمور به بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي حقيقي لا يجوز عليه التبديل فثبت ان حسن المشروعات بالامر والعقل يدرك الحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غيره كذا رأيت بخط شيخي قدس الله روحه (فان قيل) الفعل عرض وانه صفة والصفة لا تقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن

عرف ذلك بكونه مأمورا به لا بالعقل نفسه اذ العقل غير موجب بحال وهذا الباب لتقسيمه والله الموفق

والقبح والوجوب حقيقة * وايضا الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبحا وواجبا وحراما والمعدوم كيف يقبل الصفة حقيقة (قلنا) هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود مع الموجود والحدوث مع المحدث * وكالعرض الواحد الذى يوصف بانه موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات لا معان زائدة عليها * ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحسين الله تعالى وتقبيحه كما يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث لحدوث قام به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث آخر فيؤدى الى القول بمعان لا نهاية لها وانه باطل * ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست بمعان قائمة بالذات ويكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضى وجود غير يكون علقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما فى لفظ الاب والابن والاخ والذات موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم يكن الابوة والبنوة والاخوة معانى قائمة بالذات زائدة عليها * ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثانى مجازا لان صفات الذات لا يتصور قبل الذات وكذا الاحداث لا يتعلق بالمعدوم الا حالة الحدوث وعلى الطريق الثالث يوصف على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا فى الميزان

﴿ باب بيان صفة الحسن للمأمور به ﴾

* المأمور به نوعان فى هذا الباب اى فى وصف الحسن حسن لمعنى فى نفسه اى اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى ذاته وحسن لمعنى فى غيره اى اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى غيره * ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف وهو حسن بحال سواء كان مكرها اوغير مكره كالتصديق * وضرب منه يقبله اى يقبل سقوط وصف الحسن عنه كالاقرار فان وصف الحسن سقط عنه عند الاكراه هذا مادل عليه سياق الكلام وذكر فى بعض الشروح * وهو مشكل لان حسن الاقرار وما يضاهيه لا يسقط فى حالة الاكراه الا ترى انه لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فكيف يكون حسنه ساقطا فى هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على انا لا نسلم ان الوجوب ساقط * واجيب عنه انه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو سقط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقى ذلك حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار وقوله عدم الوجوب ليس بمستلزم لعدم الحسن قلنا اراد به عدم الحسن مطلقا او عدم الحسن الذى ثبت بناء على الوجوب فالاول مسلم والثانى ممنوع لانتفاء اللازم بانتفاء الملزوم وقيل معناه ضرب

﴿باب بيان صفة الحسن للمأمور به﴾ المأمور به نوعان فى هذا الباب حسن لمعنى فى نفسه وحسن لمعنى فى غيره فالحسن لمعنى فى نفسه ثلثة اضرب ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال وضرب يقبله وضرب منه ملحق بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى فى غيره والذى حسن لمعنى فى غيره ثلثة اضرب ايضا فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذى قبله بحال وضرب منه ما حسن لمعنى فى غيره لكنه يتأدى بنفس المأمور به فكان شبيها بالذى حسن لمعنى فى نفسه وضرب منه حسن لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به وهذا القسم سمى جامعا اما الضرب الاول من القسم الاول

فنحو الايمان بالله تعالى وصفاته حسن لعينه غير انه نوعان تصديق هو ركن لايحتمل السقوط بحال حتى انه متى تبدل ضده كان كفراً واقرار هو ركن ملحق به لكنه يحتمل السقوط بحال حتى انه متى تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد كفرا لان اللسان ليس معدن التصديق لكن ترك البيان من غير عذر يدل على فوات التصديق فكان ركنا دون الاول فمن صدق بقلبه وترك البيان من غير عذر لم يكن مؤمنا ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا ان تحقق ذلك

لايقبل سقوط هذا الوصف اى كونه مأمورا به كالتصديق فانه مأمور به فى جميع الاحوال * وضرب يقبله اى يقبل سقوط هذا الوصف كالاقرار فانه لايبقى مأمورا به فى حالة الاكراه وهذا احسن ولكن سياق الكلام يأباه * وماذكر شمس الائمة رحمه الله ادل على هذا المعنى فانه قال والنوع الاول قسمان حسن لعينه لايحتمل السقوط بحال يعنى به السقوط عن المكلف وحسن لعينه قد يحتمل السقوط فى بعض الاحوال * وضرب منه اى من الذى حسن لمعنى فى نفسه ما الحق به حكما لكنه يشبه بما حسن لمعنى فى غيره نظرا الى حقيقته كالزكوة * لايتأدى اى ذلك الغير الذى هو مقصود كالصلوة والجمعة مثلا بالذى قبله وهو الطهارة والسعى * فكان شبيها بالذى حسن لمعنى فى نفسه من حيث ان ما هو موصوف بالحسن حقيقة يحصل بنفس المأموربه * وضرب منه ما حسن لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه كالصلوة * او ملحقا بالذى حسن لمعنى فى نفسه كالزكوة فان الصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالى قولا وفعلا والزكاة ملحقة بها وقد ازدادت كل واحدة حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء * وهذا القسم يسمى جامعا لاشتماله على ما هو حسن لعينه ولغيره وقد يجتمع الحسن بالاعتبارين فى شئ واحد كالمرأة الجميلة اذا تزينت بزينة اكتسبت حسنا زائدا على حسنها بتلك الزينة * ونظيره الظهر المحلوف بادائه فان اداءه صار حسنا احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى بعد ان كان حسنا فى نفسه قوله (فنحو الايمان بالله تعالى وصفاته) احترز به عمن آمن بوحدانيته تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة وغيرهم * وقوله غير انه نوعان ليس يجرى على ظاهره لان النوع لابد من ان وجد فيه تمام ماهية الجنس مع زيادة قيد ولا يوجد تمام ماهية الايمان فى الاقرار ولا فى التصديق على ما اختاره الشيخ فيكون معناه غير انه ركنان اى هو مشتمل على ركنين بدليل قوله تصديق وهو ركن واقرار هو ركن * واعلم ان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام فى الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من البيان كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن فى احكام الدنيا كما ان المنافق اذا وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا فى احكام الدنيا لوجود شرطه وهو الاقرار كافرا عند الله تعالى لعدم التصديق * وقال كثير من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان الا ان الاقرار ركن زائد يحتمل السقوط بعذر الاكراه والتصديق ركن اصلى لايحتمل السقوط فعند هؤلاء لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وكان من اهل النار وهو مذهب المصنف وشمس الائمة وكثير من الفقهاء * وتمسكوا فى ذلك بظواهر النصوص من نحو قوله عليه السلام * بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله والشهادة لايكون الا باللسان * وقوله عليه السلام * اتدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله * وقوله عليه السلام * امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله * وقوله صلى الله عليه وسلم * الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله * وغير ذلك *

وتمسك الفريق الاول بان الايمان لغة وعرفا هو التصديق فحسب وانه عمل القلب ولا تعلق له
باللسان فالايمان بالله هو تصديق الله فيما اخبر على لسان رسوله او تصديق رسوله فيما بلغ عن
الله تعالى فمن اطلق اسم الايمان على غير التصديق فقد صرفه عن مفهومه لغة * وبان
الشيء لا وجود له الا بوجود ركنه والذى آمن موصوف بالايمان على التحقيق من حين
آمن الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار
حقيقة فى كل لحظة فدل انه مؤمن بما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد امثاله
لكن الله تعالى اوجب الاقرار ليكون شرطاً لاجرآء احكام الدنيا اذ لا وقوف للعباد على ما فى
القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر لتمكنهم بناء الاحكام عليه والله تعالى هو المطلع على ما فى الضمائر
فيجرى احكام الاخرة على التصديق بدون الاقرار حتى ان من اقر ولم يصدق فهو مؤمن
عندنا وعند الله تعالى هو من اهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند
الله تعالى هو من اهل الجنة* ثم لما كان الاقرار ركنا عند الشيخ والشيء لا يبقى بدون ركنه
لزم عليه بقاء الايمان حالة الاكراه بدون الاقرار فادرج فى اثناء كلامه الجواب عنه* فقال
الاقرار ركن ملحق به اى بالتصديق فى كونه ركنا * لكنه استدراك عن قوله هو ركن اى
الاقرار مع كونه ركنا محتمل للسقوط عن المكلف فى بعض الاحوال وهو حالة الاكراه لان اللسان
ليس معدن التصديق الذى هو الاصل فى الايمان فلا يلزم من فوات الاقرار فوات التصديق
وهذا يقتضى ان لا يكون الاقرار ركنا لكن اللسان لما كان معبرا عما فى القلب كان الاقرار دليلا
على التصديق وجودا وعدما فجعل ركنا فيه وقيام السيف فى مسئلة الاكراه على رأسه دليل
ظاهر على ان الحامل له على تبديل الاقرار حاجته الى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل التصديق
فلم يصلح عدمه فى هذه الحالة دليلا على عدم التصديق فلم يبق ركنا فاما فى غير هذه الحالة
فعدمه مع التمكن منه دليل على عدم التصديق لان الامتناع عنه مع كونه حسنا لعينه وواجبا
عليه من غير عذر وكلفة فى الاتيان به لا يكون الا لتبدل الاعتقاد فصلح ان يكون ركنا وان
كان دون التصديق * مختارا فى التصديق احتراز عن التصديق حالة اليأس فانه لا ينفع
اصلا * كان مؤمنا يعنى عند الله تعالى* وانما قال ان تحقق ذلك لان التصديق الاختيارى مع
عدم التمكن من الاقرار او ما يقوم مقامه فى غاية الندرة قوله (وكالصلوة) عطف من حيث
المعنى على قوله واقرار هو ركن لان الصلوة والاقرار كل واحد منهما يحتمل السقوط فكانا
من الضرب الثانى فكان قوله واقرار هو ركن ابتداء بيان الضرب الثانى *
وكان من حق الكلام ان يقال اما الضرب الاول من القسم الاول فكالتصديق الذى
هو الركن الاصلى فى الايمان لانه لا يحتمل السقوط عن المكلف بحال واما الضرب الثانى
فكالاقرار الذى هو ركن ملحق بالتصديق لانه حسن لعينه اذ هو اقرار بوحدانية الله تعالى واقرار
بالعبودية له وهو حسن وضعا لكنه يحتمل السقوط الى اخره وكالصلوة فانها حسنت لمعنى
فى نفسها وهو التعظيم لله تعالى قولا وفعلا لجميع الجوارح وتعظيم المعظم حسن فى الشاهد

وكالصلوة حسنت لمعنى فى نفسها من التعظيم لله تعالى الا انها دون التصديق وهى نظير الاقرار حتى سقطت باعذار كثيرة

فدل انها حسنت فى ذاتها وضعا ولهذا كانت رأس العبادات قال عليه السلام * الصلوة عماد الدين * وقال عليه السلام * وجعلت قرة عينى فى الصلوة * لكنها تسقط بالاعذار الا ان اعتبار المعنى من غير نظر الى اللفظ فى كلام المشايخ خصوصا فى تصنيفات الشيخ غير غريب * والاحسن ان يقال الحسن لعينه باعتبار كون الحسن حقيقة فى ذاته او حكما ينقسم قسمين ماحسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما * والقسم الاول باعتبار احتمال السقوط وعدمه ينقسم قسمين ايضا ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل فيجعل الاقسام ثلاثة فالقسم المتوسط من القسم الاول باعتبار اصل التقسيم و مستبد باعتبار الحاصل * وكان من حق الكلام ان يقال الحسن لمعنى فى نفسه ضربان ماحسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما والضرب الاول قسمان ما لا يقبل السقوط وما يقبله الا ان الشيخ عد الاقسام فى اول الباب باعتبار الحاصل وترك التقسيم الاول لانه يفهم مما ذكر بادنى تأمل ثم قال بعده واما الضرب الاول من القسم الاول واراد منه اى من الضرب الاول الحسن لعينه مطلقا باعتبار اصل التقسيم المفهوم مما ذكره فدخل فيه القسمان الاولان ولهذا لم يفرد القسم المتوسط بالذكر * فعلى هذا يكون قوله وكالصلوة عطفا على فحو الايمان ويكون الكاف فى محل الرفع ويدل عليه قوله الا انها دون التصديق اذ لو كان عطفا على الاقرار لم يبق لهذا الاستثناء فائدة * ويؤيده ايضا قوله فيما بعد والامر المطلق فى اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول حيث اراد به الحسن لعينه مطلقا كما سنبينه ان شاء الله تعالى قوله (الا انها ليست بركن) جواب عما يقال انها لما كانت كالاقرار فهلا جعلت ركنا من الايمان كما دل عليه ظواهر النصوص التى تدل على ان العمل من الايمان فقال الاقرار دليل على التصديق وجودا وعدما كما ذكرنا فيصلح ان يكون ركنا اما الصلوة فعدمها لا يصلح دليلا على عدم التصديق اصلا ووجودها لا يصلح دليلا على وجوده الا مقيدا بصفة وهو الجماعة حتى لو صلى الكافر منفردا لا يحكم باسلامه فلهذا لا يصلح ان يكون ركنا فيه قوله (صار حسنا لمعنى قهر النفس) بيانه ان الصوم انما حسن لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التى هى عدو الله وعدوك به على ما جاء فى الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتى وقال عليه السلام * اعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك * لا انه حسن فى ذاته لان تجويع النفس و منع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها مثل قوله تعالى * قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق * قل احل لكم الطيبات * كلوا من طيبات ما رزقناكم * كلوا مما فى الارض حلالا طيبا * ليس بحسن * وكذا الزكوة انما صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذى هو من خواص الرحمن لا لنفسها لان تمليك المال وتنقيصه فى ذاته اضاعة وهى حرام شرعا وممنوع عقلا * وكذا الحج انما صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة معظمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها قال واحد من الصحابة * ما انت يا مكة الا وادى * شرفك الله على البلاد * وفى زيارتها تعظيم صاحبها فصار

الا انها ليست بركن فى الايمان بخلاف الاقرار لان فى الاقرار وجودا وعدما دلالة على التصديق والقسم الثالث الزكوة والصوم والحج فان الصوم صار حسنا لمعنى قهر النفس والزكوة لمعنى حاجة الفقير والحج لمعنى شرف المكان الا ان هذه الوسائط غير مستحقة لانفسها لان النفس ليست بجانية فى صفتها والفقير ليس بمستحق عبادة والبيت ليس بمستحق لنفسه فصار هذا كالقسم الثانى عبادة خالصة لله حتى شرطنا لها اهلية كاملة

حسناً بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة يساوي في ذاته سفر التجارة وزيارة البلاد * غير ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها فان النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسأل عنه يوم القيامة لانه طبعي * ولا يقال لما لم تكن جانية في صفتها كيف استحقت القهر لانا نقول انما وجب قهرها بمخالفة هواها لئلا يقع المرء في الهلاك بسبب متابعتها كما ان التباعد وجب عن النار احترازا عن الهلاك وان كانت مجبولة في صفة الاحراق غير مختارة * وكذا الفقير ليس بمستحق عبادة اذ العبادة لا يستحقها الا الله عز وجل * وانما قال ذلك لانه بفقره قد يستحق ايصال النفع اليه بطريق المبرة التي تدعو اليها الطبيعة اذ هي في الاصل مائلة الى الاحسان الى الغير ودفع الضرر عن الجنس ولكن لا يستحق ما هو عبادة اصلا لما ذكرنا * وكذا البيت ليس بمستحق للتعظيم بنفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل بجعل الله تعالى اياه معظماً وامره ايانا بتعظيمه * ولما ثبت ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بدون اختيار العبد كانت مضافة الى الله جل جلاله وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة فشرط لها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبي كالصلوة خلافا للشافعي رحمه الله في فصل الزكاة (فان قيل) الصلوة صارت قربة بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان تكون من الضرب الثالث لا من الثاني كالحج (قلنا) انما اردنا بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى شابهت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله تعالى وهو حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وقد تبقى حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من الضرب الثاني بخلاف تلك العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من الضرب الثالث * اليه اشار الامام العلامة بدر الدين الكردري في فوائد التقويم * فصار هذا اى القسم الثالث كالقسم الثاني وهو الاقرار والصلوة حتى شرطنا لها اهلية كاملة لان العبادة الخالصة محض حق الله تعالى شرعت على العباد ابتلاء وهو غني على الاطلاق فتوقف وجوب حقه لغناه على كمال الاهلية فلم يجب على الصبي والمجنون بخلاف حقوق العباد فانها يجوز ان تجب باهلية قاصرة لحاجتهم فيجب على الصبي والمجنون وينوب الولي منابهما في الاداء * واعلم ان ايراد الايمان في نظائر هذا النوع مشكل لانه في بيان الحسن الذي ثبت للمأمور به بالامر وعرف ذلك به لا قبله بالعقل وحسن الايمان ثابت قبل الامر ويعرف بالعقل لا يتوقف ذلك على ورود السمع حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة اصلا ولهذا لم يذكر القاضي الامام الايمان في هذه الاقسام بل بدأ بالصلوة لان حسن هذه الهيئة ثابت بالامر لا بالعقل الا ان يكون حسنه ثابتا بالسمع عند الشيخ لا بالعقل كما هو مذهب الاشعرية لكن قوله لا يقبل سقوط هذا الوصف

يأبى هذا الاحتمال * ثم حاصل ماذكر ان التصديق فى اعلى درجات الحسن والاقرار دونه لانه يحتمل السقوط والصلوة دونه لانها ليست بركن فى الايمان والصوم واختاره دونها لانها مشابهة للحسن لغيره قوله (واما الضرب الاول من القسم الثانى) وهو ماحسن لمعنى فى غيره وذلك الغير لايتأدى الابفعل مقصود فمثل السعى الى الجمعة ليس بفرض مقصود اى ليس بحسن فى نفسه اذ هو مشى ونقل اقدام وانما حسن وصار مأمورا به لاقامة الجمعة اذ به يتوصل الى ادائها فكان حسنا لغيره لالذاته ثم الجمعة لاتتأدى به بل بفعل مقصود بعده فلم يكن له مشابهة بالحسن لعينه اصلا ولهذا قدم هذا الضرب على غيره لانه اعلى رتبة من غيره فى كونه حسنا لغيره بمقابلة التصديق فى القسم الاول * ومعنى السعى الى الجمعة هو الاقبال عليها والمشى بلا سرعة فانه روى عن عمر وابن مسعود وابن الزبير رضى الله عنهم ان معنى قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله تعالى اقبلوا على العمل الذى امرتم به وامضوا فيه وليس فى حديث السكينة فصل بين الجمعة وغيرها واجمع الفقهاء انه يمشى فى الجمعة على هينته كذا فى شرح التأويلات قوله (وكذلك الوضوء) اى وكالسعى الوضوء فى كونه من هذا الضرب لانه من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة اى لايصلح ان يكون عبادة مقصودة اذ لابد لها من كونها حسنة لذاتها وانه فى نفسه تبرد وتطهر وذلك ليس بحسن لذاته وانما حسن بسبب التمكن من اقامة الصلوة فكان حسنا لغيره * ولا يتأدى به اى بالوضوء الصلوة بحال ويسقط بسقوط الصلوة فكان كاملا فى كونه حسنا لغيره * ولهذا جاز التيمم لصلوة العيد وصلوة الجنازة مع وجود الماء عند خوف الفوت لان التوضئ انما يلزمه اذا كان يتوصل به الى اداء الصلوة ولو اشتغل به ههنا تفوته الصلوة لاالى خلف فتسقط عنه واذا سقط عنه صار وجود الماء كعدمه فكان فرضه التيمم كذا فى المبسوط قوله (ويستغنى) اى الصلوة عن صفة القربة فى الوضوء جواب عما قال الشافعى رحمه الله النية شرط فى الوضوء لانه عبادة اذ العبادة اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى بامره وحكمه الثواب وكل ذلك موجود فى الوضوء وقال عليه السلام * الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيامة * واذا ثبت انه عبادة كانت النية من شرطه كسائر العبادات * ونحن نسلم ان الوضوء يصلح ان يصير عبادة وان لابد لصيرورته عبادة من النية ولكنا نقول صحة الصلوة تستغنى عن هذه الصفة بل هى انما تتوقف على كونه طهارة وباستعمال الماء بطريق التبرد يحصل الطهارة التى هى شرط الصلوة كما لو استدام الطهارة ولم يحدث حتى حضرت صلوات * وهذا لماذكرنا ان معنى العبادة فيه غير المقصود بل المقصود التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا طهرت الاعضاء باى سبب كان سقط الامر كالسعى الى الجمعة يسقط بسعى لاللجمعة وان كان يصلح ان يصير عبادة بالنية لان المقصود منه التمكن من اداء الجمعة بحصوله فى المسجد لالكونه عبادة فعلى اى وجه حصل سقط الامر كذا هذا كذا فى الاسرار قوله (والضرب الثانى) وهو الذى حسن لمعنى فى غيره وذلك الغير يتأدى بالمأمور به لايحتاج الى فعل مقصود الجهاد وصلوة الجنازة *

واما الضرب الاول من القسم الثانى فمثل السعى الى الجمعة ليس بفرض مقصود وانما حسن لاقامة الجمعة لان العبد يتمكن به من اقامة الجمعة لايتأدى به الجمعة وكذلك الوضوء عندنا من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة لانه فى نفسه تبرد وتطهر لكن انما حسن لانه يراد به اقامة الصلوة ولا تتأدى به الصلوة بحال ويسقط بسقوطها وتستغنى عن صفة القربة فى فى الوضوء حتى يصح بغير نية عندنا ومن حيث جعل الوضوء فى الشرع قربة يراد بها ثواب الآخرة كسائر القرب لايتأدى بغير نية الا ان الصلوة تستغنى من هذا الوصف فى الوضوء والضرب الثانى الجهاد وصلوة الجنازة انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت

اما الجهاد فلانه ليس بحسن في وضعه لانه تعذيب عباد الله تعالى وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن كيف وقد قال عليه السلام *الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب* وسئل نبي من بني اسرائيل عن تعمير ملوك فارس وقد كانوا عمروا الاعمار الطوال فاوحى الله تعالى اليه انهم عمروا بلادي فعاش فيها عبادي وفي رواية انصفوا عبادي وعمروا بلادي فادمت لهم الملك وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فان الكافر صار عدو الله تعالى وللمسلمين فشرع الجهاد اعداما للكفرة واعزازا للدين الحق واعلاء لكلمة الله تعالى *واما صلوة *الجنازة فلانها ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث كذا ذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة عليه قبيحة منهيا عنها قال الله تعالى *ولا تصل على احد منهم مات ابدا* الآية فصارت حسنة لمعنى في غير الصلوة وهو قضاء حق الميت المسلم قوله (وذلك) اي كفر الكافر واسلام الميت منفصل عن الجهاد والصلوة فان الكفر قائم بالكافر والاسلام بالميت والجهاد قائم بالمجاهد والصلوة بالمصلي *والمقصود من هذا الكلام تحقيق كون هذا الضرب حسنا لغيره اذ حصول المقصود بالاتيان بالمأمور به نفسه يوهم انه ملحق بالحسن لعينه كالصوم فحقق كونه حسنا لغيره بقوله وذلك معنى منفصل الى اخره دفعا لذلك الوهم قوله (لكنه خلاف الخبر) لانه روي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال *لن يبرح هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة * وعن عمران بن حصين رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم *لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال *قوله (كان شبيها بالقسم الاول) وهو الحسن لعينه وهذا الضرب عكس الضرب الثالث من النوع الاول لان ذلك حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا الضرب حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه *وانما اعتبرت الواسطة وهي كفر الكافر واسلام الميت ههنا دون الصوم ونظيريه لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيته فهي تثبت باختيار العبد وصنعه عن طواعيه فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها لان العبادة تتم بالعبد للرب عزت قدرته فيكون الواسطة المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبادة صورة ومعنى بخلاف تلك الوسائط فانها تثبت بصنع الله تعالى لا صنع للعبد فيها فسقط اعتبارها فبقيت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة *ثم حكم النوع الاول مع ضروبه الثلاثة واحد وهو انه اذا وجب بالامر لا يسقط الا بالاداء او باعتراض ما يسقطه بعينه *وحكم الضربين الاولين من القسم الثاني واحد ايضا وهو بقاء الوجوب ببقاء وجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى اذا حمله انسان من الجامع الى موضع مكرها بعد السعي قبل اداء الجمعة ثم اذا خلي عنه كان السعي واجبا عليه واذا حصل المقصود بدون السعي بان حمل مكرها الى الجامع او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعي ولا تمكن بعدمه نقصان فيما هو المقصود واذا سقطت عنه لمرض او سفر سقط السعي* وكذلك حكم الوضوء الا ان مع عدم السعي يتم اداء الجمعة وبدون الوضوء

وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة حتى ان الكافر ان اسلموا لم يبق الجهاد مشروعا ان تصور لكنه خلاف الخبر واذا صار حق المسلم مقضيا بصلوة البعض سقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى بالمأمور به بعينه كان شبيها بالقسم الاول

لايجوز اداء الصلوة من المحدث لان من شرط الجواز الطهارة عن الحدث هكذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قلت الوضوء مساو للسعي في هذا ايضا لان فعل الوضوء بمنزلة فعل السعي وحصول الطهارة به بمنزلة حصول الرجل في الجامع بالسعي وقد يحصل الصلوة بدون فعل الوضوء كما يحصل الجمعة بدون فعل السعي ولا يحصل بدون صفة الطهارة كما لا يحصل الجمعة بدون كونه في الجامع * وكذلك لو تصور اسلام الخلق عن آخرهم لا تبقى فرضية الجهاد ايضا * وكذلك حق الميت متى سقط بعارض مضاف الى اختياره من بغي او قطع طريق او كفر سقط حقه * وكذا اذا قام به الولي سقط عن الباقين لحصول المقصود * ومتى لم يقض حقه بان صلى عليه غير الولي كانت الصلوة باقية على الولي * وكذا اذا لم تنكسر شوكة الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب ثانيا لان المعنى الذي له وجب بمنزلة السبب الموجب فلا يبقى الحكم بدون السبب * كذا ذكر القاضي الامام وشمس الائمة رحمهما الله * ثم الشيخ لما ذكر في اثناء كلامه ما يفهم منه هذه الاحكام لم يذكرها صريحا قوله (واما الضرب الثالث وهو الذي سماه جامعا فمختص بالاداء دون القضاء اي هذا القسم يتأتى في الاداء دون القضاء لان هذا القسم انما صار جامعا للحسن الذاتي والحسن الاضافي باعتبار اشتراط القدرة وهي مشروطة في وجوب الاداء دون وجوب القضاء على ما ستعرفه فلا يتأتى في القضاء الجمع بين الحسنين فيكون مختصا بالاداء ضرورة * ثم الحسن باعتبار الغير انما يثبت في هذا القسم مع كونه حسنا لذاته لان العبادة لا تصح ان تكون مأمورا بها الا بقدرة من المخاطب فيتوقف وجوبها على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته * وذلك اشارة الى الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث اي الشيء الذي صار الحسن لعينه حسنا لغيره وبواسطته هي القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء مالزمه اي يقدر عليه * وذلك اي الشرط المذكور وهو القدرة * شرط الاداء اي شرط وجوب الاداء * دون الوجوب اي دون نفس الوجوب * وقيل معناه الشرط المذكور وهو القدرة الحقيقية * شرط الاداء اي شرط حقيقة الاداء * دون الوجوب اي دون وجوب الاداء لان شرطه سلامة الآلات وصحة الاسباب لا حقيقة القدرة * والاول هو الوجه وعليه دل ماذكر القاضي الامام وشمس الائمة في كتابيهما * واصل ذلك اي اصل اشتراط القدرة قوله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا وسعها * اي طاقتها وقدرتها اي لا يأمرها بما ليس في طاقتها فثبت بالنص ان القدرة شرط لصحة الامر * واعلم ان الامة قد اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو المسمى بتكليف ما لا يطاق فقال اصحابنا لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وقالت الاشعرية انه جائز عقلا واختلفوا في وقوعه والاصح عدم الوقوع والخلاف في التكليف بما هو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين والعقد بين شعيرتين فاما التكليف بما هو ممتنع لغيره كايمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن مثل فرعون وابي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد اتفق الكل على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعا * فالاشعرية تمسكوا بان التكليف منه

واما الضرب الثالث فمختص بالاداء دون القضاء وذلك عبارة عن القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء مالزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب واصل ذلك قول الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو نوعان مطلق وكامل فاما المطلق منه فادنى ما يتمكن به المأمور من اداء مالزمه بدنيا كان او ماليا وهذا فضل ومنة من الله تعالى عندنا

تصرف فى عباده و مماليكه فيجوز سواءاطاق العبد اولم يطق * وهذا لان امتناع التكليف اما ان كان لاستحالته فى ذاته او لكونه قبيحا لا وجه الى الاول لتصور صدور الامر من الله تعالى بالممتنع للعبد ولا الى الثانى لان القبح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض * وتمسك اصحابنا بان تكليف العاجز عن الفعل بالفعل يعد سفها فى الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر فلا يجوز نسبته الى الحكيم جل جلاله * تحقيقه ان حكمة التكليف هى الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا فى الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء * ويعرف باقى الكلام فى علم الكلام * فاذا ثبت هذا فقول ماذكر الشيخ ههنا من قوله * وهذا اى اشتراط هذه القدرة فضل ومنة من الله تعالى عندنا يوهم بظاهره ان التكليف بدون هذه القدرة يجوز عنده كما هو مذهب الاشعرية * وماذكر فى بعض مصنفاته ان الممكنة الاصلية مشروطة فى العبادات تحقيقا للعدل على ماقال الله تعالى *لا يكلف الله نفسا الا وسعها* والميسرة مشروطة فى بعضها تحقيقا للفضل على مانطق به النص* وماذكر القاضى الامام فى التقويم ان الشرع جعل من شرط وجوب الاداء ممكنة العبد منه حكمة وعدلا يشير الى خلاف ذلك كما هو مذهب اهل السنة * ووجه التوفيق بينهما ان اعطاء هذه القدرة التى يصير العبد بها اهلا للتكليف الذى هو تشريف فضل من الله ومنة لانه لا يجب على الله تعالى شئ على ماعرف فى مسئلة الاصلح واليه اشار بقوله عندنا ثم بناء التكليف على هذه القدرة واشتراطها له فيه عدل وحكمة وهذا كاشتراط العقل لصحة الخطاب عدل وحكمة لان خطاب من لا يفهم قبيح وخلق العقل فى الانسان ليصير اهلا للخطاب فضل ومنة كذا ذكر فى عامة الشروح * ولقائل ان يقول هذا التأويل وان كان صحيحا فى نفسه لكن سياق الكلام لا يدل عليه فان الكلام مسوق لاشتراط القدرة لصحة التكليف لا لاعطاء القدرة وخلقها فى المكلف فالاوجه ان تصرف الاشارة فى قوله وهذا فضل الى اشتراط القدرة دون اعطائها * وبيان ذلك ان جواز التكليف مبنى على القدرة الحقيقية التى بها يوجد الفعل المأمور به الا انها لما لم تسبق الفعل ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل المأمور به نقل الحكم عنها الى سلامة الآلات وصحة الاسباب التى تحدث هذه القدرة بها عند ارادة الفعل عادة فشرط لصحة التكليف سلامة الآلات وصحة الاسباب اصلاحيتها لقبول تلك القدرة وتعلق تلك القدرة بها لا محالة * فاشتراط هذه القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل كما سنبينه يكون تحقيقا للفضل اليه اشير فى الميزان * وعليه دل سياق كلام شمس الائمة رحمه الله فانه قال من شرط وجوب الاداء القدرة التى بها يتمكن المأمور من الاداء غير انه لا يشترط وجودها وقت الامر لصحته لانه لا يتأدى المأمور به بالقدرة الموجودة وقت الامر وانما يتادى بالموجودة منها عند الاداء وذلك لا يوجد سابقا على الاداء فان الاستطاعة لا تسبق الفعل وعدمها عند الامر لا يمنع صحة الامر ولا يخرجه من ان يكون حسنا بمنزلة عدم

المأمور فان النبي عليه السلام كان رسولا الى الناس كافة ثم صح الامر في حق الذين وجدوا بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم فيتمكنوا من الاداء فكما يحسن الامر قبل وجود المأمور يحسن قبل وجود القدرة التي يتمكن بها من الاداء ولكن بشرط التمكن عند الاداء الا ترى ان التصريح به لايعدم صفة الحسن في الامر فان المريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ فيكون ذلك حسنا قال الله تعالى * فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة * اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء ولا مشي فثبت بما ذكر رحمه الله ان التكليف قبل القدرة الحقيقية صحيح بناء على وجودها عند الفعل فاشتراط القدرة التي هي سلامة الآلات وصحة الاسباب عند التكليف يكون فضلا لا محالة قوله (وهذا شرط في اداء حكم كل امر) اي ماذكرنا من القدرة بسلامة الآلات شرط وجوب اداء ماثبت بكل امر سواء كان المأمور به حسنا لعينه او لغيره * حتى اجمعوا ان الطهارة لاتجب على العاجز عنها ببدنه بان لم يقدر على استعماله حقيقة * وتأويله اذا لم يجد من يستعين به فان وجد من يستعين به لايجوز له التيمم كذا في المبسوط * وفي فتاوى القاضي الامام فخر الدين رحمه الله ان كان المعين حرا او امرأته جاز له التيمم في قول ابي حنيفة رحمه الله لانه لايجب عليهما اعانته وان كان مملوكه اختلف المشايخ على قوله * والفرق على احد القولين ان العبد وجب عليه الاعانة فكان بمنزلة بدنه بخلاف الحر وعن هذا قيل ان كان المعين يعينه ببدل لايجوز له التيمم عند الكل * فثبت بما ذكرنا ان قوله واجمعوا مأول بما ذكرنا على انه روي عن محمد رحمه الله ان لم يجد من يعينه لايجوز له ان يتيمم في المصر الا ان يكون مقطوع اليدين لان الظاهر انه يجد في المصر من يستعين به من قريب او بعيد والعجز بعارض على شرف الزوال بخلاف مقطوع اليدين كذا في المبسوط قوله (وعلى من عجز عن استعماله) اي حكما بان حل نقصان ببدنه بان ازداد مرضه بالتوضئ او بماله بان لايجد الماء الا بثمن غال * واختلف في تفسير الغالي فقيل ان كان لايجده الا بضعف قيمة فهو غال وقيل مالا يدخل تحت تقويم المقومين فهو غال ويعتبر قيمة الماء في اقرب المواضع من الموضع الذي يعز فيه الماء كذا في فتاوى القاضي الامام فخر الدين رحمه الله * وقوله في مرض معطوف على قوله في الزيادة * وهو لف ونشر مشوش قوله (وكذلك) اي وكالوضوء الصلوة لايجب اداؤها الا بهذه القدرة اي المكنة ولهذا كان وجوب الاداء بحسب مايتمكن منه قائما او قاعدا او بالايماء لان تمكن السفر المخصوص به اي بالحج * لايحصل دونهما اي دون الزاد والراحلة في الغالب فالزاد والراحلة من ضرورات السفر على ماعليه العادة لان الزاد عبارة عن قوته والراحلة عبارة عما تحمله وهو لايجد بدا عنهما ولايشترط زيادة المال والخدم لان الوجوب ح يتعلق بالمكنة الميسرة وهي ليست بشرط بالاجماع * وانما قيد بقوله في الغالب لانه قد يوجد بدونهما بطريق الكرامة كما هو محكي عن بعض السلف * وقد يوجد بدون الراحلة ايضا الا ان ذلك نادر لايصح بناء الحكم عليه * ولايقال ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق ولهذا صح النذر به ماشيا فينبغي ان يكون الوجوب متعلقا بهذا القدر من

وهذا شرط في اداء حكم كل امر حتى اجمعوا ان الطهارة بالماء لاتجب على العاجز عنها ببدنه وعلى من عجز عن استعماله الا بنقصان يحل به او بماله في الزيادة على ثمن مثله وفي مرض يزداد به وكذلك الصلوة لايجب اداؤها الا بهذه القدرة والحج لايجب اداؤه الا بالزاد والراحلة لان تمكن السفر المخصوص به لايحصل بدونهما في الغالب ولايجب الزكوة الا بقدرة مالية حتى اذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن سقط الواجب بالاجماع

القدرة لا بالزاد والراحلة *لانا نقول في اعتبار هذه القدرة حرج عظيم لانه يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج منفي وانما اعتبرنا في الصلوة القدرة المتوهمة وان كان لا يتحقق الاداء بها ليظهر اثره في الخلف وهو القضاء لا لعين الاداء ولا خلف للحج ينتفي بمباشرته الحرج فلذلك لم تعتبر * الا بقدرة مالية وهي ان يكون متمكنا من ادائها بان كان مالك المال قادرا عليه بنفسه او بنائبه حتى لو ثبت له التمكن بمال الغير بان اذن له في ذلك لا يعتبر في وجوب اداء الزكوة * وهذا بخلاف الطهارة حيث ثبتت القدرة على الماء بالاباحة لان صفة العبادة فيها غير مقصودة بل المقصود الطهارة وهي تحصل بالاباحة وههنا معنى العبادة مقصود ومع ذلك صفة الغنى في المؤدى معتبر ولا يحصل ذلك بالاباحة *وكذلك لو كان بعيدا من ماله او لم يكن يجد المصرف لا يثبت التمكن حتى لو هلك المال قبل الوصول اليه سقط الواجب بالاجماع * وانما قيد به لان في الهلاك بعد التمكن خلافا كما سيأتي قوله (ولهذا قال زفر الى اخره) قد ذكرنا ان المأمور بفعل لا بد من ان يكون قادرا على تحصيل المأمور به حقيقة لان تكليف ما ليس في الوسع ليس بحكمة الا ان القدرة على نوعين احدهما سلامة الآلات وصحة الاسباب وهي تسمى قدرة لحدوث القدرة فيها عند قصد الفعل في المعتاد * والثاني حقيقة القدرة التي توجد بها الفعل والتكليف يعتمد الاولى وكان ينبغي ان يعتمد الثانية غير ان تعذر تقدم المشروط على الشرط منع عن ذلك فنقل الشرطية الى الاولى لحصول الثانية بها عادة عند الفعل فثبت انه لا بد من ان يكون المأمور قادرا على الفعل حقيقة على معنى انه لو عزم على الفعل لوجد الفعل بالقدرة الحقيقية فكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين جميعا * فلهذا قال زفر رحمه الله اذا صار الانسان اهلا للتكليف في اخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض او افاق المجنون في آخر الوقت بحيث لا يتمكن من اداء الفرض فيه لا يجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه * ولا معنى لقول من قال ان احتمال القدرة ثابت باحتمال امتداد الوقت وهو كاف لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للمريض المدنف والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى قوله (لكن اصحابنا استحسنوا) اي عملوا بالدليل الخفي الاقوى وتركوا القياس الذي عمل به زفر *بعد تمام الحيض بان انقطع الدم على العشرة * او دلالة انقطاعه اي الحيض *قبل تمامه بان انقطع الدم فيما دون العشرة بادراك وقت الغسل بعد الانقطاع * وحاصله ان الدم اذا انقطع على العشرة اي تم الحيض بتمام العشرة وقد بقي من الوقت شئ قليل او كثير كان عليها قضاء تلك الصلوة عندنا وان لم تدرك وقت الغسل *وان انقطع على مادون العشرة وقد بقي من الوقت مقدار ما يمكنها ان تغتسل

ولهذا قال زفر في المرأة تطهر من حيضها او نفاسها او الكافر يسلم او الصبي يبلغ في اخر الوقت ان لا صلوة عليهم الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء لما قلنا لكن اصحابنا استحسنوا بعد تمام الحيض او دلالة انقطاعه قبل تمامه بادراك وقت الغسل انها تجب بادراك جزء يسير من الوقت

﴿ وتحرم ﴾

وتحرم للصلوة كان عليها قضاء تلك الصلوة والافلا لان زمان الاغتسال فيما دون العشرة من جملة الحيض في حق المسلمة ولهذا لا ينقطع حق الرجعة للزوج قبل الاغتسال وذلك لان الدم يسيل تارة وينقطع اخرى فبمجرد الانقطاع لا يحكم بالخروج من الحيض لجواز ان تعاودها الدم فاذا اغتسلت يحكم بطهارتها فلما كانت مدة الاغتسال من الحيض وجب ان يدرك جزأ من الوقت بعد مدة الاغتسال ليجب عليها الصلوة * وقوله يصلح للاحرام لمبالغة جانب القلة لان يكون ذلك شرطا حتى لو ادركت اقل من ذلك يجب عليها الصلوة وكذلك في سائر الفصول اى كما استحسنوا في الحيض استحسنوا في ايجاب الصلوة على الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق في آخر الوقت وهو المختار من مذهب الشافعي ايضا فانه قد ذكر في الملخص في الفتوى في مذهب الشافعي ولو زال العذر المسقط للقضاء كالجنون والصبا والكفر والحيض في قدر تكبيرة من الوقت لزمه تلك الصلوة ولو زال قبيل الغروب لزمه الظهر والعصر ولو زال قبيل الفجر لزمه العشاء والمغرب وكذا ذكر الغزالي ايضا * وجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شيء آخر وكذا شرط وجوب الاداء موجود لانه ليس بمتوقف على حقيقة القدرة لامتناع تقدم القدرة على الفعل واستحالة تقدم المشروط على شرطه بل هو متوقف على توهم القدرة الذي ثبت بناء على سلامة الآلات وصحة الاسباب وقد وجد التوهم ههنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس فيسع الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الحالي عن الاداء ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء * يوضحه ان في اوامر العباد يثبت لزوم الاداء بهذا القدر من القدرة فان من قال لعبده اسقني ماء غدا يكون امرا صحيحا موجبا للاداء وان لم يثبت في الحال انه قادر على ذلك غدا لجواز ان يموت قبله او يظهر عارض يحول بينه وبين التمكن من الاداء فكذلك في اوامر الشرع وجوب الاداء يثبت بهذا القدر كذا ذكر الامام السرخسي رحمه الله (فان قيل) قد ذكرت ان القدرة على نوعين قدرة سلامة الآلة والقدرة الحقيقية فنحن نسلم ان توهم القدرة الحقيقية كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الآلة ووجودها حقيقة ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الآلة وسلامتها كاف لصحته فان توهم حدوث آلة الطيران للانسان ثابت وكذلك توهم حدوث سلامة آلة الابصار والمشي للاعمى والمقعد ثابت ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشي والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش والرجل للمشي فلا يصح بناء التكليف عليه (قلنا) توهم هذه القدرة انما لا يصلح شرط التكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحته كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة التوضي لا يصح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وان كان بعيدا كاف لصحة الامر به ليظهر اثره في حق خلفه ويشترط سلامة آلات الخلف لانه هو المقصود لا سلامة آلات الاصل وفي مسئلتنا

يصلح للاحرام بها وكذلك في سائر الفصول لانا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة لا الى تحقق القدرة وجودا لان ذلك شرط حقيقة الاداء فاما سابقا عليه فلا لانها لا تسبق الفعل الا في الاسباب والآلات لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الاصل مشروعا ثم العجز الحالي دليل النقل الى البدل المشروع عند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير بوقف الشمس كما كان لسليمن صلوات الله عليه

المقصود من هذا التكليف ايجاب خلفه لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة الآلات فى حق الخلف وهو القضاء لا سلامة آلات الاصل وهو الاداء بل يكفى فيه توهم الحدوث قوله (باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير) كلمة عن بمعنى من البيانية و يتعلق بالوقت * والوقت بمعنى الزمان * والباء فى بوقف الشمس للسببية و تتعلق بالامتداد اى باحتمال امتداد الزمان الذى هو الجزء الاخير من وقت الصلوة بسبب وقف الشمس * كما كان لسليمان صلوات الله عليه وسلامه * روى ان سليمان عليه السلام لما عرض له الخيل الصافنات الجياد وفاته صلوة العصر اوورد له كان فى ذلك الوقت باشتغاله بها و اهلك تلك الخيل بالعقر و ضرب الاعناق كما قال تعالى * فطفق مسحا بالسوق و الاعناق * تشؤما بها حيث شغلته عن ذكر ربه و عبادته و قهرا للنفس بمنعها عن حظوظها جازاه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت الصلوة ليتدارك مافاته من الصلوة او الوردو بتسخير الريح بدلا عن الخيل فتجرى بامره رخاء حيث اصاب * اليه اشير فى كتاب عصمة الانبياء و كتاب حصص الاتقياء من قصص الانبياء عليهم السلام قوله (وذلك نظير مس السماء) اى اعتبار توهم القدرة و ان كان بعيدا فى وجوب الاداء لخلفه نظير اعتبار نا توهم البر وان كان بعيدا فى انعقاد اليمين على مس السماء لوجوب الكفارة فاذا حلف ليمسن السماء او ليحولن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا و يأثم فى هذه اليمين لان المقصود باليمين تعظيم المقسم وانما يحصل منها هتك حرمة الاسم باستعمال اليمين فى هذا المحل * وقال زفر رحمه الله لا ينعقد لان من شرط انعقاد اليمين ان يكون ما يحلف عليه فى وسعه ايجاده ولهذا لم ينعقد اليمين الغموس وذلك غير موجود ههنا * ولكننا نقول انعقاد اليمين باعتبار توهم الصدق فى الخبر وهو موجود فان السماء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن * وانا لمسنا السماء * والملائكة يصعدون اليها ولو اقدره الله تعالى على صعودها لصعدها كعيسى و محمد عليهما السلام و كذلك الحجر محل قابل للتحول لو حوله الله عزوجل فينعقد يمينه ثم يحنث فى الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهرا وذلك كاف للحنث ولا يؤخر الحنث الى حين الموت لعدم الفائدة وهذا بخلاف الغموس لان تصور البر الذى هو الاصل مستحيل فيه بمرة فلا ينعقد للخلف وهو الكفارة * ولا يقال اعادة الزمان الماضى فى قدرة الله تعالى وايضا وقد فعله لسليمان عليه السلام فكان ينبغى ان ينعقد يمين الغموس بهذا الطريق ايضا * لانا لا نسلم تصور اعادة الزمان الماضى على انه اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فيستحيل فيه الصدق لان الله تعالى وان اعاد الزمان لا يصير الفعل فيه موجودا من الحالف بدون ان يفعله فلهذا لم ينعقد الغموس كذا فى المبسوط قوله (فصار مشروعا) متعلق بقوله وقد وجد احتمال القدرة * والضمير المستكن فى فصار راجع الى وجوب الاصل اى فصار وجوب الاصل وهو الاداء مشروعا بهذا الاحتمال * ثم وجب النقل يعنى الى خلفه وهو القضاء للعجز الحالى قوله (لكن هجم) اى دخل * وانما اختار لفظة الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان بغتة و الدخول من غير استيذان واتيان وقت الصلوة بهذه الصفة * ولان العجز فى هذه

وذلك نظير مس السماء فصار مشروعا ثم وجب النقل للعجز الحالى لكن هجم عليه وقت الصلوة وهو فى السفر ان خطاب الاصل عليه يتوجه لاحتمال وجود الماء ثم بالعجز الحالى ينتقل الى التراب

الحالة اكثر فان من دخل عليه باستيذان ربما تهيؤ لذلك فاما اذا دخل عليه بغتة فالظاهر انه لا يمكنه التهيؤ لذلك فهجوم وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من مؤذن ونحوه يحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهيئته الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله تعالى * فاغسلوا وجوهكم * لاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة كما هو منقول عن بعض المشايخ ثم ينتقل بالعجز الظاهرى الى خلفه وهو التراب قوله (والامر المطلق) اى المطلق عن القرينة الدالة على ان المأمور به حسن لعينه او لغيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول * القسم الاول هو الحسن لعينه وقد تنوع نوعين ما حسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما فالامر المطلق يتناول الضرب الاول دون ما عداه من الاقسام * او معناه يتناول الضرب الاول اى النوع الاول وهو الحسن لعينه من القسم الاول اى من التقسيم الاول وهو قوله المأمور به نوعان فى هذا الباب * ويدل عليه ما ذكر بعده ويحتمل الضرب الثانى اى ما حسن لغيره نص على هذا فى غير واحد من الكتب * وهكذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم ايضا فقال واما الامر المطلق فى العبادة فينصرف الى ما حسن لمعنى فى عينه مثل الايمان بالله والصلوة الا بدليل يصرفه الى غيره * والحاصل ان الامر المطلق يثبت به حسن المأمور به لعينه وعند بعض مشايخنا يثبت الحسن لغيره لان ثبوت الحسن فيه بطريق الاقتضاء على ما مر وهو ضرورى والضرورة تندفع بالادنى وهو الحسن لغيره فلا يثبت ما وراءه الا بدليل زائد * ولكنا نقول يثبت بمطلق الامر اقوى انواع الطلب وهو الايجاب فيقتضى ذلك كمال صفة الحسن فى المأمور به لان نفس الطلب من الحكيم لما اقتضى نفس الحسن فكماله يقتضى كمال الحسن ايضا وذلك فى الحسن الذاتى اذ هو الحسن الحقيقى والحسن المستفاد من الغير له شبه بالمجاز لانه ثابت من وجه دون وجه * ولان الكلام فى الامر بفعل هو لله تعالى عبادة فكان الامر به استعبادا اذ لا فرق فى المعنى بين قوله اقيموا الصلوة وبين قوله اعبدونى بها والعبادة لله تعالى حسنة لعينها * فهذا معنى قول الشيخ وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى * وقولهم ثبت بطريق الاقتضاء فيثبت الادنى قلنا ثبوته بطريق الاقتضاء يمنع ثبوت العموم ولا يمنع ثبوت صفة الكمال فيه وكلا منافى ذلك * وذكر فى الميزان واكثر مشايخنا قالوا هذه المسئلة فرع مسئلة الحسن والقبح فمن قال الحسن عقلى قال يعرف بالعقل ان الحسن راجع الى ذاته او الى غير متصل به ومن قال هو شرعى فالحسن عندهم ما امر به فيجب ان يكون كل مأمور به حسنا الا اذا ثبت بالدليل انه حسن لغيره وهذا هو الاصح قوله (وعلى هذا) اى على ان الامر المطلق يقتضى كمال صفة الحسن للمأمور به قال زفر والشافعى رحمهما الله لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة الجمعة وهو قوله جل ذكره * فاسعوا الى ذكر الله * دل هذا الامر على صفة حسنه اى على كون المأمور به وهو الجمعة حسنا لعينه * وعلى انه اى المأمور به هو المشروع فى حق من تناوله الامر دون غيره حتى لو صلى الصحيح المقيم الظهر فى منزله ولم يشهد الجمعة

والامر المطلق فى اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثانى بدليل وعلى هذا قال الشافعى رحمه الله وهو قول زفر لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة بالجمعة دل ذلك على صفة حسنه وعلى انه هو المشروع دون غيره حتى قالا لا يصح اداء الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة

لايجزيه الااذا اعاد الظهر بعد فراغ الامام من الجمعة عند زفر و بعد خروج الوقت عند الشافعي رحمهما الله وذلك لان الاجماع منعقد على ان فرض الوقت صلاة واحدة وقد ثبت انها هي الجمعة في حقه اذ هو مأمور بالسعي الى الجمعة وترك الاشتغال بالظهر مالم يتحقق فوت الجمعة فيلزم منه انتفاء شرعية الظهر قبل فوات الجمعة ضرورة الاان عند زفر فوت الجمعة بفراغ الامام لانه يشترط السلطان لاقامة الجمعة وعند الشافعي فوتها بخروج الوقت لان السلطان عنده ليس بشرط كذا في المبسوط قوله (وقالا)اى بناء على هذا الاصل ان المعذور اذا صلى الظهر يوم الجمعة في بيته ثم اتى الجمعة فصلاها لاينتقض به الظهر وهو القياس حتى لو شرع مع الامام فقبل ان تم الامام الجمعة خرج وقت الظهر لايلزمه اعادة الظهر * وعندنا ينتقض الظهر ويلزمه الاعادة وهذا استحسان * وجه قولهما ان هذا اليوم في حقه كسائر الايام فيتوجه عليه خطاب الظهر وصار الظهر حسنا مشروعا في حقه ولهذا صح اداء الظهر منه بالاجماع من غير اساءة واذا صح اداؤه في وقته لم ينتقض بالجمعة كما اذا صلى الظهر في بيته ثم ادرك الجماعة او كما اذا صلى الظهر ثم ادى العصر ويلزم مما ذكرنا انه لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر لايجوز عندهما كما لو ادى غير المعذور الظهر لما ذكرنا ان فرض الوقت واحد وقد تعين الظهر في حقه فاندفع غيره ضرورة وليس كذلك فان المعذور لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر يجوز عن فرض الوقت بالاجماع كما لو ادى الظهر فالاوجه ما ذكره القاضي الامام في الاسرار وهو ان فرض الوقت واحد واجمعنا ان المعذور لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بين اقامة الجمعة والظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر كالمكفر عن اليمين اذا كفر بنوع بطل سائر الانواع ولم يتصور نقض ما ادى بالاخر كما اذا صلى الجمعة لم ينتقض بالظهر قوله (وقلنا نحن لاخلاف في هذا الاصل)يعني في كون الامر المطلق مقتضيا لكمال الحسن لكن الكلام في كيفية توجه الامر بالجمعة فنقول الفرض الاصلي في هذا اليوم هو الظهر في حق الكافة لان الفرض العين ما يخاطب الآحاد باقامته وللجمعة شرائط لا يتمكن الواحد من اقامتها بنفسه فبقي الفرض كما كان مشروعا * والدليل عليه انه اذا فاته فرض الوقت اصلا ينوي قضاء الظهر بعد الوقت فلو لم يكن اصل فرض الوقت الظهر لما صح نية قضاء الظهر بعد فوات الوقت فثبت ان فرض الوقت هو الظهر في حق الكل كما في سائر الايام الا ان الامر ورد باداء الجمعة في هذا اليوم وليس ذلك على سبيل النسخ للظهر كما زعم الخصم لانه بعد فوات الجمعة وبقاء الوقت يؤدي الظهر وهو لايصلح قضاء للجمعة لاختلافهما اسما ومقدارا وشروطا كيف ولا قضاء للجمعة بالاجماع فعرفنا ان موجب الامر ليس نسخ الظهر بل تضييقه اقامة الجمعة مقام الظهر بفعلنا غيران هذا الامر حتم في حق غير المعذور وليس كذلك في حق المعذور بل رخص له ان لايقيم الجمعة مقام الظهر بفعله ويأتي بالفرض الاصلي بدليل ان المسلمين اجمعوا ان المسافر اذا صلى الجمعة قبل الظهر كان ذلك فرض وقته وكذا المقيم الصحيح اذا صلى الظهر بعد فوات الجمعة كان فرض وقته وفرض الوقت ما علق الا بالوقت واما الفوت فانما يتعلق به قضاء

وقالا لما لم يخاطب المريض والعبد والمسافر بالجمعة بل بالظهر صار الظهر حسنا مشروعا في حقهم فاذا ادوها لم تنتقض بالجمعة من بعد وقلنا نحن لاخلاف في هذا الاصل لكن الشان في معرفة كيفية الامر بالجمعة وليس ذلك على نسخ الظهر كما قلتم الاترى ان بعد فوات الجمعة يقضى الظهر ولايصلح قضاء للجمعة ولا تقضى الجمعة بالاجماع فثبت انه عود الى الاصل

الفائت فتبين بما ذكرنا ان الظهر مشروع فى حق الصحيح المقيم كما ان الجمعة مشروعة فى حق المسافر وصار كأن الشارع جعل الدلوك يوم الجمعة سببا للظهر والجمعة على ان يختار العبد الجمعة وانها تقوم مقام الظهر اذا اديت* ومثاله وقت رمضان علقت شرعية الصوم بالشهر فى حق الكل ويسقط فى حق المسافر بعدة من ايام اخر* فاذا ثبت هذا قلنا اذا صلى المقيم الظهر صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما فى حق المعذور لانهما سواء فى كون الظهر مشروع الوقت فى حقهما وانما اختلفا فى وجوب الفعل وعدمه وعدم الوجوب لا يمنع الصحة كالمسافر اذا صام الشهر صح كالمقيم وان اختلفا فى الوجوب لانهما اتفقا فى ان الشهر سبب شرع هذا الصوم فى حقهما الا ان الصحيح المقيم يأثم بترك الجمعة باداء الظهر لانه منهى عن ذلك ولكن لما كان النهى لمعنى فى غير ما اتى به من الفعل لم يوجب فساد الفعل* واما المسافر اذا صلى الجمعة بعد الظهر فقد انتقض ظهره ايضا لانه يساوى المقيم فى شرعية الجمعة فى حقه على ما بينا وانما يفارقه فى ان ثبت له رخصة الترك وهذه رخصة حقيقية لانها رخصة ترفيه بالاجماع وهى محققة للعزيمة لا نافية لها فاذا قدم على العزيمة صار معرضا عن الرخصة التى هى حقه فالتحق بالمقيم والمقيم يفسد ظهره بجمعته كذا هذا كذا فى الاسرار وغيره* وعن محمد رحمه الله انه قال لا ادرى ما اصل فرض الوقت فى هذا اليوم ولكن يسقط الفرض عنه باداء الظهر او الجمعة يريد به ان اصل الفرض احدهما لا بعينه ويتعين بفعله كذا فى المبسوط قوله (وثبت ان قضية الامر) يعنى قوله تعالى* فاسعوا * اداء الظهر بالجمعة اى اقامتها مقام الظهر بالفعل واسقاطه عن الذمة بادائها* فصار ذلك اى الامر بالجمعة مقررا للظهر لا ناسخا له بمنزلة فداء اسماعيل عليه السلام بالكبش حيث وقع الذبح عن اسماعيل ولهذا سمى ذبحا * وامر بنقضه اى الظهر بالجمعة بعد ما ادى كما امر باسقاطه بالجمعة قبل الاداء* وذلك لان قوله تعالى* فاسعوا* يتناول من صلى الظهر ومن لم يصله ولانه وقع مكروها وسبيله النقض بالاعادة ولا يقال فى الامر بالنقض ابطال العمل وهو حرام منهى فلا يجوز القول به لان النقض للاكمال جائز ولانه ابطال ضمنى فلا يعتبر قوله (وانما وضع عن المعذور) جواب عما يقال ان المعذور رخص له ترك الجمعة فاذا ترخص وادى الظهر فى بيته استوفى موجب الرخصة فلا يكون اداء الجمعة منه نقضا لما صنع لانه لا يمكنه تبديل الرخصة بعد الاستيفاء واليه اشار الشيخ فى قوله ولم ينتقض بالجمعة من بعد * فقال العمل بالرخصة لا يوجب ابطال العزيمة اذا امكن العمل بها بعد ذلك وقد امكن ههنا بقاء الجمعة بعد اداء الظهر فلو لم يجز جمعته بعد ما حضر وادى الجمعة لكان عائدا على موضوعه بالنقض لان السقوط كان لدفع الحرج فلو لم يجز كان فيه اثبات حرج لم يثبت فى حق غير المعذور وذلك باطل قوله (يختص بالاداء دون القضاء) حتى اذا قدر فى الوقت على الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت كان القضاء واجبا عليه * حكما لتقصيره لان التقصير لا يصلح سببا لاسقاط الواجب عنه لانه جناية وهى لا تصلح سببا للتخفيف * ثم شرط لبقاء الواجب لان بقاء الشئ غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود

وثبت ان قضية الامر اداء الظهر بالجمعة فصار ذلك مقررا لا ناسخا فصح الاداء وامر بنقضه بالجمعة كما امر باسقاطه بالجمعة وانما وضع عن المعذور اداء الظهر بالجمعة رخصة فلم يبطل به العزيمة وانما قلنا ان الضرب الثالث من هذا القسم يختص بالاداء دون القضاء اما اذا فات الاداء بحال القدرة بتقصير المخاطب فقد بقى تحت عهدته وجعل الشرط بمنزلة القائم حكما لتقصيره واما اذا فات لا بتقصيره فكذلك لان هذه القدرة كانت شرطا لوجوب الاداء* فضلا من الله تعالى فلم يشترط لبقاء الواجب

ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون شرط الوجود شرط البقاء لان ماهو شرط الشئ لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كالشهود في باب النكاح شرط للانعقاد لا للبقاء * ولا يلزم منه تكليف ماليس في الوسع لانه بقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لا انه تكليف ابتدائي فلهذا لم يشترط فيه القدرة * وهذا انما يستقيم على قول من اوجب القضاء بالنص الذي وجب به الاداء فامامن اوجب القضاء بنص مقصود فلابدله من ان يشترط القدرة في القضاء ايضا لانه تكليف آخر * والدليل على ان القدرة ليست بشرط في وجوب القضاء ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك مافاته من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وتيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في خلفه ولا خلف للقضاء فلم يعتبر وقد بقيت الفوائت عليه فعلم ان القدرة مختصة بالاداء * ولا يلزم على ماذكرنا ما اذا فاتته صلوات في الصحة فقضاها في حالة المرض قاعدا او مضطجعا او موميا حيث يخرج عن العهدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها * لانا نقول انه قضاها كما وجب عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل القدرة التي تمكنه من الاداء قائما او قاعدا لا قدرة مكيفة فظهر بهذا ان استطاعته على القيام ماكانت شرطا في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لا ان يكون القدرة على القيام مشروطة في وجوب الصلوة الاترى انه لو كان مريضا في الوقت يلزمه الصلوة على مايستطيعه فعلم ان الشرط هو مطلق القدرة لا القدرة المكيفة فيكون اشتراط القيام والركوع وغيرهما امرا عارضا زائدا * كذا رأيت في بعض الشروح ولم يتضح لي هذا الجواب وقوله (ولهذا قلنا) اي ولعدم اشتراطها لبقاء الواجب قلنا لا يسقط بالموت وان كان عجزا كليا في احكام الآخرة فيبقى تحت عهدته مؤاخذا به فثبت ان دوام القدرة ليس بشرط للبقاء * ولقائل ان يقول اثر عدم السقوط في حق الاثم دون وجوب الفعل فان الفعل ساقط عن الميت بالاجماع وذلك لا يدل على عدم اشتراط بقاء القدرة لبقائه فان ماثبت بالقدرة الميسرة لا يسقط بالموت في حق الاثم ايضا فانه اذا فرط في اداء الزكوة بعد التمكن حتى هلك المال يبقى الواجب في حق الاثم حتى جاز ان يؤاخذ به في الآخرة وان سقط في احكام الدنيا فلا يصح هذا الاستدلال * والحاصل ان بقاء الوجوب يستغني عن القدرة عند الشيخ وان كان لا يثبت ابتداء بدون القدرة ويظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانيا اثم لما فيه من الفوت بتأخيره مختارا وان لم يكن القدرة قائمة عند الايجاب ولم يقدر حتى مات لم يؤاخذ به لعدم شرط الوجوب فاذا قدر على الحج مثلا بملك الزاد والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد حتى مات يؤاخذ به في الاخرة وان لم يكن له قدرة عليه اصلا لم يؤاخذ به * وهذا الذي ذكرنا اذا لم يكن الفعل حالة البقاء مطلوبا منه فاما اذا كان مطلوبا منه فلابدله من القدرة لان طلب الفعل بدون القدرة لا يجوز الاترى ان المنظور اليه في اشتراط القدرة حالة الفعل فيجب الفعل بحسب القدرة في

ولهذا قلنا لا يسقط بالموت في احكام الآخرة ولهذا قلنا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك المال لم يبطل عنه الحج وكذلك صدقة الفطر لا يسقط بهلاك المال لما ذكرنا

﴿ ثلث ﴾

تلك الحالة فانه اذا وجبت الصلوة عليه فى حالة الصحة قائما يقضيها فى حالة المرض مضطجعاً ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه فى حالة المرض مضطجعاً يقضيها فى حالة الصحة قائما لا مضطجعا فلو لم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظورا اليها فى ذلك لكان الجواب على العكس فى المسئلتين * وبعض الحذاق من تلامذة شيخنا كان يقول لا فرق فى اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه القدرة التى هى سلامة الآلات حقيقة وان كان مطلوبا لغيره يشترط فيه نفس التوهم لا غير على ما مر فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا فى النفس الاخير انما يبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره فى المؤاخذة كما ان وجوب الاداء يثبت فى الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره فى القضاء وكان يخرج الفروع ويقول انما يبقى الصوم والصلوة فى الذمة بعد فوات القدرة لتوهم حدوث القدرة بعد ذلك لا لان القدرة لم يشترط للبقاء وكذلك ما ثبت بقدرة ميسرة يبقى بعد فوات القدرة كالكفارة بالمال تبقى بعد فوات المال بناء على توهم حدوث القدرة الا ترى انه لو ملك بعد فوات المال وانتقال الحكم الى الصوم ما يؤدى به الكفارة يجب عليه الكفارة بالمال ولو كان بقاء القدرة شرط البقائه ينبغى ان لا يجب الكفارة بالمال بعد سقوطها بفوات المال كما لو كفر بالصوم ثم ملك المال وانما يسقط الزكوة بهلاك المال لتعين المحل حتى لو سرق مال الزكوة او صار ضمارا اسقط عنه الزكوة لفوات القدرة ولو وجده بعد سنين لا تجب عليه زكوة السنين الماضية ولكنه يجب عليه اداء الزكوة التى كانت عليه وكذا العشر والخراج لان كل واحد متعلق بنماء متعين فبهلاكه لم يبق التوهم وكان يقول لا اجد فرقا بين الصلوة ووجوب الكفارة فى انه يعتبر القدرة عند الفعل ويكفى قبله التوهم * ويدل على اشتراط القدرة فى القضاء ما مر فى باب الاداء والقضاء ان الاداء انما يفوت مضمونا اذا كان قادرا على المثل حتى لو عجز عن المثل سقط كما فى سقوط فضل الوقت وغصب المنافع واتلاف ملك النكاح فلو لم يكن القدرة شرطا فى القضاء لما سقط بالعجز الا ان ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم القدرة بعد ذلك فان تحقق المتوهم وجب الفعل والا ظهر اثره فى المؤاخذة فى الدار الآخرة * وذكر فى الاسرار فى مسئلة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لابتداء وجوب الاداء يشترط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان الله تعالى ما كلف اداء ما ليس فى القدرة واسقط بالحرج كثيرا من حقوقه والاداء حقيقته وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى انا نشترط القدرة على التوضئ بالماء حين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة قائما حين الاداء لا حين الوجوب قوله (واما الكامل من هذا القسم) اى من الشرط الذى بينا ان الواجب يتوقف عليه ويزداد حسنا باشتراطه فالقدرة الميسرة * وهذه زائدة على الاولى وهى الممكنة بدرجة لان بها يثبت الامكان ثم اليسر * وانما شرطت هذه القدرة فى اكثر الواجبات المالية ولم يشترط فى البدنية لان اداءها اشق على النفس من العبادات

واما الكامل من هذا القسم فالقدرة الميسرة وهذه زائدة على الاولى بدرجة كرامة من الله تعالى وفرق ما بين الامرين ان القدرة الاولى للتمكن من الفعل فلم يتغير بها الواجب فبقى شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب

البدنية لان المال شقيق الروح محبوب النفس في حق العامة و المفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر * وفرق مابين الامرين اى القدرتين ان الاولى لما شرطت للتمكن من الفعل لم تتغير بها صفة الواجب اذ لا يمكن اثباته بدونها فكانت شرطا محضا ليس فيها معنى العلة بوجه و الشرط المحض لا يشترط دوامه لبقاء المشروط كالطهارة شرط لجواز الصلوة و لا يشترط دوامها لبقاء الجواز و كالشهود في باب النكاح كما ذكرنا * وهذه اى القدرة الميسرة * غيرت صفة الواجب صفة لموصوف دل عليه ميسرة * وقوله شرط جواب لما و في بعض النسخ فشرط بالفاء فعلى هذا يكون غيرت جواب لما * وقوله فجعلته تفسير للتغيير * وقوله سمحا سهلا لينا الفاظ مترادفة * والتقدير وهذه القدرة لما كانت قدرة ميسرة مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة السهولة شرط بقاؤها لبقاء الواجب * وليس معنى التغيير انه كان واجبا او لا بقدرة ممكنة بصفة العسر ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة و صارت شرطا في معنى العلة فيشترط دوامها باعتبار معنى العلة لا باعتبار انها شرط * ولا يقال بقاء الحكم يستغني عن بقاء العلة ايضا كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها ايضا * لانا نقول ذلك اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج فاما اذا لم يكن فبقاء العلة شرط و ههنا مما لا يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها والواجب لا يبقى بدون هذا الوصف * لمعنى تبدل صفة الواجب اى من العسر الى اليسر * ذلك الوصف اى اليسر * فيبطل الحق اى الواجب لانه متى وجب بصفة لا تبقى الا بتلك الصفة قوله (ولهذا) اى و لاشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذى تعلق بها قلنا الزكوة يسقط بهلاك المال عندنا و كذا العشر و الخراج * لان الشرع علق وجوبه اى وجوب هذا الواجب بقدرة ميسرة و قال الشافعي رحمه الله اذا تمكن من الاداء و لم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال عجز عن الاداء لعدم ما يؤدى به و من تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فبقى عليه الى الآخرة كما في ديون العباد و صدقة الفطر و الحج * و لان الواجب جزؤ من النصاب فلما لم يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه منه صار مفوتا للحق عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت * ولنا ان الحق المستحق اذا وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء لا غيره كالملك اذا ثبت مبيعا يبقى كذلك وان ثبت هبة تبقى كذلك * وكذلك ما في الذمة من صوم او صلوة او مال وهذا الواجب وجب ببعض نماء المال حقيقة او تقديرا فلو بقى بعد هلاك ذلك المال الذى هو نماء لا تقلب غرامة يأتي على اصل ماله (فان قيل) الباقي عندي غير الواجب ابتداء بل هو مثله ضمنه بالتفويت عن وقته و هو اول اوقات الامكان كتفويت الصلوة و الصوم عن الوقت او بالمنع عن الفقير بعد تعين مقدار الواجب محلا للصرف الى الفقير كمنع الرهن عن المرتهن (قلنا) الزكوة ليست بموقتة فلا يتصور تفويتها عن الوقت وكذا المنع لا يوجب الضمان الا بتحقق يد الغاصب على المال

وهذه لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحا سهلا لينا فيشترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لا لمعنى انها شرط لكن لمعنى تبدل صفة الواجب بها فاذا انقطعت هذه القدرة بطل ذلك الوصف فيبطل الحق لانه غير مشروع بدون ذلك الوصف ولهذا قلنا الزكوة تسقط بهلاك النصاب

بان ابطل على صاحب الحق حقه من ملك كما فى منع الوديعة عن المالك اويد متقومة كما فى منع الرهن عن المرتهن ولا تصور ليد الغصب فيما نحن فيه على المال لانه حق صاحب المال ملكا ويدا وانما حق الفقير فى ان تعين محلا للصرف اليه وبالمنع لا تبطل تلك المحلية فلا يوجب الضمان كمنع المشترى الدار عن الشفيع حتى صار بحرا او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان ولا على ما فى ذمته من فعل التسليم لان الغصب لا يتصور على ما فى الذمة * ولانه بالمنع انما يضمن اذا لم يكن عن ولاية وله ولاية المنع مادام يتحرى من هو اولى كالامام حتى قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب الساعى فامتنع من الاداء اليه حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكره الكرخى فى مختصره لان الساعى متعين للاخذ فيلزمه الاداء عند طلبه فبالامتناع يصير مفوتا * ومشايخنا يقولون لا يصير ضامنا وكذا ذكره ابو سهل الزجاجى وابو طاهر الدباس وهو الاصح لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا وله رأى فى اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها فانما حبس السائمة ليؤدى من محل آخر فلا يضمن كذا فى الاسرار والمبسوط قوله (علق وجوبه) اى وجوب هذا الواجب وهو الزكوة بقدرة ميسرة بدليلين * احدهما ان المكنة الاصلية تحصل بملك الخمسة مثلا ومع ذلك لم يوجبها الشرع الا بعد ملك المأتين ليكون الواجب قليلا من كثير والثانى ان الوجوب تعلق بوصف النماء لئلا ينتقض به اصل المال وانما يفوت به بعض النماء غير ان الشرع اقام المدة فى النصاب المعد للنمو مقام حقيقته تيسيرا لما فى التعليق بحقيقة النمو ضرب حرج فعرفنا انها متعلقة بقدرة ميسرة * والى الوجه الثانى اشير فى الكتاب وهو المعتمد * بمال مطلق اى عن صفة النماء * فيتبدل الواجب اى من اليسر الى العسر فكان غير الاول فلا يثبت الا بسبب آخر كصلوة المقيم لا يتغير الى الركعتين الا بمغير وهو السفر وكذا على العكس قوله (ولا يلزم) جواب سؤال وهو ان يقال ان اشتراط النصاب فى الابتداء للتيسير كاشتراط النماء لان المكنة الاصلية تثبت بدونه كما ذكرنا فوجب ان يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب كما شرط لابتدائه ولو ملك بعض النصاب فى الابتداء لا يجب به شئ من الزكوة فكذلك يجب ان لا يبقى ببقاء البعض شئ من الواجب وقد قلتم بخلافه * فقال لا نسلم ان اليسر فى اشتراط النصاب بل اليسر فى ايجاب القليل من الكثير وذلك ثابت فيما بقى من المال فانه لم يجب عليه الا اداء ربع عشر الباقى وهذا لان اليسر فى الابتداء كان بايجاب ربع العشر فى كل جزء من النصاب ولم يكن يزداد يسر ما تعلق بجزء بانضمام جزء اخر اليه لانه تعلق به ربع العشر ايضا كما تعلق بذلك الجزء فكما لم يزدد اليسر بانضمام جزء آخر اليه لا ينتقص ايضا بهلاكه الا ان كمال النصاب شرط فى الابتداء ليصير اهلا للوجوب فان اهل الوجوب هو الغنى والشرع أكد هذا الشرط فى باب الزكوة فاعتبر الغناء بالمال الذى جعل سببا لوجوب الزكوة لا بمال اخر ولا يحصل الغناء به لو لا مال آخر الا اذا كان نصابا كاملا فيشترط النصاب ليصير به غنيا اهلا للوجوب والغناء لا يثبت بمطلق المال بل يثبت بكثرة المال وذلك امر لا يضبط لاختلافه بالاشخاص والازمان

لان الشرع علق الوجوب بقدرة ميسرة الاترى ان القدرة على الاداء تحصل بمال مطلق ثم شرط النماء فى المال ليكون المؤدى جزأ منه فيكون فى غاية التيسير فلو قلنا ببقاء الواجب بدون النصاب لانقلب غرامة محضة فيتبدل الواجب فلذلك سقط بهلاك المال ولا يلزم ان النصاب شرط لابتداء الوجوب ولا يشترط لبقائه فان كل جزء من الباقى يبقى بقسطه لان شرط النصاب لا يغير صفة الواجب الاترى ان تيسير اداء الخمسة من المأتين وتيسير اداء الدرهم من الاربعين سواء لا يختلف لانه ربع عشر بكل حال

والاما كن فتولى الشارع تقديره بذاته فكان النصاب شرطا لثبوت الاهلية لالثبوت اليسر بل اليسر فيمادون النصاب اكثر منه فى النصاب لان ايتاء درهم من اربعين درهما ايسر على رب المال من ايتاء خمسة من مأتى درهم كان ايتاء خمسة من المأتين ايسر من ايتاء الف درهم من اربعين الفا * واذا ثبت انه شرط الوجوب لاشرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقى من المال وقوله (ولكن الغناء وصف جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو انه لما لم يحصل به اليسر وجب ان لا يشترط فى الابتداء ايضا لان الزكوة لاتجب الابقدرة ميسرة فقال الغناء وصف لابد منه الى آخره قوله (الاغناء من غير الغنى لايتحقق)(فان قيل) الاغناء الواجب تمليك مايدفع حاجة الفقير دون الاغناء الشرعى وتحققه لايتوقف على ملك النصاب فكيف يصح قوله والاغناء من غير الغنى لايتحقق (قلنـا) المراد به نفى صفة الحسن عن الاغناء اى الاغناء بصفة الحسن من غير الغنى لايتحقق فلم يكن مأمورا به شرعا لانها وجبت لدفع حاجة الفقير لا لاحواج المؤدى * ويؤيده ماذكر القاضى الامام فى التقويم ولما شرعت اى صدقة الفطر للاغناء عن الفقير لم يكن الفقير اهلا لوجوبها فتصير مشروعة لاحواجه فهذا يشير الى ان حسن الاغناء المأموربه متعلق بالغناء الشرعى دون اصله * ونص عليه شمس الائمة ايضا فقال وانما يتحقق الاغناء بصفة الحسن من الغنى واذا كان كذلك لم يكن حسنا عند عدم ماتعلق به حسنه فلم يجز ان يكون مأمورا به شرعا (فان قيل) حسن الاغناء لايتوقف على الغناء الشرعى ايضا فان الله تعالى مدح اقواما على الايثار مع مساس حاجتهم الى ما آتوا بقوله جل ذكره * ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة * (قلنا) بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشـدة واظهار الجزع والضجر عند اصابة المكروه قال تعالى * ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا * فقلنا لم يحسن الاغناء من غير الغنى لئلا يؤدى الى الامر المذموم * فامامن اختص بتوفيق من ربه واوتى قوة فى دينه حتى آثر مراد غيره على مراده وصبر على الشدائد والمكاره فحسن الاغناء منه لايتوقف على الغنى الشرعى بل هو احسن من الاغناء الصادر عن الغنى قال عليه السلام * افضل الصدقة جهد المقل * الا ان هذا لما كان نادرا لم يصلح لبناء الحكم فبنى على الاول وقوله (لما كان امرا زائدا على الاهلية الاصلية) يعنى لما ثبت ان اشتراط النصاب لثبوت الاهلية واصل الاهلية ثابت بالعقل والبلوغ كان هذا امرا زائدا على تلك الاهلية فى هذه العبادة حتى صارت اهلية هذه العبادة بالعقل والبلوغ وملك النصاب كما ان القدرة الممكنة من الفعل فى الصلوة امر زائد على الاهلية الاصلية واذا كان كذلك كان اشتراطه للوجوب لاللتيسير كاشتراط الاهلية الاصلية واشتراط القدرة فى الصلوة فلم يشترط دوامه الى آخره * ولايقال لما كان النصاب شرط الاهلية لاشرط اليسر ينبغى ان لايسقط الزكوة بهلاكه * لانا نقول سقوط الزكوة لفوات النماء الذى تعلق اليسر به لالفوات النصاب الاترى انه اذا هلك بعضه يبقى بقسطه الباقى ولو كان النصاب شرط اليسر لسقطت الزكوة

لكن الغناء وصف لابد منـه ليصـير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء من غير الغنى لايتحقق كالتمـليك من غير المالك والغنى بكثرة المال وليس للكثرة حد تعرف به واحوال الناس فيه شتى فقدر الشرع بحد واحد فصار ذلك شرطا للوجوب لـما كان امرا زائدا على الاهليـة الاصلية وشرط الوجوب لايشترط دوامه اذ الوجوب فى واجب واحد لايتكرر فاما قيام المـال بصفة النمـاء فيسر للاداء فتغير به صـفة الواجب فشرطنا دوامه

(بفوات)

بفوات جزء من النصاب لانتفاء الكل بفوات جزئه قوله (وهذا) اى هلاك النصاب بخالف استهلاكه بان انفقه رب المال فى حاجة نفسه او اتلفه مجانة بان القاه فى البحر مثلا فانه لا يسقط الحق وان فات النماء والملك كما فى الهلاك * لان النصاب صار فى حق الواجب حقا لصاحب الحق وهو الفقير * بيانه ان النصاب وان كان فى ملك رب المال وفى يده حتى جاز بيعه وسائر تصرفاته فيه عندنا ولكنه فى حق الواجب صار حقا للفقير من حيث انه صار رصدا لقضاء حقه منه اذ الواجب جزء من النصاب لا مطلق المال فى الذمة بدليل انه لو وهب النصاب من الفقير لا ينوى الزكوة اجزأه عن الزكوة ولو وهب مالا آخر له لم يجزه عنها وكذلك لو هلك المال قبل التمكن من الاداء لا يجب عليه شئ ولو كان الواجب مالا مطلقا فى الذمة لكان هلاك النصاب وبقاؤه سواء * واذا ثبت ان الحق متعلق بالعين كان المستهلك جانيا على محل الحق بالاتلاف فيجعل المحل قائما زجرا عليه ونظرا لصاحب الحق اذ لو لم يجعل قائما ادى الى فوات الحق لان كل من وجب عليه الزكوة يصرف مال الزكوة الى حاجته فلا يصل الفقير الى حقه واذا جعل قائما تقديرا يبقى الواجب ببقائه كما يثبت ابتداء بالنماء تقديرا * وهذا كالمولى اذا اعتق العبد الجانى او قتله من غير ان يعلم بالجناية يضمن القيمة لاولياء الجناية لانه جنى على حقهم باتلاف محله ولو فرط فى تسليم العبد حتى هلك لا يضمن شيئا لان التفريط لا يصلح سببا للضمان فكذا هذا * ولانه خوطب باداء العين الى الفقير فاذا اقدم على الاستهلاك فقد قصد اسقاط الحق الواجب عن نفسه فلا يقدر عليه فيجعل العين كالقائم ردا لقصده فاذا هلك بآفة سماوية فلا صنع من جهته فجاز ان يسقط الواجب * ونظيره الصائم اذا سافر لم يحل له الفطر لان الصوم واجب عليه فلم يسقط باختياره وقصده ولو مرض ابيح له لانه آفة سماوية فكذلك ههنا * ولان الساعى لا يأخذ ذلك الواجب بل يأخذوا جبا آخر بسببه لان سبب الوجوب قد تحقق وهو الاستهلاك وسبب الوجوب اذا تحقق امكن تحقيق الوجوب * ولان القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب نظرا لمن يجب عليه والمفوت لها لا يستحق النظر كذا فى الاسرار وطريقة الامام البرغرى وغيرهما قوله (ولهذا قلنا) اى ولاشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب الذى تعلق بها قلنا كذا * والتخيير تيسير لانه اذا ثبت له الخيار شرعا نرفق بما هو الايسر عليه كالمسافر اذا خير بين الصوم والفطر ولو لم يكن مخيرا وكان الواجب شيئا عينا بدون اختياره كان اشق عليه كالمقيم وجب عليه الصوم عينا * ولا يلزم عليه صدقة الفطر قد خير فيها بين نصف صاع من بر وبين صاع من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير التيسير حتى قلتم انها واجبة بقدرة ممكنة * لانا نقول ذلك ليس بتخيير معنى فلا يفيد التيسير * وتحقيقه ان المقصود من التخيير قد يكون تأكيدا للواجب وقد يكون تيسيرا للامر على المكلف * فنظير الاول قوله تعالى * ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم * اى لا بد ان يصدر واحد منهما منكم وقولك لولدك حين غضبت عليه اما ان تقرأ الليلة ربع القرآن او تقرأ الكتاب الفلانى او تكتب كذا جزءا من العلم ثم تنام والا لا تتخلص منك فالمقصود منه تأكيد ما اوجبت عليه من السهر فى التعب

وهذا بخلاف استهلاك النصاب فانه لا يسقط الحق وقد صار غرما لان النصاب صار فى حق الواجب حقا لصاحب الحق فيصير المستهلك متعديا على صاحب الحق فعد قائما فى حق صاحب الحق فصار الواجب على هذا التقدير غير متبدل ولهذا قلنا ان الموسر اذا حنث فى اليمين ثم اعسر وذهب ماله انه يكفر بالصوم لان الوجوب متعلق بالقدرة الميسرة الدليل عليه ان الشرع خيره عند قيام القدرة بالمال والتخيير تيسير

لاالتيسير عليه ومعناه لابدلك من ان تفعل احدهذه الاشياء البتة وان لاتفوت عنك السهر لامحالة * ونظير الثانى قولك لغلامك اشتربهذا الدرهم لحما اوخبزا او فاكهة فالمقصود منه التيسير ومعناه اخترمنها ماتيسر عليك ثم يعرف المقصود فى التخييرات الشرعية يكون تلك الاشياء التى خير المكلف فيها متماثلة فى المعنى وغير متماثلة فيه لانها اذا كانت متماثلة فى المعنى فالتخيير يقتصر على الصورة ولاعبرة بالصور فيفيد تأكيد الواجب وان كانت مختلفة فى المعانى غير متماثلة فيها كما فى الصور فح يتعدى اثر التخيير الى المعنى فيفيد التيسير لامحالة * فصدقة الفطر من القبيل الاول لان الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بر وقيمة صاع من شعير اوتمر تساويه عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير فى هذا اليوم والكل فيه سواء فلايفيد التخيير التيسير قصدا بل يفيد التأكيد ويصير معناه لابد من ان يقع الاداء لامحالة امابنصف صاع من بر اوغير ذلك مما عاثله فى المالية * وكفارة اليمين من القبيل الثانى لان مالية تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخيير فيها يقع على الصورة والمعنى فيفيد التيسير * واعلم ان ماذكر ان التخيير يفيد التيسير انما يستقيم على قول عامة الفقهاء واكثر المتكلمين فانهم قالوا ان الامر باحد الاشياء يوجب واحدا منها غير عين وان المأمور مخير فى تعيين واحد منها فعلا فاما على قول المعتزلة فلا يستقيم لانهم قالوا ان الكل واجب على طريق البدل بمنزلة فرض الكفاية فانه واجب على الكل ويسقط باداء البعض ولما كان الكل واجبا لايفيد التخيير التيسير والمسئلة طويلة مذكورة فى عامة الكتب قوله (ولانه نقل) دليل آخر على انها متعلقة بقدرة ميسرة * وذلك لانه لما نقل الى الصوم بالعجز الحالى مع توهم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام فى العمر كما اعتبر فى سائر الافعال مثل قوله ان لم آت البصرة فعبدى حر او قوله ان لم اطلقك فانت طالق او ان لم اتكلم فلانا فعلى كذا وكما اعتبر فى حق الشيخ الفانى حتى لو قدر بعد الفدية لاتجزيه تلك الفدية دل على تيسير الامر على المكلف حيث لم يشترط اصل المكنة مع احتمال حدوثها فى العمر ليبرأ عنها بالصوم ولا يبقى تحت عهدة الوجوب الى حدوث القدرة * ثم استدل على ان المعتبر العجز الحالى بقوله تعالى * فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام * فانه تعالى لما نقل الحكم الى الصوم عند العجز ولو اعتبر العجز المستدام فى العمر ولا يثبت ذلك الا بآخر العمر لايتحقق منه اداء الصوم علم ان المراد العجز الحالى * وذكر فى المبسوط ولو كان له مال غائب وهو لايجد مايكفر به اجزأه الصوم لان المانع قدرته على التكفير بالمال وذلك لايحصل بالملك بدون اليد الا ان يكون فى ماله الغائب عبد فح لايجزيه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعتق فان نفوذ العتق باعتبار الملك دون اليد فلما لم يشترط الانتظار الى وصول المال فلان لايشترط الانتظار الى حصوله اولى وكذلك فى طعام الظهار يعنى كما ان المعتبر العجز الحالى فيما ذكرنا فكذلك هو المعتبر فى جميع الكفارات فى نقل الحكم عن واجب الى مابعده مثل كفارة الظهار والصوم والقتل فيعتبر فى جميعها العجز الحالى فى نقل الحكم عن الرقبة الى الصوم وكذلك فى النقل عن الصوم الى الاطعام فى كفارة الظهار والصوم حتى لو مرض اياما فكفر بالاطعام

(جاز)

ولانه نقل الى الصوم لقيام العجز عند اداء الصوم مع توهم القدرة فيما يستقبل ولم يعتبر مايعتبر فى عدم سائر الافعال وهو العدم فى العمر كله لكنه اعتبر العدم الحالى الاترى انه قال فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام وتقدير العجز بالعمر يبطل اداء الصوم فعلم انه اراد به العجز الحالى وكذلك فى طعام الظهار وسائر الكفارات فثبت ان القدرة ميسرة فكانت من قبيل الزكوة الا ان المال ههنا غير عين فاى مال اصابه من بعد دامت به القدرة ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك ههنا لان الحق لما كان مطلقا عن الوقت ولم يكن متعينا لم يكن الاستهلاك تعديا

جاز وان قدر على الصوم بعدفثبت ان القدرة المشروطة فيهاميسرة فكانت اى الكفارات من قبيل الزكوة * وانماخص الطعام بالذكر مع ان الحكم فى الصوم كذلك لانه آخرما ينقل اليه فى كفارة الظهار كالصوم فى كفارة اليمين * ولما ذكر الشيخ رحمه الله ان الكفارة من قبيل الزكوة وقدفارقتها * فى ان الواجب فيهايعود بعدهلاك المال باصابة مال آخرقبل الاداء ولايعود فى الزكوة وهذا يدل على انهادون الزكوة * وفى ان الواجب بالاستهلاك فيهاينتقل الى الصوم كماينتقل بالهلاك وفى الزكوة خالف الاستهلاك الهلاك كماقررنا وهذا يشير الى انها فوق الزكوة تعرض للجواب عن الاول بقوله * الاان المال ههناغيرعين يعنى الواجب غير متعلق بهذا المال قبل الاداء والقدرة الميسرة تثبت بملك المال ولاتختص بمال دون اخرلان المال انمااعتبرههنا لكونه صالحا للتقرب به الى الله تعالى فيحصل به الثواب ليصير مقابلا بالاثم الذى عليه ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث والمستفادبعده فيه سواء بخلاف الزكوة لانهامتعلقة بالعين فلاتبقى القدرة بهلاك العين على مامر من بعداى من بعدالحنث او من بعدالهلاك * دامت اى ثبتت * وعن الثانى بقوله ولهذا اى ولكون المال غيرعين ساوى الاستهلاك الهلاك فى الكفارات حتى ان من وجب عليه التكفير بالمال اذا اتلف ماله جازله التكفير بالصوم كمااذاهلك بغير صنع منه بخلاف الزكوة حيث فارق الاستهلاك الهلاك كماذكرنا * وذلك لان بقاء الواجب بعد فوات القدرة انمايكون بكونه موقتا كالصلوة فانها لماشرعت موقتة كان التأخير عن الوقت جناية على نفس الحق بالتفويت او بالتعدى على محل الواجب بان كان متعلقا بمحل عين كالزكوة وههنا الواجب لما لم يكن موقتالم يعد تفويته عن الوقت جناية ولم يكن المال متعينا ايضا ليصيراستهلاكه تعديا كان الاستهلاك كالهلاك ضرورة اليه اشير فى طريقة الامام البرغرى رحمه الله قوله (وصارت هذه القدرة اى القدرة المالية فى الكفارة * على هذا التقدير اى على تقدير انها تدوم باى مال اصابه نظير الاستطاعة التى لاتسبق الفعل من حيث ان وجودها يعتبر حالة الاداء لاقبله ولابعده كالاستطاعة لايتقدم الفعل ولايتأخر عنه حتى لوكان موسرا وقت الحنث معسرا وقت الاداء يجزيه التكفير بالصوم ولوكان على العكس لايجزيه قوله (ولهذا قلنا) اى ولما ذكرنا ان الزكوة تجب بقدرة ميسرة وان من شرط وجوبها الغناء قلنا بطل وجوب الزكوة بالدين اى بالدين الذى اقترن بوجوب الزكوة لكن اذا لحقه دين بعد وجوب الزكوة فذلك لايسقط الزكوة كذا فى فتاوى القاضى الامام فخر الدين رحمه الله لان ماعرف مانعالايلزم ان يكون رافعا * لانه اى لان الدين ينافى الغنى واليسر لان الغنى انمايحصل بمايفضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اذالحاجة الى قضاء الدين اصلية فلايحصل الغناء بملك قدر الدين ولهذاحل له اخذ الصدقة وهى لاتحل للغنى وكذلك اليسر فيمااذاكان المؤدى فضل مال غير مشغول بحاجته ونعنى بمشغولية المال بالحاجة انه متعين لقضاء الدين لان تفريغ الذمة عن الدين واجب ولايحصل ذلك الابهذا المال فكان كالمصروف الى الدين كالماء المعد

وصارت هذه القدرة على هذا التقدير نظير استطاعة الفعل التى لاتسبق الفعل ولهذا قلنا بطل وجوب الزكوة بالدين لانه ينافى الغناء واليسر ولا يلزم ان الدين لايمنع وجوب الكفارة وهو ينافى اليسر

لانه قال فى كتاب الايمان رجل له الف درهم وعليه دين اكثر من الف فكفر بالصوم بعد مايقضى دينه بماله قال يجزئه ولم يذكر انه اذا لم يصرف الى دينه ماجوابه فقال بعض مشايخنا يجزئه التكفير بالصوم لما قلنا من فوات صفة اليسر به فيجعل المال كالمعدوم وقال بعضهم بل يجب بالمال ولايجزئه الصوم بخلاف الزكوة والفرق ان الزكوة وجبت بصفة اليسر وبشرط القدرة ولمعنى الاغناء بقول النبى صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة فى مثل هذا اليوم وبقوله لاصدقة الاعن ظهر غنى فهذا الاغناء وجب عبادة شكرا لنعمة الغنى فشرط الكمال فى سببه ليستحق شكره فيكون الواجب شطراً من الكامل والدين يسقط الكمال ولايعدم اصله

للعطش * وانما اورد هذه المسئلة فى هذا الموضع ليبتنى عليها المسئلة التى تليها ويبين الفرق بينهما قوله (لانه قال) اى لان محمدا والاضمار من غير ذكر جائز عند الشهرة وعدم الاشتباه كقوله تعالى * انا انزلناه فى ليلة القدر * والمذكور فى اصول شمس الائمة لان المذكور فى كتاب الايمان قوله (ولم يذكر) اى محمد انه اذا كفر بالصوم قبل صرف الالف الى الدين ماجوابه * واختلف المشايخ المتأخرون فيه فمنهم من قال يجزيه وهو الاصح لما اشار اليه فى الكتاب فى قوله الاترى ان الصدقة تحل لهذا وفى هذا التعليل لافرق بين ماقبل قضاء الدين وبعده وهذا لان المال الذى فى يده مستحق بدينه فيجعل كالمعدوم فى حق التكفير بالصوم كالمسافر اذا كان معه ماء وهو يخالف العطش يجوز له التيمم لان الماء مستحق بعطشه فيجعل كالمعدوم فى حق التيمم * وقال بعضهم لايجزيه استدلالا بالتقييد الذى ذكره بقوله بعد مايقضى دينه والتقييد فى الرواية يدل على انتفاء ماعداه وعلى هذا يحتاج الى الفرق * والحاصل ان فى الكتاب مايدل على القولين فالتعليل بقوله ان الصدقة تحل له يدل على ان الصوم يجزيه فى الحالين والتقييد يدل على انه لايجزيه قبل قضاء الدين فلهذا اختلفوا قوله (وجبت بصفة اليسر) لان مبنى الزكوة فى الشرع على اليسر والسهولة ولهذا وجب القليل من الكثير ووجبت فى النماء لافى اصل المال تيسيرا على ارباب الاموال ولهذا شرط لتكرار الواجب تكرار الحول كذا فى اصول الفقه لبعض المشايخ * وشرط القدرة يعنى قدرة توجب هذا اليسر * ولمعنى الاغناء بقوله عليه السلام * اغنوهم عن المسئلة فى مثل هذا اليوم * نص على معنى الاغناء * وهذا الحديث ورد فى صدقة الفطر فان ابن عمر رضى الله عنهما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الناس ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال اغنوهم عن المسألة فى مثل هذا اليوم ولكن الحكم يثبت فى الزكوة بطريق الدلالة لان الاغناء لما وجب فى صدقة الفطر لسد خلة الفقير مع قصور صفة الغناء فيها لقصور النصاب فلان يجب فى الزكوة لهذا المعنى مع كمال صفة الغناء فيها كان اولى * وقوله عليه السلام * فى مثل هذا اليوم * متعلق بالاغناء لا بالمسألة يعنى اغنوهم فى مثل هذا اليوم عن المسألة * ثم قيل المثل زائد كما فى قوله تعالى * ليس كمثله شئ * والصواب انه ليس كذلك وفائدته تعميم الحكم اذ لو لم يذكر لاقتصر الحكم على ذلك اليوم المعين * وانما ادخل اللام فى قوله ولمعنى الاغناء لان الزكوة والكفارة فى صفة اليسر وشرط القدرة تشتركان فاما معنى الاغناء فمختص بالزكوة فلهذا افرنه باللام قوله (ولقوله عليه السلام لاصدقة الاعن ظهر غنى) ذكر فى مجازات الآثار النبوية ان هذا القول مجاز لان المراد بذلك ان المصدق انما يجب عليه الصدقة اذا كانت له قوة من غنا والظهر ههنا كناية عن القوة فكان المال للغنى بمنزلة الظهر الذى عليه اعتماده واليه استناده ولذلك يقال فلان ظهر لفلان اذا كان يتقوى به ويلجاء فى الحوادث اليه * وذكر فى المغرب واما لاصدقة الاعن ظهر غنى اى صادرة عن غنى فالظهر فيه مقحم كما فى ظهر القلب وظهر الغيب * ووجه التمسك به انه عليه السلام شرط الغناء لوجوب الصدقة لان المراد من قوله لاصدقة

ليس نفي الوجود اذهي توجد وتصح بدون الغناء فيحمل على نفي الوجوب لان الوجوب اشد مناسبة للوجود من غيره وليس اشتراطه لثبوت اليسر في الواجب لانه لا يحصل به بل لثبوت الاهلية على مامر ولا احتياج لثبوت الاهلية اليه الا ان يكون المقصود اغناء الفقير فتبين بهذا انها وجبت لمعنى الاغناء * ولما ثبت انها وجبت لمعنى الاغناء الفقير انما يجب شكرا لنعمة الغناء لان المال نعمة عظيمة به تعلق بقاء الابدان وبه نيط مقاصد الدنيا والآخرة واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله * نعم المال الصالح للرجل الصالح * فوجب ان لا يخلو عن شكر يجب لله تعالى على سبيل العبادة كنعمة البدن ولم يجب في المال عبادة محضة سوى الزكوة فتعينت لشكر نعمة المال * ثم الشكر يستدعي سببا كاملا ليؤثر في ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لا يؤثر فيمتنع وجوب الشكر من ذلك الوجه * والدين يسقط الكمال اي عن الغنى قال شمس الائمة وحاجته الى قضاء الدين بالمال تعدم تمام الغنى بملكه لانه يوجب استحقاق المال عليه والمستحق بجهة كالمصروف الى تلك الجهة بمنزلة الماء المعد للعطش * ولا يعدم اصله اي اصل الغنى لان المال باق على ملكه ولهذا جازت بصرفاته فيه ولما زال وصف الكمال عنه لم يجب به الاغناء لانه متعلق بالغنا الكامل وقد عدم قوله (شطرا من الكامل) اي بعضا منه وشطر الشئ نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا * ومنه قوله عليه السلام في الحائض * تقعد شطر عمرها * سمى البعض شطرا توسعا في الكلام واستكثارا للقليل ومثله في التوسع * تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها نصف العلم * كذا في المعرب قوله (ولهذا حلت) اي ولانتفاء الغنى بانتفاء الكمال عنه حلت للمديون الصدقة اي الزكوة وهي لا تحل لغني اذا لم يكن عاملا وابن سبيل قوله (ولهذا لا يتأدى الزكوة) اي ولان الزكوة وجبت لمعنى الاغناء لا يتأدى الا بعين متقومة اي بتمليك عين متقومة حتى لو اسكن الفقير داره سنة بنية الزكوة لا يجزيه لان المنفعة ليست بعين متقومة * وكذا لو اباحه طعاما بنية الزكوة فاكله الفقير لا يجزيه عن الزكوة لانه اكل مال الغير وبه لا يحصل الغنى * قال ابو اليسر الزكوة شرعت لاغناء الفقير لقوله عليه السلام * اغنوهم * والواجب فيها هو الاغناء الكامل وهو تمليك مال محترم متقوم بلا نقصان في نفسه والاغناء الكامل لا يجب الا على الغني الكامل كما في التمليك بغير عوض لا يحصل الا من المالك قوله (ساترة اوزاجرة) اي ساترة بعد الجناية زاجرة قبلها وذلك لان الكفارة تضمنت معنى العبادة والعقوبة فباعتبار معنى العبادة هي ساترة للذنب اي ماحية له قال الله تعالى * ان الحسنات يذهبن السيئات * وقال عليه السلام * اتبع السيئة الحسنة تمحها * او هي ساترة لمرتكب الذنب لانه لما مزق لباس تقواه بارتكابه حتى صار عريانا سترته الكفارة وصارت ترقيعا للممزق * وباعتبار معنى العقوبة هي زاجرة كسائر العقوبات قوله (ولذلك) اي ولانها لم تشرع للاغناء تتأدى بالاباحة * في المخاطب بها اي في كونه مخاطبا باداء الكفارة * بل شرطت القدرة واليسر بها اي شرطت القدرة الميسرة * وفي بعض النسخ بل بالقدرة واليسر بها اي تعلقت او وجبت بالقدرة الميسرة * وذلك

ولهذا حلت له الصدقة فلم يجب عليه الاغناء ولهذا لا يتادى الزكوة الا بعين متقومة واما الكفارة فلا تستغني عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة الا انها لم تشرع للاغناء الا ترى انها شرعت ساترة اوزاجرة لا امرا اصليا للفقير اغناء والا ترى انه يتأدى بالتحرير وبالصوم ولا اغناء فيهما لكن المقصود به نيل الثواب ليقابل بموجب الجناية ومايقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سببا للثواب ولذلك يتأدى بالاباحة ولا اغناء يحصل بها فاذا لم يكن الاغناء مقصودا لم يشترط صفة الغنى في المخاطب بها بل القدرة واليسر بها شرط وذلك لا ينعدم بالدين ويتبين انها لم تجب شكرا للغنى بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى انما شرط ادنى مايصلح لطلب الثواب واصل المال كاف لذلك

الميسرة لان القدرة على اداء العشر تستغني عن قيام تسعة الاعشار لكنه شرط ذلك لليسر ولم يجب الا بارض نامية بالخارج فشرط قيامه لبقاء صفة اليسر وكذلك الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة لانه انما وجب بصفة اليسر الاترى انه لايجب الا بسلامة الخارج الا انه بطريق التقدير بالتمكن لكون الواجب من غير جنس الخارج وبدليل ان الخارج اذا قل حط الخراج الى نصف الخارج ولما كان كذلك سقط بهلاك الخارج حتى لاينقلب غرما محضا وهذا مخالف للحج فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما لانه وجب بشرط القدرة دون اليسر الاترى ان الزاد والراحلة ادنى مايقطع به السفر ولا يقع اليسر الا بخدم ومراكب واعوان وليس بشرط بالاجماع فلذلك لم يكن شرطا لدوام الواجب

بالدين اى اليسر لايفوت به بل تيسير الاداء قائم بملك المال مع قيام الدين عليه لان اليسر فيها ثبت بالتخيير او اعتبار العجز الحالى كما ذكرنا وذلك لايفوت بالدين* والانعدام وان كان من الالفاظ المحدثة فان اهل اللغة لم يجوزوا عدمته فانعدم لان عدمته بمعنى لم اجده وحقيقته تعود الى قولك فات وليس له مطاوع فكذا لعدمت اذليس فيه احداث فعل وذكر فى المفصل ولايقع يعنى انفعل الاحيث يكون علاج وتأثير ولهذا كان قولهم انعدم خطاء الا انه لما شاع استعماله فى الكتب صار استعماله اولى من غيره لانه اقرب الى الفهم ولهذا قيل الخطاء المستعمل اولى من الصواب النادر قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء ماتعلق بها يخرج مسئلة العشر* يستغنى عن قيام تسعة الاعشار يعنى القدرة على اداء ماهو عشر من الجملة لاتفتقر الى تسعة الاعشار بالنظر الى ذاته وان افتقرت اليها من حيث هو عشر كما ان الجزء لايفتقر الى الكل نظرا الى ذاته فامامن حيث هو جزء فلا يستغنى عنه* بارض نامية بالخارج اى بالنماء الحقيقى قوله (وكذلك الخراج يسقط) اى كما ان العشر يسقط بهلاك الخارج فكذا الخراج يسقط* اذا اصطلم الزرع اى استأصله آفة لانه متعلق بنماء الارض كالعشر حتى لوكانت الارض سبخة لايجب عليه شئ* وكذا لولم يسلم الخارج لرب الارض بان زرعها ولم يخرج شيئا او غرقت الارض ثم نضب عنها الماء فى وقت لايقدر على زراعتها قبل مضى السنة لايجب عليه الخراج فعرفنا انه متعلق بقدرة ميسرة الا ان النماء التقديرى بان كان متمكنا من الزراعة فى وقتها كاف للوجوب لانه امكن اعتبار النماء التقديرى فى الخراج لكون الواجب من خلاف جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا فى ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما لتقصيره حيث عطلها مع التمكن كما يجعل موجودا بعد حولان الحول فى مال الزكوة بخلاف العشر لانه اسم اضافى فلا يمكن ايجابه الا فى النماء الحقيقى وبخلاف ما اذا اصاب الزرع آفة لانه لم يقصر حيث لم يعطلها الا انه اصيب فلا يغرم شيأ كيلا يؤدى الى استيصاله حتى لوكان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال الارض الى اخر السنة لايسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخى قدس الله روحه* قال شمس الائمة رحمه الله ومما جد من سير الاكاسرة انهم اذا اصاب زرع بعض الرعية آفة غرموا له ما انفق فى الزراعة من بيت مالهم وقالوا التاجر شريك فى الخسران كما هو شريك فى الربح فان لم يعطه الامام شيئا فلا اقل من ان يغرمه الخراج قوله (وبدليل) عطف على قوله الاترى انه لايجب من حيث المعنى* وتقديره بدليل انه لايجب الا بسلامة الخارج وبدليل كذا* حط الى نصف الخارج يعنى الخراج كله وانما يجب اذا لم يكن اكثر من نصف الخارج فاذا كان اكثر من النصف حط الى نصف الخارج ليسلم له النصف على كل حال والتنصيف عين الانصاف فلو كان الخارج مثلا يساوى دينارا والواجب ديناران يجب نصف دينار قوله (وهذا) اى جميع ما ذكرنا من الزكوة والعشر والخراج مخالف للحج الذى قاسها الشافعى عليه فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما* لانها اى عبادة الحج وجبت بشرط القدرة دون صفة اليسر فانه تعالى شرط

فيه نفس الاستطاعة بقوله عم اسمه* من استطاع اليه سبيلا *ولا يتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فكان ملكهما ادنى مايقطع به هذا السفر * فكان اى ملك الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب * وذكر فى الاسرار الحج لايجب الا بملك الزاد والراحلة ويبقى بدونه لانه شرط الوجوب لان اداء الحج بالوقوف والطواف ولا تيسير بالزاد والراحلة وانما يتيسر بهما السفر ومالا يثبت به قدرة الاداء ولا التيسير لايشترط للاداء فعلم انه شرط الوجوب رحمة علينا قوله (وكذلك)اى وكما ان الحج لايسقط بعد الوجوب بفوات الزاد والراحلة لايسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس الذى هو السبب بان كان له عبد وجب عليه صدقة الفطر بسببه فهلك * وذهاب المال الذى هو الشرط وان لم تجب ابتدآء بدونهما لان اشتراط الغناء للوجوب لالتيسير الاداء لما ذكرنا ان الصدقة لايستقيم ايجابها الا على غنى كما لايستقيم الا على مؤمن لانها ماشرعت الا لاغناء الفقير خصوصا هذه الصدقة لقوله عليه السلام *اغنوهم * فلو كان الفقير اهلا لوجوبها عليه لصارت مشروعة لاحواجه وذلك لايجوز وبيانه انه اذا ملك ماتمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة به متمكنا من الاغناء فلو اعتبر هذا الغناء وامر بالاغناء لعاد على موضوعه بالنقض لانه ح يصير محتاجا الى المسئلة وهذا لايجوز لان دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج الى المسألة اولى من دفع حاجة الغير الاترى انه لو كان له طعام او شراب يحتاج اليه وغيره ايضا يحتاج اليه كان الصرف الى نفسه اولى بل واجبا ان خاف الهلاك عليها ولهذا شرط الشافعى رحمه الله ان يملك من وجبت عليه صاعا فاضلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته الا ان عندنا مادون النصاب له حكم العدم فى الشرع حتى حل لمالكه الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الاغناء وماذكر فى بعض الشروح فى جواب مايقال المراد من الاغناء المذكور فى الحديث الاغناء عن المسئلة لا الاغناء الشرعى فلا يكون الغناء الشرعى شرطا لاهليته به انه ثبت بالدليل ان المراد من الاغناء كفاية الفقير بقرينة قوله عن المسألة فبقى الغناء المشروط فى جانب المؤدى مطلقا فينصرف الى ماهو المتعارف فى الشرع ضعيف جدا لان اشتراط الغناء فى المؤدى ماثبت نصا وانما ثبت ضرورة وجوب الاغناء فاذا تبين ان المراد منه ليس الغناء الشرعى فانى يثبت اشتراطه فى المؤدى به فكان ماذكرناه اولا اولى قوله(بثياب البذلة والمهنة) البذلة بالكسرة مايبتذل من الثياب والمهنة بالفتح الخدمة * وحكى ابوزيد والكسائى المهنة بالكسر وانكره الاصمعى كذا فى الصحاح * وفى المغرب المهنة بفتح الميم وكسرها الخدمة والابتذال فعلى هذا يكون البذلة والمهنة ترادفا * وقيل اراد بثياب البذلة ثياب الجمال التى تلبس فى الاعياد والمواسم وبالمهنة التى تلبس فى غيرها * فاذا ملك من ثياب البذلة والمهنة مايساوى نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية يجب عليه صدقة الفطر وبهذا النوع من المال يحصل اصل التمكن والغناء فاما صفة اليسر فتعلقة بالمال النامى ليكون الاداء من فضل المال وذلك ليس بشرط ههنا الاترى انه لايشترط حولان الحول المحقق للنماء بل اذا ملك نصابا بليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر فعرفنا ان الغناء شرط التمكن لاشرط اليسر فلا

وكذلك لايسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس وذهاب الغنى لانها لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة وقيام صفة الاهلية بالغنى الاترى انها وجبت بسبب رأس الحر ولايقع به الغنى ووجد الغنى بثياب البذلة ولايقع بها اليسر لانها ليست بنامية فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب ولايلزم انها لاتجب عند قيام الدين وقت الوجوب لان الدين يعدم الغناء الذى هو شرط الوجوب وبه يقع اهلية الاغناء

يشترط دوامه لبقاء الواجب كذا ذكر شمس الائمة والامام البرغرى فى كتابيهما قوله ولا يلزم اى على قولنا صدقة الفطر لم يجب بصفة اليسر ان الدين القائم وقت الوجوب يمنع عن وجوبها كما فى الزكوة ولو لم تكن واجبة بصفة اليسر لم يكن الدين مانعا من الوجوب لان الاداء مع الدين ممكن الا ترى انه لا يمنع وجوب الكفارة مع انها تجب بقدرة ميسرة فلان لا يمنع فيما تجب بقدرة ممكنة كان اولى *لانا نقول الدين انما يمنع لانه يعدم الغناء كما قررناه فى فصل الزكوة والغناء من شروط الاهلية فعدمه يخل بها فيمتنع الوجوب لا محالة قوله (بخلاف الدين على العبد) اذا كان على العبد الذى هو للخدمة دين بان اذن له مولاه فى التجارة فعلقت رقبته به ومولاه موسر فعليه ان يؤدى عنه صدقة الفطر لان صفة الغناء ثابتة له بما يملك من مال آخر سوى هذا العبد ومالية من يؤدى عنه غير معتبرة للوجوب كما فى ولده وام ولده وبسبب الاذن فى التجارة لم يخرج من ان يكون للخدمة لانه شغله بنوع من خدمته بخلاف ما اذا كان الدين على المولى لانه ينفى غناه ولا صدقة الا على الغنى * ثم فرق بين دين العبد فى صدقة الفطر وبينه فى الزكوة حيث يمنع دينه فى الزكوة ولا يمنع فى صدقة الفطر فقال بخلاف زكوة التجارة الى آخره *وبيان الفرق ان المعتبر فى الزكوة الغناء بذلك المال الذى يجب فيه الزكوة حتى لو هلك ذلك المال سقطت الزكوة وان كان غنيا بمال اخر ودين العبد يمنع الغناء بماليته فاما المعتبر فى صدقة الفطر فمطلق الغنى باى مال كان ودين العبد لا يمنع الغناء بمال آخر فافترقا قوله (هذا الذى ذكرنا) اى ما ذكرنا من باب الاداء والقضاء الى ههنا *تقسيم فى صفة حكم الامر وهو ما مر فى باب الاداء والقضاء * وتقسيم فى صفة المأمور به فى نفسه وهو ما ذكر فى هذا الباب من تقسيم الحسن * فاما ما يكون صفة للمأمور به قائمة بغيره اى بغير المأمور به وهو الوقت اذ المأمور به قد يوصف بانه موقت كما يوصف بانه حسن* فلابد من ترتيبه اى تقسيمه * على الدرجة الاولى وهو الاداء لانه هو المفتقر الى الوقت المحدود فى بعض الاوامر لا القضاء الذى هو الدرجة الثانية فانه غير موقت * وقيل معناه ان المأمور به فى الدرجة الاولى اى القسمة الاولى انقسم الى نوعين اداء وقضاء والى حسن لعينه ولغيره ثم كل واحد الى انواع فكذا فى حكم الوقت ينقسم الى موقت وغير موقت ثم الى ما يكون ظرفا و معيارا و مشكلا فهذا الانقسام والترتيب كالدرجة الاولى كما ترى اليه اشار الامام المحقق العلامة بدر الملة والدين رحمه الله *وقال الشيخ الامام استاذ الائمة حميد الملة والدين رحمه الله معناه ان المأمور به فى الدرجة الاولى مرتب على الاداء والقضاء وذا ترتيب فى نفسه وههنا انقسم الى موقت وغير موقت وهذا الترتيب فى غيره والموقت ينقسم الى وقت الاداء ووقت القضاء لقوله عليه السلام فان ذلك وقتها * قلت ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ فى شرح التقويم ثم هذا الذى ذكرنا من حكم الامر من الاداء والقضاء على نوعين موقت وغير موقت فغير الموقت نوع واحد واما الموقت فهو انواع* فصار الحاصل ان المأمور به انقسم الى اداء وقضاء وكلاهما انقسم الى موقت وغير موقت ونعنى به ان مجموع اقسام الاداء والقضاء لا يخرج عن كونها موقتة وغير

بخلاف الدين على العبد فانه لا يمنع لانه لا يمنع قيام الغنى بمال اخر يفضل عن حاجته بالفا مائتى درهم وبخلاف زكوة التجارة فانها تسقط بدين العبد الذى هو للتجارة لان الزكوة تقتضى صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره والله اعلم هذا الذى ذكرناه هو فى تقسيم صفة حكم الامر وصفة المأمور به فى نفسه فاما ما يكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت فلابد من ترتيبه على الدرجة الاولى وهذا

(موقتة)

موقتة فبعض اقسام الاداء موقت وبعضها مع جميع انواع القضاء غير موقت والله اعلم

﴿ باب تقسيم المأمور به فى حكم الوقت ﴾

قوله (مطلقة) اى غير متعلقة بوقت * وموقتة اى متعلقة بوقت والمراد به الوقت المحدود الذى اختص جواز ادائها به حتى لو فات صار قضاء اما اصل الوقت فلا بد للمأمور به منه لان الواجب بالامر فعل لا محالة ولا بد له من وقت لانه لا يوجد بدونه ولهذا قال مطلقة ولم يقل غير موقتة كما قال غيره قوله (ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء) (فان قيل) قد يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط على ما عرف فاية فائدة فى قوله شرطا للاداء * قلنا المراد من المؤدى الركعات التى تحصل فى الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكانا غيرين واعتبر هذا بالزكوة فان اداءها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك الدراهم التى حصلت فى يده واذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشئ شرطا للشئ ان يكون شرطا لغيره * على انا لا نسلم انه يلزم من كون الشئ المعين ظرفا للشئ ان يكون شرطا لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف * ثم الغرض من ايراد هذه الجمل الثلاث بيان ما وقع به الاشتراك والامتياز لوقت الصلوة والصوم فامتاز وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا فى كون كل واحد منهما شرطا للاداء وسببا للوجوب فيكون فى قوله وشرطا للاداء فائدة عظيمة قوله (الا ترى انه يفضل عن الاداء) يعنى اذا اكتفى فى الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء ولو اطاله ركنا منه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء فى اى جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لما جاز فثبت انه ظرف لا معيار * وتفسير الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به وتفسير المعيار ان يكون الفعل المأمور به واقعا فيه ومقدرا به فيزداد وينتقص بازدياد الوقت وانتقاصه كالكيل فى المكيلات فكان قوله ظرفا محضا احترازا عن المعيار فانه ظرف ولكنه ليس بمحض ولهذا اكده بقوله لا معيارا قوله (فكان شرطا) لان فعل الصلوة لا يختلف بالاتيان به فى الوقت وخارج الوقت من حيث الصورة والمعنى فعلم ان التفاوت انما وقع باعتبار الوقت حتى سمى احدهما اداء والاخر قضاء

قوله (والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت) فان الاداء فى الوقت الصحيح كامل وفى الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا له كالبيع لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره فى حل الوطئ وثبوت الشفعة وغيرهما على ما عرف فى فروع الفقه * ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا لا لكونه سببا كما فى صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال * لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف

﴿ باب ﴾
تقسيم المأمور به فى حكم الوقت العبادات نوعان مطلقة وموقتة اما المطلقة فنوع واحد واما الموقتة فانواع نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة الا ترى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لا معيارا والاداء يفوت بفواته فكان شرطا والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت

ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً وهذا القسم اربعة انواع نوع منها مايضاف الى الجزء الاول والثاني ما يضاف الى مايلي ابتداء الشروع من سائر اجزاء الوقت ونوع آخر مايضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده والنوع الرابع ما يضاف الى جملة الوقت ودلالة كون الوقت سببا نذكره في موضعه ان شاء الله تعالى والقسم الثاني من الموقتة ماجعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وذلك مثل شهر رمضان والقسم الثالث ماجعل الوقت معيارا له ولم يجعل سببا مثل اوقات صيام الكفارة والنذور والاصل في انواع القسم الاول من الموقتة ان الوقت لما جعل سببا لوجوبها وظرفا لادائها لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يوجب تأخير الاداء عن وقته اوتقديمه على سببه فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو ما يسبق الاداء حتى يقع الاداء بعد سببه وليس بعد الكل جزء مقدر فوجب الاقتصار على الادنى (وهو)

السبب فيحمل عليه مالم يقم دليل يصرفه عنه * ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس الا تسليم ذلك الواجب الذي ثبت بالسبب في الذمة فيختلف ايضا باختلاف الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح قوله (ويفسد التعجيل قبله) دليل آخر على سببية الوقت * ولايقال لايصلح هذا دليلا على السببية لان التعجيل كما لايجوز قبل السبب لايجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة * لانا نقول ذلك اذا لم يوجد قرينة ترجح احد الجانبين وقد وجد ههنا مايدل على ان الفساد لعدم السبب وهو الدليل السابق وهو تغير الاداء بتغير الوقت اذ المشروط لايختلف باختلاف صفة الشرط فتعين ان الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط فصلح دليلا على السببية * وهذا كالمشترك لايصلح دليلا على احد مفهوميه عينا من غير قرينة فاذا انضمت اليه قرينة ترجح احد مفهوميه صلح دليلا عليه قوله (وهذا القسم) اى الوقت الذي هو ظرف بالنظر الى كونه سببا اربعة انواع فكان هذا في الحقيقة تقسيما لسببيته لا لنفسه مايضاف اى سببية تضاف الى الجزء الاول اى فيما اذا ادى في اول الوقت * الى مايلي ابتداء الشروع اى فيما اذا لم يؤد في اول الوقت * مايضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده اى فيما اذا اخر العصر الى وقت الاحمرار * وقوله وفساده تفسير لضيق الوقت وانما فسره به لانه ربما يظن ان الجزء الاخير من وقت كل صلوة ناقص ففسره بقوله وفساده دفعا لهذا الوهم * مايضاف الى جملة الوقت اى فيما اذا فات الاداء في الوقت * ودلالة كون الوقت سببا يعني ماذكرنا هو علامة سببية الوقت فاما الدليل على سببيته فمذكور في موضعه وهو باب بيان اسباب الشرايع قوله (والاصل في انواع القسم الاول) اى القسم الذي هو ظرف واراد بالانواع الثلاثة الاولى دون النوع الاخير لانا لانحتاج فيه الى جعل الجزء سببا * لان ذلك اى جعل كل الوقت سببا يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه لانه لابد من رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية فلو روعي فيه معنى السببية يلزم منه تأخير الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى * ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا * ولو روعي معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل واذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا ولابد من اعتبار معنى السببية وجب ان يجعل البعض سببا ضرورة * ولايقال لايجب ذلك لانه امكن ان يجعل مطلق الوقت سببا والمطلق مغاير للكل والبعض * لانا نقول لايمكن ذلك لان في الاطلاق يدخل الكل والبعض فيلزم ح ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لايجوز فتبين انه لابد من تقييده بالبعض * ولانه لابد من تعيين السبب ولايمكن ذلك في مطلق الوقت * ثم لما لزم ان يكون البعض سببا لزم ان يكون سابقا على الاداء ليقع الاداء بعده * ولما لم يكن بعد الكل جزء مقدر اى مقدار معلوم يمكن ترجيحه على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على الادنى

وهو الجزء الذى لايتجزى من الزمان اذهو مراد بكل حال ولادليل على الزائد عليه فتعين للسببية ولهذا لوادى بعدمضى جزء من الوقت جاز قوله (ولهذا) اى ولكون السببية مقتصرة على الجزء الادنى قالوا اى اصحابنا الثلاثة والشافعى واصحابه رحمهم الله ان الكافر اذا اسلم وقدبقى جزء واحد من الوقت لزمه فرض الوقت اى قضاؤه لوجود السبب حال صيرورته اهلا للوجوب * وقدقال محمد فى نوادر الصلوة اراد به النوادر التى رواها ابو سليمان عنه فذكر فيها امرأة ايام اقرائها عشرة فانقطع الدم عنها وعليها من الوقت شئ قليل او كثير فعليها قضاء تلك الصلوة * وانما خص محمدا رحمه الله بالذكر وان كان هذا قولهم جميعا باعتبار التصنيف * وهذا النوع من الاستدلال انمايكون لاثبات المذهب اولبيان تأثير الاصل ولايكون لاثبات الاصل لانه لايستقيم اثبات الاصل بالفرع وماذكرهنا من القسم الاول قوله (واذاثبت هذا) اى وجوب الاقتصار على الجزء الادنى بماذكرنا من الدليل * كان الجزء السابق اولى بالسببية اى حال وجوده لعدم مايزاحمه اذ المعدوم لايعارض الموجود قوله (افاد الوجوب بنفسه) اى افاد الجزء الاول الوجوب بنفسه من غير ان يحتاج الى انضمام شئ آخر اليه او من غير ان يتوقف على الاستطاعة لان السبب لما وجد فى حق الاهل ولم يوجد مانع ظهر تأثيره لا محالة * ويجوز ان يكون الباء زائدة والضمير راجعا الى الوجوب اى افاد نفس الوجوب ويؤيده ماذكر فى بعض النسخ افاد الوجوب نفسه * والمراد منه ان يثبت معنى فى الذمة يفيد صحة الاداء ولايأثم بتركه قبل الطلب * قال صدر الاسلام ابو اليسر نفس الوجوب اشتغال الذمة بالواجب كالصبى اذا اتلف مال انسان يشتغل ذمته بوجوب القيمة ولايجب عليه الاداء بل يجب على وليه وكذا القصاص يجب على القاتل ولايجب عليه اداء الواجب وهو القصاص وانما يجب عليه تسليم النفس اذا طلب من له القصاص بتسليم النفس لاستيفاء القصاص * ثم قال الوجوب امر حكمى والامر الحكمى يعرف بالحكم وحكمه انه اذا ادى مافى ذمته يقع واجبا قوله (وافاد صحة الاداء) لان الوجوب لما ثبت كان جواز الاداء من ضروراته على ماعليه عامة الفقهاء والمتكلمين فان الوجوب يفيد جواز الاداء عندهم * لكنه اى لكن السبب او نفس الوجوب لايوجب الاداء للحال * وقوله لان الوجوب يجوز ان يكون دليلا على قوله لايوجب الاداء للحال وبيانه ان الوجوب ثبت جبرا من الله تعالى بلااختيار من العبد والوجوب بلااختيار منه فى مباشرة سببه لايوجب الاداء للحال كثوب هبت به الريح والقته فى حجر انسان دخل فى عهدته حتى صحت مطالبة صاحبه اياه به ولكن لايجب التسليم قبل الطلب حتى لو هلك قبل الطلب لايجب عليه شئ لان حصوله فى يده كان بغير صنعه فكذا هذا بخلاف الغصب فانه مختار متعد فى مباشرة سبب الضمان فيجب التسليم قبل الطلب ازالة للتعدى * ويجوز ان يكون قوله لان الوجوب دليلا على ثبوت نفس الوجوب بوجود نفس السبب وقوله وليس من ضرورة الوجوب دليلا على ان الوجوب لايوجب الاداء للحال فيكون المجموع دليلا على المجموع * وتقريره ان الوجوب لايتوقف على اختيار العبد وقدرته

ولهذا قالوا فى الكافر اذا ادرك الجزء الاخير بعدما اسلم لزمه فرض الوقت وقدقال محمد رحمه الله فى نوادر الصلوة فى مسئلة الحائض اذا طهرت واايامها عشرة ان الصلوة تلزمها اذا ادركت شيئا من الوقت قليلا كان ذلك اوكثيرا واذا ثبت هذا كان الجزء السابق اولى ان يجعل سببا لعدم مايزاحمه وبدليل ان الاداء بعد الجزء الاول صحيح ولولا انه سبب لماصح ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب بنفسه وافاد صحة الاداء لكنه لم يوجب الاداء للحال لان الوجوب جبر من الله تعالى بلااختيار من العبد ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء متراخ الى الطلب كثمن المبيع ومهر النكاح يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب فاما الوجوب فبما لايجاب لصحة سببه لا بالخطاب

توقف حقيقة الفعل عليه بل يثبت جبرا عند وجود سببه بلا اختيار منه وقد وجد السبب ههنا فيثبت الوجوب شاء العبد او ابى ولكن لا يثبت به وجوب الاداء *لانه ليس من ضرورة الوجوب فى الذمة تعجل الاداء اى تعجل وجوب الاداء فانه ينفك عنه *كما فى ثمن البيع ومهر النكاح اى الثمن والمهر الثابت بهما* يجبان بالعقد اى عقد البيع والنكاح لامتناع خلو البيع عن الثمن والنكاح عن المهر ووجوب الاداء فيهما يتأخر الى المطالبة حتى لو كان البيع باجل يجب الثمن فى الحال ويتأخر المطالبة الى حلول الاجل وكما فى صوم شهر رمضان فى حق المسافر يثبت نفس الوجوب فى حقه وينعدم وجوب الاداء فى الحال واذا كان كذلك لا يثبت بنفس الوجوب وجوب الاداء للحال بل يتأخر الى وجود دليله وهو الطلب ولم يوجد ههنا لان الشرع خيره فى وقت الاداء اى فوض اليه تعين الجزء الذى يؤدى فيه بالفعل لانه انما طالبه بالاداء فى كل الوقت لا فى جزء معين واذا لم يتعين بقى العبد مخيرا فى الاداء فى اى جزء شاء لكن بشرط ان لا يفوت عن الوقت ولهذا يتعين وجوب الادا فى اخر الوقت لتحقق المطالبة فيه قوله (واما الوجوب) متصل بقوله ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة يعنى الوجوب يثبت بناء على صحة السبب الذى هو علامة ايجاب الله تعالى علينا لا بالخطاب بل يثبت به مطالبة الواجب بالسبب قوله (ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل) اى ولما ذكرنا ان نفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء قلنا الاستطاعة التى هى سلامة الآلات* مقارنة للفعل اى مشروطة لوجود الفعل لا لنفس الوجوب فانه يثبت فى حق العاجز كالنائم والمغمى عليه وان لم يثبت وجوب الاداء فى حقه لعدم القدرة فثبت ان الوجوب ينفك عن وجوب الاداء *وذكر الشيخ فى نسخة له فى اصول الفقه ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد القدرة اذ هى شرط فى الفعل الاختيارى لا فى الجبرى ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية على ما عرف اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل لا مع الخطاب *وقيل معناه ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اى لاجل ما ذكرنا من المعنى وهو ان نفس الوجوب لا يفتقر الى فعل المكلف وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فكما ان نفس الوجوب لا يفتقر الى فعل المكلف وقدرته كذلك وجوب الاداء لا يفتقر الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة الحقيقية مقارنة للفعل فنفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء كذلك وجوب الاداء ينفصل عن وجود نفس الفعل والقدرة الحقيقية لان الوجود من وجوب الاداء غير مراد عند اهل السنة والجماعة اذ لو كان مرادا لَوُجِدَ الايمان من جميع الكفرة لانه يستحيل تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لانه عجز واضطرار والله تعالى متعال عنه والكفار كلهم مخاطبون بالايمان ولم يوجد الايمان منهم حال كفرهم وكذلك العبادات المفروضة على المؤمنين فانهم مخاطبون بها ثم قد لا توجد فثبت ان وجود الفعل غير مراد من وجود الخطاب *فحصل من هذا كله اشياء ثلاثة نفس الوجوب ووجوب الاداء ووجود الفعل فنفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب

ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل وهو كثوب هبت به الريح فى دار انسان لا يجب عليه تسليمه الا بالطلب وفى مسئلتنا لم يوجد المطالبة بدلالة ان الشرع خيره فى وقت الاداء فلا يلزمه الاداء الا ان يسقط خياره بضيق الوقت ولهذا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لا شئ عليه وهو كالنائم والمغمى عليه اذا مر عليهما جميع وقت الصلوة وجب الاصل وتراخى وجوب الاداء والخطاب فكذلك عن الجزء الاول

ووجود الفعل بارادة الله تعالى لكن عدم الفعل من العبد بعد توجه الخطاب لعدم ارادة الله تعالى اياه لايكون حجة للعبد لان ذلك عيب عنه وكان العبد ملزما ومحجوجا عليه بعد توجه الخطاب عليه لان وجوب الاداء بالخطاب انمايكون عند سلامة الآلات وصحة الاسباب والتكليف يعتمد هذه القدرة لان الله تعالى اجرى العادة بخلق القدرة الحقيقية عند ارادة العبد الفعل او مباشرته اياه ووجود الفعل يفتقر الى هذه القدرة الحقيقية فكان قوله ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل متصلا بقوله ليس من ضرورة الوجوب تعجل الاداء لان الاستطاعة مقارنة للفعل الذي يوجد من المكلف فلو كان نفس الوجوب يوجب تعجل الاداء كانت الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب كذا ذكر بعض الشارحين * وحاصله انه حمل الاستطاعة على حقيقة القدرة لا على سلامة الآلات وحمل قوله تعجل الاداء على حقيقته يعني ليس من ضرورة الوجوب ان يوجد الفعل مقارناله ومتصلا به ولهذا اى ولكون الفعل غير متصل بالوجوب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لا مقارنة للوجوب ولو كان تعجل الاداء من ضرورة الوجوب لكانت مقارنة للوجوب لاقتران الفعل الذي هو المحتاج الى القدرة به * ولكن لا تعلق لهذا الوجه بالمطلوب وهو تأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب كما ترى اذ لا يلزم من هذا التقرير تأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب * وقيل معناه انا انما اثبتنا الاستطاعة مقارنة للفعل لا سابقة عليه احترازا عن تكليف العاجز وتحقق الفعل بلا قدرة فانها لو كانت متقدمة على الفعل كانت عدما وقت وجود الفعل لاستحالة بقاء الاعراض الى الزمان الثاني فيكون الفعل واقعا ممن لا قدرة له ولو تصور الفعل بلا قدرة لم يكن لاشتراطها في التكليف فائدة ولصح تكليف العاجز وهو خلاف النص والعقل فثبت ان القول بمقارنة القدرة مع الفعل للاحتراز عن تكليف العاجز ثم لو لم يتأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب مع ان نفس الوجوب قد يثبت جبرا بلا اختيار العبد اى يثبت عند العجز وعدم القدرة على اختيار الفعل بدليل وجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه لزم منه تكليف العاجز الذي احترزنا عنه في مسئلة الاستطاعة * وهذا وجه حسن ولكن لا ينقاد له سوق الكلام اذ ليس لاسم الاشارة فيه مرجع لعدم تقدم ذكر تكليف العاجز الا باضمار وهو ان يقال ليس من ضرورة الوجوب تعجل الاداء اى وجوب الاداء اذ لو كان ذلك من ضرورته لزم تكليف العاجز * وهو غير جائز * ولهذا اى ولعدم جواز تكليف العاجز كانت الاستطاعة كذا * فالوجه الاول اولى وان لم يخل عن تمحل ايضا قوله (وهو كثوب) اى ما ذكرنا من تحقق الوجوب وتأخر وجوب الاداء نظير ثوب هبت به الريح اى هاجت وثارت به وانما ذكر هذا بعدما استوضح كلامه بنظيرين وهما البيع والنكاح لانه اوفق واشبه بمرامه اذ لا اختيار له في مباشرة هذا السبب وتحقق الوجوب كما لا اختيار له في وجود الوقت وثبوت الوجوب به فاما البيع والنكاح فله في مباشرتهما اختيار تام قوله (وفي مسئلتنا لم يوجد المطالبة) اى على وجه يأثم بتركه في اول الوقت وانما يتحقق المطالبة في آخر الوقت لا قبله لان له ولاية التأخير

الى آخر الوقت و التأخير ينافى المطالبة فاذا ضاق الوقت فقد انتهى التخيير فح يجب عليه الاداء لتحقق المطالبة * ولا يلزم عليه ما اذا حال الحول على النصاب فانه يصير مطالبا بالاداء مع انه مخير فيه حتى لو هلك النصاب سقطت عنه الزكوة فثبت ان التخيير لا ينافى المطالبة * لانا لا نسلم ان المطالبة على الفور تحققت بل ثبتت بصفة التراخى بشرط ان لا يفوته عن العمر على ما عرف و فى آخر اجزاء العمر تعين المطالبة كما فى آخر اجزاء الوقت ههنا كذا قيل قوله (و لهذا قلنا) تأثير المذهب اى ولان الاداء لما لم يلزمه عندنا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لا شئ عليه * ثم استدل على انفكاك وجوب الاداء عن نفس الوجوب بمسئلة مجمع عليها فقال وهو اى تراخى وجوب الاداء عن الوجوب فى اول الوقت نظير تراخى وجوب الاداء عن النائم و المغمى عليه اذا مر عليهما جميع وقت الصلوة و لم يزد الاغماء على يوم و ليلة حيث ثبت اصل الوجوب و لهذا وجب القضاء عليهما و تراخى وجوب الاداء لعدم اهلية الخطاب بزوال الفهم (فان قيل) السببية تثبت بالخطاب ايضا فان قبل ورود الشرع لم يكن السببية ثابتة للوقت فلا يتصور ثبوتها فى حق من لا يخاطب (قلنا) بالخطاب عرف ان الشرع جعل الوقت سببا فبعد ذلك يفتى بالوجوب فى حق كل اهل ثبت السبب فى حقه و لا يشترط خطاب كل فرد لصيرورة السبب فى حقه سببا لان العلم بالوجوب كما ليس بشرط لثبوته جبرا فكذا بسبب الوجوب بل الحاجة فى الجملة تقع الى جعل الشرع اياه سببا و لا يشترط علم كل فرد بل اذا عرف الفقيه بالسببية يفتى بالوجوب فى حق كل من ثبت السبب فى حقه علم بذلك او لم يعلم الا ترى ان الزكوة تجب عليه و لا شك فى تعلق الوجوب هناك بالسبب و لم يشترط علم كل شخص بذلك وكذلك الاتلاف جعل سبباً للضمان و النكاح للحل و البيع للملك وكل ذلك ثابت فى حق الصبيان و المجانين و ان لم يثبت الخطاب فى حقهم كذا ذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله فى طريقته (فان قيل) كيف يصح هذا الاستدلال و قد ثبت ان القضاء لا يجب الا بعد وجوب الاداء لانه خلف عنه و الخلف لا يثبت الا بعد ثبوت الاصل و قد تمحلتم فى اثبات وجوب الاداء فى حق الكافر اذا اسلم فى الجزء الاخير و نظائره لايجاب القضاء كما مر الكلام مع زفر رحمه الله فى الباب المتقدم و ههنا وجب القضاء بالاجماع فمع وجوبه تعذر القول بانتفاء وجوب الاداء عنهما* يؤيده ان القضاء لا يجب الا بما يجب به الاداء و الاداء لا يجب الا بالخطاب فوجب ههنا اما سقوط القضاء لعدم وجوب الاداء و هو خلاف الاجماع او وجوب الاداء قبل الانتباه و الافاقة وح لا يصح الاستدلال (قلنا) قد ذكرنا فيما تقدم ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون الفعل فيه بنفسه مطلوبا من المكلف حتى يأثم فيه بترك الفعل و لا بد فيه من استطاعة سلامة الآلات و نوع لا يكون فعل الاداء فيه مطلوبا حتى لا يأثم فيه بترك الاداء بل المطلوب ثبوت خلفه و هو القضاء و يكتفى فيه بتصور ثبوت الاستطاعة و لا يشترط حقيقة الاستطاعة ففى مسئلة النائم و المغمى عليه وجوب الاداء بمعنى كون الفعل فيه مطلوبا على وجه يأثم بتركه لم يوجد لفوات شرطه و هو استطاعة سلامة الآلات فاما وجوب الاداء على وجه يصلح وسيلة الى وجوب القضاء و لا يكون الفعل فيه مقصودا فموجود لوجود شرطه و هو تصور حدوث الاستطاعة بالانتباه و الافاقة فوجب

القضاء بناء على هذا النوع من الوجوب و عدم الاثم بناء على انتفاء النوع الاول فهذا هو التخريج على الطريقة المذكورة فى هذا الكتاب * ويؤيده ماذكر الشيخ فى شرح المبسوط ان تصور القدرة كاف فى وجوب الاداء فى الجملة لينعقد السبب سببا فى حق الخلف قائما مقام الاداء لانه اولم يكن الاصل متصور الصار الخلف فى حق كونه حكما للسبب اصلا وهو باطل فلابد من احتماله وتصوره ليجعل فى الاصل كأنه هو الاصل تقديرا ودلالة ان التصور كاف لوجوب القضاء ان القضاء يجب على النائم والمغمى عليه اذا انتبه وافاق ولاقدرة على الاداء لهما حقيقة وانما يجب القضاء لماقلنا من الاحتمال * وذكر بعض العلماء ان القضاء مبنى على نفس الوجوب دون وجوب الاداء يعنى به ان الوجوب اذا ثبت فى الذمة فامان يكون مفضيا الى وجوب الاداء او وجوب القضاء فان امكن ايجاب الاداء وجب القول به والا وجب الحكم بوجوب القضاء وليس يشترط لوجوب القضاء ان يكون وجوب الاداء ثابتا ولا ثم يجب القضاء لفواته بل الشرط ان يصلح السبب الموجب لافضائه الى وجوب الاداء فى نفس الامر فاذا امتنع وجوب الاداء لمانع ظهر وجوب القضاء فهذا هو معنى الخلفية بين الاداء والقضاء فعلى هذا لايحتاج الى اثبات وجوب الاداء او وجوب القضاء لان السبب الموجب وهو الوقت يصلح للافضاء الى وجوب الاداء فى نفس الامر كما فى حق المستيقظ والمفيق فيصلح ان يكون مفضيا الى القضاء فلا يرد السؤال قوله (فتبين ان الوجوب باول الجزء) اى باول جزء من الوقت واللام لتحسين الكلام كما فى قوله ولقد امر على اللئيم يسبنى او بدل من الاضافة قوله (خلافا لبعض مشايخنا) نفى لقول مشايخ العراق من اصحابنا حيث قالوا الوجوب يتعلق بآخر الوقت وقوله ان الخطاب بالاداء لايتعجل نفى لقول الشافعى رحمه الله ان الوجوب ووجوب الاداء عبارتان عن معنى واحد فى العبادات البدنية فنبين كل فصل على حدة * اما الفصل الاول فنقول الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما يسمى ذلك الوقت ظرفا وهذا عند الجمهور من اصحابنا واصحاب الشافعى وعامة المتكلمين ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه فيما يرجع الى سقوط الفرض ويجوز له التأخير عن اول الوقت الى ان يتضيق بان يعلم انه لو اخر عنه فات الاداء فح يحرم عليه التأخير * وانكر بعض العلماء التوسع فى الوجوب وقال انه ينافى الوجوب لان الواجب مالا يسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه يوجب ان يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المتنافيين * ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب يتعلق باول الوقت فان اخره فهو قضاء وهو قول بعض اصحاب الشافعى وقال بعضهم انه يتعلق بآخره وهو قول بعض اصحابنا العراقيين فان قدمه فهو نفل يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وموقوف على مايظهر من حاله عند آخرين فان بقى اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا * فمن جعل الوجوب متعلقا باول الوقت قال الواجب المؤقت لاينتظر لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به فكما فى سائر الاحكام مع اسبابها واذا ثبت الوجوب باول الوقت لم يجز ان يكون متعلقا بما بعده لما ذكرنا من امتناع التوسع * وفائدة التوقيت على هذا القول انه

وتبين ان الوجوب يحصل باول الجزء خلافا لبعض مشايخنا وان الخطاب بالاداء لا يتعجل خلافا للشافعى رحمه الله

لو اتى بالفعل فيما بقى من الوقت يصلح ان يكون قضاء بخلاف الصوم اذا فات عن اول اوقاته بان اكل او شرب بعد الصبح فانه لا يكون الامساك فيما بقى قضاء * ووجه ما ذهب اليه العراقيون انه لما جاز له التأخير الى ان تضيق الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا بآخره * ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض لانه متمكن من الترك فى اول الوقت لا الى بدل واثم وهذا حد النفل الآن المطلوب يحصل باداثه وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض كمن توضأ قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه انما يجب للصلوة فما لم يحضر وقتها لا يوصف بالوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت * واما ان يكون موقوفا كالزكوة المعجلة قبل الحول فانه اذا عجل شاة من اربعين شاة الى الساعى ثم تم الحول وفى يده ثمان وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائما وان كان الساعى تصدق به كان تطوعا ولو تم الحول وفى يده تسع وثلاثون كان المؤدى زكوة وكالجزء الاول من الصلوة فانه لا يوصف بالوجوب ما لم يتصل بباقى اجزاء الصلوة فان اتصل بمجموعها يوصف بالوجوب والا فلا * وتمسك الجمهور بالنصوص والاجماع * فان قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل * وقول جبرائيل للنبى عليهما السلام فى حديث الامامة ما بين هذين وقت لك ولامتك * وقول النبى صلى الله عليه وسلم * ان للصلوة اولا واخرا * اى لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت ويدل على ان جميعها وقت الاداء الواجب وليس المراد تطبيق فعل الصلوة على اول الوقت وآخره ولا فعلها فى كل جزء بالاجماع فلم يبق الا انه اريد به ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف مخيرا فى ايقاعه فى اى جزء اراد ضرورة امتناع قسم آخر فثبت ان التوسع ثابت شرعا * وليس بممتنع عقلا ايضا كما زعموا فان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب فى بياض النهار اما فى اوله او فى وسطه او فى آخره كيف ما اردت فمهما فعلت فقد امتثلت ايجابى كان صحيحا ولا يخلو اما ان يقال ما اوجب شيئا اصلا او اوجب مضيقا وهما محالان فلا يبقى الا ان يقال اوجب موسعا * وكذا الاجماع منعقد على ان الواجب انما يتأدى بنية الظهر ولا يتأدى بنية النفل و بمطلق النية ولو كان نفلا كما زعم بعض العراقيين لتأدى بنية النفل ولو كان موقوفا كما زعم الباقون منهم لتأدى بمطلق النية ولاستوت فيه نية النفل والفرض * وقولهم قد وجد فى المؤدى فى اول الوقت حد النفل لانه لا عقاب على تركه فاسد لانا لا نسلم ان ذلك ترك بل هو تأخير ثبت باذن الشرع وكذا الاجماع منعقد على وجوب الصلوة على من ادرك او اسلم او طهر فى وسط الوقت او فى آخره ولو كان الوجوب متعلقا باول الوقت كما قاله البعض لما وجبت الصلوة عليهم بعد فوات اول الوقت فى حال الصبى والكفر والحيض كما لو فات جميع الوقت فى هذه الاحوال * وذكر الغزالى رحمه الله ان الاقسام فى الفعل ثلاثة فعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب وفعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو الندب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت وهذا قسم ثالث فيفتقر الى عبارة ثالثة وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب فاولى الالقاب به

الواجب الموسع او الندب الذى لا يسع تركه وقد وجدنا الشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض فى ابتداء وقت الصلوة وعلى انه يثاب على فعله ثواب الفرض لا ثواب الندب فاذاً الاقسام الثلاثة لا ينكرها العقل والنزاع يرجع الى اللفظ واللفظ الذى ذكرناه اولى * واما الفصل الثانى فنقول وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب عندنا خلافا للشافعى رحمه الله فى العبادات البدنية * وفائدة الاختلاف تظهر فى المرأة اذا حاضت فى آخر الوقت لا يلزمها قضاء تلك الصلوة عندنا لان وجوب الاداء لم يوجد وعنده ان ادركت من اول الوقت مقدار ما تصلى فيه ثم حاضت يلزمها قضاؤها قولا واحداً لتحقق وجوب الاداء * وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه مختلفون فى وجوب القضاء والظاهر من مذهبه ان استقرار الوجوب بامكان الاداء بعد وجود الوقت * وجه قوله ان الواجب فى البدنيات ليس الا الفعل لان الصلوة اسم لحركات وسكنات معلومة وهى فعل وكذا الصوم اسم للامساك عن المفطرات وهو فعل وليس معنى الاداء الا الفعل ولما لم يكن بين الفعل والاداء واسطة كان وجوب الصلوة ووجوب الاداء عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود فلا معنى للفصل بين الوجوب ووجوب الاداء فيها بخلاف الحقوق المالية لان الواجب قبل الاداء مال معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما فى حقوق العباد * ونظيرهما الشراء مع الاستيجار فان بشراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم وبالاستيجار لا يثبت الملك فى المنفعة قبل الاستيفاء لانها لا تبقى وقتين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فانما تصير معقوداً عليها مملوكا بالعقد عند الاستيفاء فكذلك فى حقوق الله تعالى يفصل بين المالى والبدنى من هذا الوجه * ووجه ما ذهبنا اليه ان الوجوب حكم ايجاب الله تعالى علينا بسببه والواجب اسم لما لزمه بالايجاب والاداء فعل العبد الذى يسقط الواجب عنه وهو بمنزلة رجل استأجر خياطا ليخيط له هذا الثوب قميصا بدرهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالعقد والاداء الخياطة نفسها وبها يقع تسليم ما لزمه بالعقد فكان الفعل المسمى واجبا فى الذمة غير الموجود مؤدى حالا بالقميص * واعتبر بالنائم والمغمى عليه فان هناك اصل الوجوب ثابت لما ذكرنا من وجوب القضاء بعد الانتباه والافاقة ووجوب الاداء غير ثابت لزوال الخطاب عنه كما مر تحقيقه وهذا يدلك على المغايرة بين الامرين وان كان التمييز يتعذر بينهما بالعبارة * ولا يقال ذلك ابتداء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه والافاقة بخطاب جديد لان شرائط القضاء تراعى فيه كالنية وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء فى نفسه كالمؤدى فى الوقت لولا النوم والاغماء * والذى يحقق هذا ان الوقت لو مضى على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لما وجب القضاء بان كان كافرا او صبيا فى الوقت ثم حدثت الاهلية بالاسلام والبلوغ وحيث وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل ان الامر على ما بينا * وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت فى حق المسافر والمريض حتى لو صام المسافر عن الواجب صح بالاجماع ووجوب الاداء متراخ الى حال الاقامة والصحة

حتى لو مات قبل الاقامة او الصحة لقى الله تعالى ولا شئ عليه * كذا فى طريقة الشيخ ابى المعين رحمه الله * وسيأتى بيان فساد فرقه فى موضعه ان شاء الله عزوجل * ثم اعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذه الطريقة فقال ماذكرنا طريقة بعض مشايخنا وهى واهية بمرة بل هى فاسدة لان اداء الصوم هو عين الصوم لا غيره فان الصوم فعل العبد ولا فعل له الا الاداء وهذا شئ لا حاجة الى اثباته بالدليل لثبوت صحته فى البداية * قال ثم نقول الصوم ماهو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى ام غيره فان قال غيره بان بهته ومكابرته لكل منصف وان قال هو الامساك فنقول الامساك فعلك ام هو معنى وراء فعلك فان قال هو معنى وراء فعلى فيقال ايوجد بفعلك ام بغير فعلك فان قال يوجد بغير فعلى فقد جعل الصوم مما يوجد بلا فعل العبد واختياره وذا فاسد وان قال يوجد بفعلى فيقال له باى فعل يوجد وماذلك الفعل الذى يوجد به الامساك الذى هو صوم ولا سبيل له الى بيان ذلك * ثم يقال له ما الفرق بينك وبين قول القائل الضرب ليس بفعل للرجل ولكنه يوجد بفعله وكذا الجلوس والقيام والاكل والشرب وفى ارتكاب هذا خروج عن المعارف وجحد للضرورات * وان قال الامساك فعلى فنقول اذا حصل منك الامساك فقد حصل منك الفعل فالاداء فعل آخر هو فان قال نعم فاذا صار الصائم فاعلا بفعلين احدهما الامساك والآخر اداء الامساك وكذا كل فاعل فعل فعلا كالآكل والشارب والقائم والقاعد كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة * ثم هذا الكلام بناء على مذهب لابى الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست بحركات ولا سكون وهى معان تقارن الحركات والسكون حكى المذهب عنه ابو القاسم الكعبى وهو مذهب لم يقدر ابو الهذيل تصويره فضلا عن تحقيقه وهو كقوله ان الكون معنى وراء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق واراد تصويره فلم يقدر عليه فكذا ما نحن فيه فكان القول بجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء مبنيا على هذا المذهب فان الاداء هو حركات وسكنات والصوم والصلوة والحج معان وراءها فيجب تلك المعانى وتشتغل الذمة بها ثم تحصل عند وجود الحركات والسكنات او بها فكان التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا لها فتحصل هى بها او معها ثم مع هذا هذه العبادات عنده افعال للعبد فكذا عند هذا القائل هذه العبادات افعال للعبد وهى معان وراء الاداء الذى هو من جنس الحركة والسكون فيجب بالاسباب ثم بالامر يجب الحركات والسكون التى بها او معها تحصل هذه العبادات الواجبة فكانت الحركات والسكون التى هى اغيارها وهى من قرائنها اداء لها لحصولها بحصول الحركات والسكون * فاما من يقول ان هذه العبادات هى هذه الحركات والسكون وهى بنفسها اداء فلا يمكنه ان يجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء لان المراد بوجوب الاصل وجوب هذه الافعال وهى بانفسها اداء فلا يتصور ان لا يكون الاداء واجبا لان القول بعدم وجوب فعل مامع وجوبه مناقضة ظاهرة وذا لا يقوله من له لب * قال وقولهم ان من استأجر خياطا ليخيط له هذا الثوب الى آخره كلام فاسد لان المعقود عليه هناك ما يحل بالثوب من آثار الخياطة التى هى فعله

وهو ما يحصل فى الثوب من التركب على صور مخصوصة فاما الفعل فليس بمعقود عليه بل هو ذريعة يتوصل بها الى المعقود عليه و يمكن بها التسليم للمعقود عليه وهو الواجب بالعقد وتسليمه غيره فان التسليم وهو الفعل قائم بالخياط والمعقود عليه ما يصير مسلما بفعله فى الثوب وهو حصول صفة التركب على هيئة مخصوصة ولا شك ان ما يحصل بالفعل هو غير الفعل * تحققه ان الخياطة فعل الخياط والمعقود عليه وهو التركب الحاصل فى الثوب ليس بفعل له حقيقة لاستحالة فعل العبد فيما وراء حيزه بل هو فعل الله تعالى ولكنه يضاف الى العبد حكما لاجراء الله تعالى العادة بتخليقه تلك الصفة فى الثوب عند مباشرة الخياطة فاما فيما نحن فيه فبخلافه لما بينا ان اداء الصوم ليس بغير للصوم والصوم فعل العبد والعبد هو الصائم كما انه هو المؤدى فاما التركب الحاصل فى الثوب فليس بفعل له فانه ليس بمتركب بل المتركب هو الثوب ولو كانت صفة التركب فعلا له لكان هو المتركب فدل ان بين الامرين تفاوتا عظيما * على ان من ساعده ان المعقود عليه الخياطة يقول هى الواجبة بنفسها واداؤها نفسها لا غيرها ووجوبها بالعقد وجوب ادائها لا غير بدلالة ما بينا ان اداء الفعل نفسه لا غير * وقولهم ان فى حق النائم والمغمى عليه اصل الوجوب ثابت ووجوب الاداء منتف غير صحيح لما بينا ان الاداء هو نفس الصوم او الصلوة والقول بوجوب الشئ مع انتفاء وجوبه محال فاذا لا نسلم وجوب اصل الصوم والصلوة عليه بل الوجوب عليه عند زوال الاغماء بخطاب مبتداء * من قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر * الاية والمغمى عليه مريض * ومن قوله عليه السلام * من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * والاغماء مثل النوم * قولهم هذا يسمى قضاء ولو كان ابتداء فرض لزمه لكان اداء قلنا لا فرق بين الاداء والقضاء بل هما لفظان متواليان على معنى واحد يقال قضيت الدين واديته وقضيت الصلوة واديتها على ان المغايرة بينهما تثبت باصطلاح الفقهاء دون اقتضاء اللغة * قولهم يراعى فيه شرائط القضاء قلنا عند الخصم لا فرق بين الاداء والقضاء فى حق النية لا فى الصوم ولا فى الصلوة وانما يحتاج الى ان ينوى صوما وجب عليه عند زوال العذر ولولا العذر وجب فى الوقت المعين له شرعا وبهذا لا يتبين ان الصوم او الصلوة كانا يجبان فى حالة سقط عن الانسان اداؤهما * وقولهم لو مضى الوقت على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لما وجب عليه القضاء الى آخره فاسد ايضا لانا بينا بالدليل ان هذا محال والاشتغال باثبات المستحيل بما يتخايل انه دليل ضرب من السفه * على ان الشرع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو مغمى عليه او نائم بعد زوال العذر ما كان يوجبه فى الوقت لولا العذر وفى باب الصبا والكفر ما فعل هكذا والامر لصاحب الشرع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد * قال ولا نقول بتحقق وجوب اصل الصوم فى حق المسافر والمريض وتأخر وجوب الاداء لما بينا انه محال بل نقول ان هناك اوجب الله تعالى الصوم على العبد معلقا باختياره الوقت تخفيفا منه على عباده ومرحمة عليهم فان اختيار الاداء فى الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخر الى حالتى الصحة والاقامة لم يكن الصوم واجبا عليه بل كان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى

انه لولم يدرك عدة من ايام اخر بان مات من مرضه او في سفره يلقى الله تعالى ولا شئ عليه ولو ادرك بعض الايام دون البعض وجب عليه بقدر ما ادرك فاما ان يقول بوجوب الاصل دون وجوب الاداء فكلا * وهذا كله بخلاف الزكوة وسائر الواجبات المالية فان هناك الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب عند تحقق الاسباب الاموال في ذمم الصبيان وجعل ذلك شرطا كما لو وضع عند الصبي مال معين فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال وتفريغها عنه كما لو وضع في بيت الصبي مال وهذا لا يمكن تصوره في الافعال * هذا كلامه اوردته بلفظه وحاصله منع المغايرة بين الوجوب ووجوب الاداء ودعوى استحالتها في الواجب البدني * والجواب ان الامر ليس على ما زعم فانا وان سلمنا ان الصوم او الصلوة هو الفعل واداء الصوم هو الفعل ايضا لكنا لا نسلم انهما واحد * وبيانه ان لكل شئ من الاجسام والاعراض وجودا في الذهن ويدرك ذلك بالعقل ويسمى ماهية ووجودا في الخارج ويدرك ذلك بالحس فنفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن وجوب اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك ان اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود في الذهن وان كان مطابقا له ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل هو باق على حاله * والبدني كالمالي بلا فرق فان اصل الوجوب في المال عبارة عن لزوم مال متصور في الذمة ولزوم الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقام ذلك المال الواجب في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فثبت بما ذكرنا ان المغايرة بينهما ثابتة من غير استحالة والله اعلم قوله (ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد) اى لم يشرع في الاداء * انتقلت السببية الى الجزء الثاني * ثم كذلك تنتقل اى ما انتقل من السببية الى الثاني ينتقل الى اخر اجزاء الوقت جزأ فجزأ * بل انتقالها الى الثاني لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء منه والباقي ظرف وشرط كان الجزء القائم اولى بالسببية من الجزء الفائت فيجعل القائم خلفا عن الفائت في كونه سببا الى ان يبلغ اخر الوقت فيصير ذلك الجزء هو السبب عينا لكن على تقدير الشرع فيه فاذا لم يشرع فيه حتى خرج الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت كذا في شرح التقويم للمصنف رحمه الله * ولا يقال لا ضرورة في نقل السببية وجعل القائم خلفا عن الفائت اذ الفوات لا يمنع من تقرر السببية كما اذا فات الوقت * لانا نقول دل على ذلك تغير الاحكام في السفر والاقامة والحيض والطهر ونحوها بعد الجزء الاول فان السببية لو تقررت عليه لما تغيرت الاحكام بهذه العوارض بعد انقضائه كما لا تتغير بها بعد انقضاء الوقت * وانما لم يمنع تقرر السببية فوات الوقت لعدم ما يعارضه بعده واما ههنا فالجزء الثاني يعارض الاول وهو موجود بعد فوات الاول فكان اولى بالسببية قوله (لما ذكرنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء) يعني كما كان

ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم كذلك ينتقل لما قلنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء وكان ما يلي الاداء به اولى لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة الى الاقل لم يجز تقريره على ما يسبق قبل الاداء لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل بلا دليل

(ضرورة)

ضرورة كون السبب متقدما على وقت الاداء اى على الزمان الذى يقع فيه الاداء اوجبت انتقال السببية من الكل الى الجزء فكذلك توجب انتقالها الى الثانى و الثالث لان السبب انما يكون متقدما بصفة الاتصال بالمسبب لا بصفة الانفصال اذ الانفصال بعارض و صفة الاتصال لا تثبت الا بالانتقال الى مابعد الجزء الاول فكان هذا الانتقال من ضرورات التقدم ايضا كالانتقال الاول قوله (وكان مايلى الاداء به اولى) كانه جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال لانسلم تحقق الضرورة فى الانتقال الى مابعد الجزء الاول لانه امكن ان يجعل جميع ماتقدم على الاداء من اجزاء الوقت سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالمسبب فقال مايلى الاداء به اولى اى الجزء المتصل بالاداء بنفسه اولى بالسببية من جميع الاجزاء المتقدمة لانه لما وجب نقل السببية عن كل الوقت الى الجزء الادنى لماذكرنا من الدليل * لم يجز تقديره اى لم يجز اثبات معنى السببية لجميع الاجزاء المتقدمة على الاداء * لان ذلك يؤدى الى التخطى اى التجاوز * عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلادليل * يوجب ذلك لان الدليل انما دل على ان الكل سبب او الجزء الادنى سبب فاثبات السببية لما وراء الكل و الادنى يكون اثباتا بلادليل و اذا كان كذلك كانت الضرورة فى الانتقال الى الثانى و الثالث باقية (فان قيل لاضرورة فى الانتقال الى مابعد الجزء الاول لان حكم السبب الوجوب فى الذمة لا حقيقة الاداء و قد ثبت الوجوب بالجزء الاول متصلا به فلا حاجة الى انتقال السببية عنه (قلنا) الامر كذلك الا ان الاداء لما كان بناء على ذلك السبب لانه اداء ذلك الواجب كان من نتيجة ذلك السبب ايضا فيجب ان يكون متصلا به و كذلك الحكم فى البيع ايضا الا ان البيع باق حكما الى زمان الاداء شرعا اذ العقود الشرعية موصوفة بالبقاء على ماعرف فيثبت الاتصال بينه و بين الاداء الذى هو حكمه فاما الجزء الاول ههنا فقد انقضى حقيقة وكذا حكما لانه لا ضرورة فى ابقائه حكما لان امثاله التى تصلح للسببية توجد بعده فلا يثبت الاتصال فلهذا دعت الضرورة الى الانتقال * وذكر فى بعض الشروح ان معنى قوله وكان مايلى الاداء به اولى ان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من الجزء الاول لان الجزء المتصل بالاداء لما صلح للسببية لا يجوز الغاؤه و جعل ماقبله سببا لان ذلك يؤدى الى التخطى عن القليل وهو الجزء المتصل بلادليل و ذلك لا يجوز كمن سبقه الحدث فى الصلوة فانصرف و استقبله نهر و وراءه نهر آخر فترك الاقرب و مشى الى ابعد لا يجوز و تفسد صلوته لانه اشتغال بما لا يعنيه فكذلك هذا (قلت هذا معنى حسن و يشير اليه قوله ولم يجز تقريره على ماسبق ولكن قوله يؤدى الى التخطى عن القليل لا ينقاد له و لو كان المعنى ماذكر لوجب ان يقال يؤدى الى التخطى عن القريب الى البعيد بلادليل * وقوله بلادليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء فى الوقت فانه و ان كان تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل * وحاصل ماذكرنا ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية و اتصال المقصود

به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزم التخطى عن القليل بلا دليل وهو فاسد ايضا فتعين الانتقال* وقد استدلوا عليه بدلالة الاجماع ايضا فان الاهلية لو حدثت فى اثناء الوقت بان اسلم الكافر او طهرت الحائض او افاق المجنون بعد انقضاء الجزء الاول لزمت عليهم الصلوة بالاجماع فلو استقرت السببية على الجزء الاول ولم ينتقل جزأ فجزأ لما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت الاهلية بعد خروج الوقت وكذلك اداء العصر وقت الاحمرار جائز نصا واجماعا ولولا الانتقال لم يجز كما اذا قضى عصر الامس فى هذه الحالة فهذه الضرورة دعتهم الى القول بالانتقال قوله (واذا انتهى الى اخر الوقت) اعلم ان خيار تأخير الاداء يثبت الى ان يتضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه يأثم فاما انتقال السببية فكذلك يثبت الى تضيق الوقت ايضا عند زفر رحمه الله لانه مبنى على ثبوت الخيار عنده ولم يبق ذلك وعندنا الانتقال ثابت الى آخر جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان المعدوم لا يعارض الموجود وانما لا يسعه التأخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت* واذا عرفت هذا فاعلم ان آخر الوقت فى قوله واذا انتهى اى الانتقال الى اخر الوقت ان حمل على وقت التضيق بدليل قوله حتى تعين الاداء لازما كان موافقا لمذهب زفر لان استقرار السببية عند التضيق مذهبه وان حمل الجزء الاخير كما هو حقيقته لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لازما فائدة لانه ثابت قبل ذلك * الا ان يقال المراد من استقرار السببية استقرارها فى حق وجوب الاداء لا فى عدم جواز الانتقال وهو بعيد لان سوق الكلام لا يدل عليه* او يقال المراد من تعين الاداء تقرر الواجب يعنى واذا انتهى الانتقال الى آخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا يحتمل السقوط استقرت السببية على ذلك الجزء ان اتصل الشروع به ولا ينتقل الى غيره اذ لم يبق بعده شئ يحتمل الانتقال اليه ولهذا يعتبر حال المكلف عند ذلك الجزء فى الحيض والطهر والصبا والبلوغ والكفر والاسلام على ما عرف وان لم يتصل به الشروع فينتقل السببية الى كل الوقت كما سيأتى بيانه * فصار الحاصل انه يتعين للسببية الجزء المتصل بالاداء فان اتصل بالجزء الاول كان هو السبب والا فينتقل الى الثانى والثالث لان فى المجاوزة عن الجزء الذى يتصل به الاداء فى جعله سببا لا ضرورة وليس بين الادنى والكل مقدار يمكن الرجوع اليه كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله (فان كان ذلك الجزء صحيحا) بيان استقرار السببية واعتبار صفة ذلك الجزء فانه ان كان صحيحا كان الواجب كاملا كما فى الفجر وان كان فاسدا اى ناقصا كان الواجب ناقصا* فاذا غربت الشمس فى خلال العصر لا يفسد العصر لانه وجب ناقصا لنقصان فى سببه وبالغروب ينتفى النقصان فيتأدى كاملا* ولو طلعت فى خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعى رحمه الله لا تفسد اعتبارا بالغروب واستدلالا بقوله عليه السلام* من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر* رواه ابوهريرة رضى الله عنه* والفرق بينهما عندنا ان الطلوع بظهور حاجب الشمس وبه لا ينتفى الكراهة بل يتحقق فكان مفسدا للفرض والغروب بآخره وبه ينتفى الكراهة فلم يكن مفسدا للعصر

واذا انتهى الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لازما استقرت السببية لما يلى الشروع فى الاداء فان كان ذلك الجزء صحيحا كما فى الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا انتقص الواجب كالعصر يستأنف فى وقت الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم يتغير فلم يفسد ولا يلزم اذا ابتدأ العصر فى اول الوقت ثم مده الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها فانه نص محمد انه لا يفسد وقد كان الوجوب مضافا الى سبب صحيح

﴿ وتأويل ﴾

وتأويل الحديث انه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت قل او كثر كذا في المبسوط ولكن يأبى هذا التأويل ماروى فى رواية اخرى عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال * اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته * والتأويل الصحيح ماذكره ابو جعفر الطحاوى رحمه الله فى شرح الآثار ان هذا الحديث كان قبل نهيه عليه السلام عن الصلوة فى الاوقات المكروهة * ولا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهى عن الصلوة بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ هذا الحديث * لانا نقول بل هو نهى عن الفرائض والنوافل فان قضاء الفوائت فيها لا يجوز الا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما فاتته صلوة الصبح غداة ليلة التعريس انتظر فى قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ماروا ه نسخ به * وعن ابى يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه استحسن هذا ليكون مؤديا بعض الصلوة فى الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة فى الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا فى المبسوط * وقوله بطل الفرض اشارة الى نفى ماروى عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل ببطلان الجهة على ماعرف فى شرح الجامع الصغير للمصنف قوله (جعل الوقت متسعا) الشارع جعل جميع الوقت محلا لاداء فرض الوقت واثبت له ولاية شغل الكل بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه فى جميع الاوقات الا ان الله تعالى جعل للعبد ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولهذا جعلنا الوقت فى حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجته الى شغل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة ههنا الا بان يقع بعض الاداء فى الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز عنه سقط اعتباره لانه حصل حكما لا قصدا فانه بناء على الاول كما قال محمد فى النوادر ان من شرع فى الخامسة بعدما قعد قدر التشهد فى صلوة العصر فانه يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كانت بناء على الاول وقد حصل حكما لا قصدا لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهة كذا هذا كذا ذكره ابو اليسر رحمه الله * وذكر القاضى الامام علاء الدين المعروف بالغنى فى مختلفاته ان السبب انما هو الجزء القائم من الوقت لا جملة الوقت ونعنى بالجزء القائم انه لو اخر ينتقل السببية جزأ فجزأ الى اخر الوقت وعلى هذا الحرف يخرج الفرق بين صلوة الفجر والعصر فان الفجر يفسد بطلوع الشمس فى خلاله والعصر لا يفسد بالغروب * ثم قال وظن كثير من فقهائنا انا نعنى بالجزء القائم الجزء الذى هو قبيل الشروع وليس كذلك فانه لو شرع فى العصر فى الوقت المستحب وطول القرأة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب مضافا الى الجزء الذى هو قبيل الشروع لكان لا يجوز لان السبب كامل بل نقول بعد الشروع

ووجهه ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فاذا شغله بالاداء جاز وان اتصل به الفساد لان ما اتصل من الفساد بالبناء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر وقدورى هشام عن محمد رحمه الله فيمن قام الى الخامسة فى العصر انه يستحب له الاتمام لانه من غير قصده ثبت فاذا اتصل به الفساد صار فى الحكم عفوا فصار بمنزلة المؤدى فى وقت الصحة بخلاف حالة الابتداء لانه بقصده ثبت الفساد اذ الاحتراز عنه ممكن بان يختار وقتا لا فساد فيه

كل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه الا ان يخرج الوقت فيتقرر السببية على الجزء الاخير ان كان شرع فيها في آخر الوقت قوله (واما اذا خلا الوقت يجوز ان يكون) جواب سؤال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير لزم ان يجوز الاداء في الاوقات الناقصة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فاتت عن وقتها ينبغي ان يجوز قضاؤها في الاوقات المكروهة فاجاب بما ذكر * ويجوز ان يكون ابتداء بيان النوع الرابع من القسم الاول وهو ان الوجوب يضاف الى كل الوقت اذا فات الاداء في الوقت لانا انما جعلنا جزأ من الوقت سببا ضرورة وقوع الاداء في الوقت لان الوقت بعينه شرط الاداء وذلك سبب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا جزأ منه سببا والباقي ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جعله ظرفا متحققة فاذا لم يجعله ظرفا بان لم يؤد في الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا بكماله لان الاضافة وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على وفقه فلا يصح اداؤه في وقت ناقص كما في الفجر وقت الطلوع * ولا يقال لو كان الوجوب مضافا الى الكل بعد الفوات لزم ان لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون آثما بترك الاداء * لانا نقول انما ينتقل السببية الى الكل بعد اليأس عن الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت * ولانه لما كان مأمورا باداء الصلوة في الوقت ومن ضرورته جعل بعض الوقت سببا في حقه فكان له القدرة على ان يقرر بعض الوقت للسببية بان يصل الاداء به يأثم بتركه وتقصيره (فان قيل) لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا ضرورة فينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله (قلنا) السبب كامل من وجه ناقص من وجه والواجب يكون كذلك فلا يتأدى في الوقت الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضي المغني * الا انه يقتضي انه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغير ليس بوقت لقضاء شئ من الصلوة كذا ذكر القاضي الامام فخر الدين رحمه الله في الجامع الصغير * والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضي الوقت صار دينا في ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما يتأدى بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء لانه يمنع صيرورته دينا في الذمة * وحقيقة المعنى فيه ان النقصان في هذا الوقت انما يمكن باعتبار الفعل لا باعتبار ذاته اذ هو وقت كسائر الاوقات لكن في الاشتغال بالصلوة في هذا الوقت تشبه بعبادة اهل الكفر وتعظيمهم ما يعتقدونه آلهة في هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الايجاب في الذمة الا ان النقصان الذي ذكرنا كان متحملا في الوقت للامر بالاداء فاذا مضى لم يبق متحملا لان الواجب تحقق في الذمة كاملا فلا يتأدى بصفة النقصان * وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ

واما اذا خلا الوقت عن الاداء اصلا فقد ذهب الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء وهو ما ذكرنا من شغل الاداء فانتقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا فاذا فاتت العصر اصلا اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد فوجبت بصفة الكمال فلم يجز اداؤها بصفة النقصان ولا يلزم اذا اسلم الكافر في آخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني وقد نسي ثم تذكر فاراد ان يؤديها عند احمرار الشمس

لان هذا لايروى ومن حكم هذا القسم ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد

لم يقبل التعين بتعيينه قصدا ونصا وانما يتعين ضرورة تعين الاداء وهذا لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه وليس الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار اثبات ولاية التعيين قصدا ينزع الى الشركة فى وضع المشروعات وانما الى العبد ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكما ونظير هذا الكفارة الواجبة فى الايمان ان الحانث فيها بالخيار ان شاء اطعم عشرة مساكين وان شاء كساهم وان شاء حرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك قصدا لم يصح وانما يصح ضرورة فعله لما قلنا ومن حكمه ان التأخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شرط الاداء ومن حكم كونه ظرفا للواجب انه لاينفي غيره لانه

الصبي او طهرت الحائض فى اخر وقت العصر ثم قضوها فى اليوم الثانى فى ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا فى ذمته بصفة الكمال فلا يتأدى ناقصا كذا قال شمس الائمة رحمه الله تعالى * ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا كان مقيما فى اول الوقت ثم سافر فى اخره وفاتته الصلوة حيث يجب عليه صلوة السفر مع ان الوجوب مضاف الى كل الوقت * لانا نقول النقصان من الاربع الى الركعتين لم يثبت من قبل السبب بل يثبت من قبل حال المصلى فلا يتفاوت بان يضاف الى الجزء او الى الكل بخلاف وقت العصر فان النقصان فيه من قبل السبب فيتفاوت باضافته الى الوقت الناقص والكامل * ولان الرخصة باعتبار السفر وبعد خروج الوقت السفر باق فبمضى الوقت لا ينقلب فرضه اربعا بخلاف ما نحن فيه فان النقصان باعتبار الوقت ولم يبق فيعود الى الكمال قوله (لان هذا لايروى) اى عن السلف كابى حنيفة وابى يوسف ومحمد رحمهم الله فيحتمل ان يجوز قال ابو اليسر فى هذا المقام لانسلم فانه لايجوز بل يجوز بانه لارواية لهذا * ومن المشايخ من قال لايجوز لان الفوات عن الوقت يوجب القضاء مطلقا عن الوقت فلا يجوز فى وقت ناقص بخلاف الاداء كما قالوا فى قضاء اعتكاف رمضان اذا صامه ولم يعتكف لايجوز فى الرمضان الثانى وان كان الاداء جائزا فى الرمضان الاول قوله (لما لم يكن متعينا) يعنى لكون الوقت متسعا وكون العبد مختارا فى الاداء * والواو فى قوله والاختيار للحال * والضمير فى فيه راجع الى الاداء او الى التعيين الذى دل عليه الكلام * قصدا اى بالقلب بان نوى ان يكون هذا الجزء سببا * ونصا اى بالقول بان يقول عينت هذا الجزء للسببية لا يتعين ويجوز الاداء بعده * وهذا اى عدم قبوله التعيين قصدا ونصا * وليس الى العبد ولاية تعيين الاسباب والشروط اى من غير تفويض اليه وههنا كذلك * ينزع الى الشركة اى يقضى ويذهب اليها يقال فلان نزع الى ابيه فى الشبه اى ذهب * والتعيين نوع تصرف لانه تقييد للمطلق وهو نسخ لاطلاقه * ثم يتعين به المشروع اى بارتفاقه تعين ما هو متعلق به قوله (وانما للعبد ان يرتفق) يعنى ليس له الاختيار المطلق لان ذلك لله تعالى يفعل ما يشاء ويختار فلو ثبت التعيين بالقول كان اختيارا مطلقا فانه خال عن الرفق والنفع وانما جعل الى العبد اختيار ما فيه رفق ولا رفق له فى اختيار جزء من الجملة قولا بل فيه نوع ضرر لانه ربما لا يمكنه الاداء فيه فيفوته الاداء اصلا مع بقاء الوقت وانما اليه التعيين باداء الصلوة وفيه فائدة بان يختار الاداء فى الجزء الذى تيسر عليه الاداء كذا فى اصول الفقه للمصنف رحمه الله قوله (ان لاينفى غيره) اى لا يمنع صحة صلوة اخرى لان الوقت لما لم يكن معيارا لايصير مستغرقا بالواجب فلا ينفى مشروعية سائر انواع الصلوة وهذا لان الصلوة اسم لافعال معلومة من القيام والركوع والسجود والقعدة وهذه الافعال وجبت فى الذمة والاداء يحصل بمنافع بدنه فكان الوقت خلفا عنها فبقى غيرها مشروعا فيه والمنافع مملوكة له يصرفها الى اى نوع شاء كالرجل عليه ديون وله مال لاينفى وجوب دين اخر ولا اقتضاء دين آخر عن ذلك

مشروع افعالا معلومة فى ذمة من عليه فبقى الوقت خاليا وبقيت منافعه على حقه فلم ينتف غيرها من الصلوات

ومن حكمه ان النية شرط ليصير ماله مصروفا الى ماعليه ومن ﴿٢٣٠﴾ حكمه ان تعيين النية شرط لان المشروع لما تعدد لم يصر مذكورا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف ومن حكمه انه لما لزمه التعيين لما قلنا يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد واما النوع الثانى من الموقتة فما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان وانما قلنا انه معيار له لانه قدر وعرف به وسبب له وذلك لشهود جزء من الشهر لما نذكر فى باب السبب ان شاء الله ومن حكمه ان غيره صار منفيا لان الشرع لما اوجب شغل المعيار به وهو واحد فاذا ثبت له وصف انتفى غيره كالمكيل والموزون فى معياره فانتفى غيره لكونه غير مشروع قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ولما لم يبق غيره مشروعا لم يجز اداء الواجب فيه من المسافر لان شرع الصوم فيه عام الاترى ان صوم المسافر عن الفرض يجزيه فيثبت انه مشروع فى حقه الا انه

المال كذا هذا * وكذلك من اجر نفسه لخياطة الثوب ملك ان يخيط ثوبا اخر لان الواجب فعل الخياطة وذلك لا ينافى فعلا آخر كذا هنا قوله (النية شرط ليصير ماله مصروفا الى ماعليه) اى ليصير المنافع التى هى مملوكة له صالحة لاداء الفرض وغيره مصروفة الى ماعليه * ولا يقال هذا تفسير القضاء لان القضاء صرف ماله من المشروع بعد فوات الوقت الى ماعليه وهذا صرف المنافع فى الوقت الى ماعليه * ثم لا بد من تعيين النية وهو ان تعين فرض الوقت لتعدد المشروع فى هذا الوقت* ولم يصر مذكورا بالاسم المطلق بان يقول نويت ان اصلى الاعند تعيين الوصف بان يقول بلسانه نويت ان اصلى فرض الظهر او بقصد بقلبه ذلك وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط ولا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهى لا تعارض الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لا تسقط بعارض دخول دار الحرب حتى لو دخل مسلمان دار الحرب وقتل احدهما صاحبه يجب الدية لان الاصل وهو العصمة لم يبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذى ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت الاترى ان التعدد باق فانه لو قضى فرضا آخر عند ضيق الوقت اوادى نفلا جاز ويجوز ان يكون المراد من العوارض النوم والاغماء ونحوهما اى لا يسقط هذا الشرط بان نام او اغمى عليه اونسى حتى ضاق الوقت لانها من العوارض * وكذلك لا يسقط بتقصير العباد بالطريق الاولى لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط الحق قوله (وانما قلنا انه معيار) اى الوقت معيار * لانه قدر اى لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بنقصانه كالمكيل بالكيل * وعرف به اى الصوم عرف بالوقت فقيل الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية باذن صاحب الشرع فاذا دخل الوقت وهو النهار فى تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدرا به وكان الوقت معيارا له ضرورة * ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيدا لقدر اى قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له* وسببا له عطف على معيار اى الوقت سبب للصوم كما يعرف فى موضعه * ومن حكمه اى حكم هذا النوع * شغل المعيار به اى بهذا الواجب الموقت به * وهو اى المعيار واحد والواو للحال فاذا ثبت له اى للمعيار وصف وهو كونه مشغولا بواجب يعنى المعيار واحد فاذا صار معيارا للفرض لا يسع فيه غيره مع قيام الفرض فيه فكان من ضرورة تعين الفرض انتفاء غيره لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد ولا يتصور فى هذا الوقت الا امساك واحد وهو لا يفضل عن المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه ولا يتصور الاداء شرعا كذا قاله شمس الائمة رحمه الله * وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر اذا نوى واجبا اخر فى رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض رمضان لان شرع الصوم عام فى حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق فى حق المسافر كما تحقق فى حق المقيم ولهذا لو صام عن فرض الوقت يجزيه وقد بينا ان شرعه ينفى شرعية

(الغير)

الغير فثبت ان غير فرض الوقت لم يبق مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو و المقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال * و قوله رخص له ان يدعه بالفطر معناه ان الترخص مختص بالفطر دون غيره فلو جوزناله الصوم لا عن فرض الوقت صار مترخصا بما لم يجعل الشرع له ذلك فكان هذا نصب المشروع للشرع لا انقيادا للشرع كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم . فانعدم فعله اي اداؤه الواجب الاخر او التطوع * لعدم مانواه اي لعدمه في نفسه شرعا كالصوم في الليل * وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا نوى عن واجب اخر يقع عما نوى لان الوجوب و ان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشاق و معنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مؤاخذا بفرض الوقت و يكون مؤاخذا بذلك الواجب * ولما جازله الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى قوله (و لهذا صح اداؤه) و هذا عند جمهور الفقهاء و اكثر الصحابة رضي الله تعالى عنهم * و عند اصحاب الظواهر لا يجوز و هو مروي عن ابن عمر و ابي هريرة رضي الله تعالى عنهم لان الوجوب في حقه مضاف الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حقه كالشهر في حق المقيم فلا يجوز الاداء قبله وقال صلى الله عليه وسلم * الصائم في السفر كالمفطر في الحضر * و قال * ليس من البر الصيام في السفر * و تمسك الجمهور بقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * و هذا يعم المسافر و المقيم ثم قوله عز ذكره * و من كان مريضا او على سفر * لبيان الترخص بالفطر فينفي به وجوب الاداء لا جوازه * و في حديث انس رضي الله عنه قال سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصائم و منا المفطر لا يعيب البعض على البعض و الاخبار في هذا كثيرة * و تأويل حديثهم اذا كان يجهده الصوم حتى يخاف عليه الهلاك على ما روي انه عليه السلام مر برجل مغشي عليه فداجتمع عليه الناس وقد ظلل عليه فسئل عن حاله فقيل انه صائم فقال * ليس من البر الصيام في السفر * يعني لمن هذا حاله كذا في المبسوط قوله (بلا توقف) احتراز عن اداء الصلوة في اول الوقت على قول بعض مشايخنا العراقيين فانه موقوف على ما يظهر من حال المؤدي في اخر الوقت عندهم لان السبب هو الجزء الاخير عندهم * و احتراز عن اداء الزكوة في اول الحول فانه موقوف على كمال النصاب في اخر الحول حتى لو هلك النصاب كان له ان يسترد من الساعي ان كان قائما لان اصل السبب و ان وجد في اول الحول الا ان وصفه وهو النماء لم يوجد فلوجود اصل السبب قلنا بالجواز ولفوات وصفه قلنا بالتوقف وههنا السبب وهو شهود الشهر ثابت في حق الجميع بصفة الكمال فيصح الاداء بلا توقف كاداء الحج من الفقير لكمال سببه وهو البيت * و يجوز ان يكون معناه بلا تردد و شك قوله (و صار كونه ناسخا لغيره)

رخص له ان يدعه بالفطر و هذا لا يجعل غير الفرض مشروعا فانعدم فعله لعدم مانواه و كذلك على قولهما اذا نوى النفل او اطلق النية و كذلك المريض في هذا كله و قال ابو حنيفة رحمه الله الوجوب واقع على المسافر و لهذا صح اداؤه بلا توقف الا انه رخص له الترك قضاء لحقه و تخفيفا عليه فلما ساغ له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه ففيما يرجع الى مصالح دينه و هو قضاؤ ما عليه من الدين اولى و صار كونه ناسخا لغيره متعلقا باعراضه عن جهة الرخصة و تمسكه بالعزيمة

واذا لم يفعل بقى مشروعا فصح اداؤه ولان الاداء غير مطلوب منه فى سفره فصار هذا الوقت فى حق تسليم ما عليه بمنزلة شعبان فقبل سائر الصيامات والطريق الاول يوجب ان لا يصح النفل بل يقع عن الفرض والثانى يوجب ان يصح وفيه روايتان عنه واما اذا اطلق النية فالصحيح ان يقع عن رمضان لان الترخص والترك لا يتحقق بهذه العزيمة واما المريض فان الصحيح عندنا فيه ان يقع صومه بكل حال عن الفرض لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح

جواب عن قولهما ان شرع الصوم لما ثبت فى حقه لم يبق غيره مشروعا اى صار كون صوم رمضان ناسخا لغيره من الصيامات متعلقا باعراضه عن الرخصة وتمسكه بالعزيمة * فاذا لم يفعل اى لم يعرض عن الرخصة لما ذكرنا * بقى اى غير صوم الوقت مشروعا لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فصح اداؤه وهذا الطريق يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه وهو الاصح لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه النية اذ هو يتجشم للحال مرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت فى الثانى ولا فائدة فى النفل الا الثواب وهو فى فرض الوقت اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف * واذا لم يثبت الترخص بقى صوم الوقت مشروعا فيتأدى بنية النفل كما فى حق المقيم * وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يقع عما نوى لان انتفاء شرعية النفل ليس من حكم الوجوب واستحقاق الاداء بمنافعه فان ذلك موجود فى الواجب الموسع بل من حكم تعين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين فى حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير الى عدة من ايام اخر فلا ينتفى صحة اداء صوم اخر منه بهذا الامساك كذا ذكر الامام السرخسى وذكر القاضى الامام ابو زيد ان الله تعالى امر المسافر ابتداء بصوم العدة من غير شرط الترخص بالفطر فتأجل وجوب الصوم فى حقه بالاضافة كمن نذر ان يصوم رجب وهو فى غير رجب لا يجب الصوم عليه فى الحال فلم يبق فى حقه رمضان فرضا الان بحله ولما نوى صوما اخر ما عجله فبقى رمضان فى حقه كشعبان ما لم يعجل الفرض فيصح منه اداء النفل وغيره * تبين بهذا انه مترخص باداء النفل ايضا كما انه مترخص باداء فرض اخر وان ترخصه لا يبطل الا بصوم الوقت * واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التى لا يصح نية النفل لاشك انه يقع عن رمضان لان بنية النفل لما وقع عن صوم الوقت مع انها لا تحتمل الفرض فبالنية المطلقة التى تحتمله اولى ان يقع عنه * وعلى الرواية التى يقع بنية النفل عن النفل قيل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان لما صار فى حقه كشعبان حتى قيل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما فى الظهر المضيق * ولان المطلق يحتمل النفل والفرض، والوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل الذى هو ادنى اولى كما فى خارج رمضان والصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة وهى صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لانه انما يثبت بنية واجب اخر او بنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية لا يحتمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتأدى بمثل هذه النية فى غير رمضان ففيه اولى وليست بنية صريح النفل ايضا بل هى تحتمله كما يحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص التحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف الى صوم الوقت * وصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالفطر وما فى معناه من ترفيه يرجع اليه وعندهما هى متعلقة بالفطر لا غير قوله (اما المريض فالصحيح عندنا) الى اخره * احترز به عما روى ابو الحسن الكرخى رحمه الله ان الجواب فى المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهرزاده

(رحمه الله)

رحمه الله فقال واذا كان مريضا او مسافرا فصام رمضان بنية واجب اخر فعند ابى حنيفة يصير صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية انه يصير صائما عن رمضان وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يصير صائما عما نوى * وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضى الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الولوالجى والقاضى الامام ظهير الدين البخارى والشيخ الكبير ابى الفضل الكرمانى رحمهم الله فقد ذكر ابو الفضل فى الايضاح وكان مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما يتساويان قال وقد روى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله نصا انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع * وما ذكر ههنا اختيار المصنف وشمس الائمة ومن تابعهما * قلت وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض باجماع بين الفقهاء ولا يعبأ فيه بقول مخالفيهم وذلك لان المرض متنوع نوع منه ما يضربه الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الرأس والعين وغيرها ونوع منه ما لا يضربه الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر ترفيها فمن البعيد ان يثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع ضرر فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فتعلق الترخص بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف * ثم عندنا يثبت الترخص بخوف ازدياد المرض كما يثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد وجعه او حماه بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احد من اصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض ان تحمل زيادة المرض وصام عن واجب آخر لا شك انه يقع عما نوى عند ابى حنيفة اذ لا فرق بينه وبين المسافر بوجه فعلى هذا لا يستقيم الفرق الذى ذكره صاحب الكتاب الا بتأويل وهو ان المرض لما تنوع كما ذكرنا تعلق الترخص فى النوع الاول وهو الذى يضربه الصوم بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقى دفعا للحرج وتعلق فى النوع الثانى بحقيقة العجز لانه وان لم يضربه الصوم لكن لما آل امر المريض الى الضعف الذى عجز به عن الصوم لا بد من ان يثبت له الترخص دفعا للهلاك عن نفسه كما يثبت بالاكراه اذ معنى العجز انه لو صام لهلك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب اخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت * فظهر ان مراد الشيخ ابى الحسن من قوله الجواب فى المريض والمسافر سواء المريض الذى اضربه الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض * ومراد المصنف من قوله ان رخصته متعلقة بحقيقة العجز المريض الذى لم يضربه الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز * وقوله فان الصحيح عندنا كذا اراد به نفسه وانما قال هذا لان رواية الشيخ ابى الحسن ان الجواب فى المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة لو اجريت على ظاهرها وعمومها من غير تأويل لاوجبت تعميم الحكم فى حق كل مريض كعمومه فى حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ نظر الى عمومها الظاهرى واشار الى الفساد بقوله فان الصحيح عندنا كذا * يوضح ما ذكرنا ما قال شمس الائمة فى المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع صومه من رمضان لان اباحة الفطر له عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر *

فاما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر بقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخص فيتعدى حينئذ

بطريق التنبيه الى حاجته الدينية قال زفر رحمه الله ولماصار الوقت متعينا لهذا المشروع صارما

يتصور من الامساك فى هذا الوقت مستحقا على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بعد الحول وكاجير الوحد يستحق منافعه قلنا ليس التعيين باستحقاق لمنافع العبد لان ذلك لا يصلح قربة وانما القربة فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر بل الشرع لم يشرع فى هذا الوقت مما يتصور فيه الامساك قربة الا واحداً فانعدم غير الفرض الوقتى لعدم كونه مشروعا لا باستحقاق منافعه كما ينعدم فى الليل اصلا ولا استحقاق ثمه فاذا بقيت المنافع له لم يكن بد من التعيين ولم يوجد لان عدم العزيمة ليس بشئ بخلاف هبة النصاب لانه عبادة تصلح مجازا عن الصدقة استحسانا وقال الشافعى رحمه الله

ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخى رحمه الله ان الجواب فى المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة وهو سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض فهذا يدلك بادنى تأمل على صحة ماذكرنا والله اعلم قوله (بطريق التنبية) التنبيه الاعلام يعنى جواز الترخص بالفطر لحاجته الدنياوية تنبيه على جوازه باداء الصوم لحاجته الدينية بالطريق الاولى لانه اهم * فيتعدى الترخص او الحكم من الفطر الى الصوم الواجب للحاجة بالقياس او بالدلالة قوله (ولما صار متعينا) الى آخره الصحيح المقيم اذا امسك فى نهار رمضان ولم يحضره النية لم يكن صائما عندنا وقال زفر رحمه الله يخرج به عن عهدة الامر لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اى وصف وجد وقع عن جهة المأمور به كالامر برد المغصوب والودايع لما كان متعلقا بمحل بعينه فعلى اى وجه اوقع الفعل لا يقع الا عن الجهة المستحقة عليه * وكالامر باداء الزكوة لما تعلق بمحل عين وهو النصاب كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهة المستحقة حتى لو وهب النصاب من الفقير من غير نية يخرج عن العهدة وكما واستأجر انسانا ليخيط له ثوبا كان الفعل الواقع فيه من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء الواجب بالعقد * والفقه الجامع للكل انه لما اخذ تعلقا بمحل عين كان متعينا على اعتبار الوجود فاذا وجد وقع عنه وان كان دينا باعتبار ذاته على معنى انه يجب ايجاده * ولنا حرفان * احدهما ان الواجب فى الذمة امر العبد بتحصيله وايجاده فى وقت عين والايجاد بصورته ومعناه وصورته الامساك ومعناه كونه عبادة وهذا المعنى لا يحصل الا بالعزيمة ولم توجد فلا يقع عن الجهة المستحقة وان تعين له بخلاف هبة النصاب لان الاخراج تم بصورته ومعناه وكذا الفعل فى الاجارة تم بصورته ومعناه * والثانى وهو المذكور فى الكتاب ان منافعه مع تعين الوقت للفرض واستحقاق الصوم عليه بقيت على ملكه ونعنى بها الصلاحية التى يتمكن بها من اداء العبادة او غيرها وهو مأمور بان يؤدى بها ما هو مستحق عليه من العبادة وذلك باداء يكون منه عن اختيار فلا يتحقق ذلك بدون العزيمة لانه مالم يعزم لا يكون صارفا ماله الى ماهو مستحق عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة لان العدم ليس بشئ ولا يقال الامساك وجد منه اختيارا فلا حاجة الى النية لحصول الاختيار * لانا نقول انما شرطنا الاختيار فى صرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة ولا يحصل ذلك بدون النية وانما لا يمكنه صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لا لان المنافع مستحقة عليه كما لا يمكنه ذلك فى الليل وهذا بخلاف الاجير فان للمستحق منافعه ان كان اجيرا وحدا والوصف الذى يحدث فى الثوب ان كان اجيرا مشتركا فيه وذلك لا يتوقف على عزم يكون منه وبخلاف الزكوة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى وقد تحقق ذلك فالهبة صارت عبارة عن الصدقة فى حقه مجازا لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه كما ان الصدقة على الغنى صارت عبارة عن الهبة حتى ملك المتصدق الرجوع بدلالة فى المحل * قال شمس الائمة فى المبسوط وفى مسئلة هبة النصاب معنى القصد حصل

(باختيار)

باختيار المحل ومعنى القربة تحصل لحاجة المحل الا ترى ان من وهب لفقير شيئا لا يملك الرجوع فيه لحصول الثواب له * فالحاصل ان الخصم نظر الى الامساك فقال هو الواجب لا غير وجعل تأثير النية فى تحصيل الايقاع عن الجهة المستحقة ولا حاجة الى ذلك اذا تعلق بمحل عين ونحن جعلنا تأثيرها فى تحصيل معنى الامساك وهو كونه عبادة ووقفنا الحصول على وجود المعنى كما وقفنا على حصول الصورة او جعلنا تأثيرها فى تحقيق معنى الاختيار الذى هو شرط فى تحصيل العبادة ثم بعد حصول المعنى او حصول اداء العبادة عن اختيار اعرضنا عن تعيين النية كما نذكره مع الشافعى رحمه الله عليه * وكان ابو الحسن الكرخى رحمه الله ينكر هذا المذهب لزفر ويقول المذهب عنده ان صوم جميع الشهر يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك رحمه الله * وهذا الاختلاف الذى ذكرنا فى الصحيح المقيم فاما المريض او المسافر فلا خلاف انه لا يكون صائما مالم ينو * والفرق لزفر رحمه الله ان الاداء غير مستحق عليه فى هذا الوقت فلا يتعين الا بنيته بخلاف الصحيح المقيم وقلنا انما يشترط النية ليصير الفعل قربة وفى هذا المسافر والمقيم سواء كذا فى المبسوط * وقوله كصاحب النصاب اداء وهبة من الفقير بعد الحول انما يستقيم مقيسا عليه لزفر اذا لم يحصل للفقير غنى بهذه الهبة بان كان مديونا او وهبه متفرقا فاما اذا لم يكن كذلك فلا لان ايتاء ما فى درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عنده ولا يخرج به عن العهدة فما ظنك فى الهبة بدون نية الزكوة الا اذا اراد به الالزام على مذهب الخصم * مما يتصور فيه الامساك قربة اى من فرض الوقت والقضاء والمنذور والكفارة والنفل * الا واحدا وهو فرض الوقت * لم يكن بد من التعيين اى تعيين المنافع للعبادة * لانه عبارة اى عقد الهبة عبارة والعبارة شئ فامكن ان يجعل مجازا عن الصدقة بخلاف عدم العزيمة فانه ليس بشئ قوله (لما بقيت منافعه) الى اخره يصح صوم رمضان بنية التطوع ونية واجب اخر ونية الصوم مطلقا عن الصحيح المقيم وقال الشافعى رحمه الله لا يصح عن احد بنية ما الا بنية فرض رمضان لان منافعه لما بقيت على ملكه وجب التعيين اى تعيين الجهة لانه لا يتحقق صرف ماله الى مشروع الوقت مالم يعينه فى عزيمته وهذا لان الصوم متنوع فى اوصافه فرضا ونفلا كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر فى الوصف كما هو معتبر فى الاصل فانه مأمور به ويحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ فى العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كاصل الصوم ومن الممتنع حصول عبادة لا عن اختيار من العبد فكما شرطت العزيمة للاصل نفيا للجبر فكذلك يشترط للوصف لهذا المعنى كما فى الصلوة * ولا يقال تعين المحل لقبول المشروع دون غيره قد اغنى عن تعيين الوصف * لانا نقول تعيين الوصف واجب على العبد ليقع عن اختيار ولا يغنى تعين المحل عن ذلك شيئا اذ نحن ما اعتبرنا النية للتميز حتى يسقط اعتبار التميز بالنية بتعين المحل وانما اعتبرت للتحصيل على ما حققنا * ولا يلزم عليه حجة الفرض حيث يتأدى بمطلق النية بالاجماع وبنية النفل عندى لانه ثبت بخلاف القياس بدلالة النص وهو ما روى عن النبى

لما كانت منافعه بقيت على ملكه وجب التعيين حتى يصير مختارا لا مجبورا ولو وضعنا عنه تعيين الجهة لصار مجبورا فى صفة العبادة ولخلا معنى العبادة عن الاقبال والعزيمة وقلنا الامر على ما قلت الا انه لما اتحد المشروع فى هذا الوقت تعين فى زمانه فاصيب بمطلق الاسم ولم يفقد بالخطاء فى الوصف كالمتعين فى مكانه فصار جوازه بهذه النية على انه تعيين لا على ان التعيين عنه موضوع فكان هذا منا قولا بموجب العلة وقال الشافعى رحمه الله

عليه السلام انه رأى رجلا يلبي عن شبرمة فقال ومن شبرمة فقال اخ لي او صديق لي فقال
احججت عن نفسك قال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم عن شبرمة فامر بالحج لنفسه
باحرام انعقد لغيره فجوزنا عن الفرض بنية النفل ايضا دلالة * ولا يمكن الحاق الصوم بالحج
لان امر الحج عظيم الخطر لما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه * ولكنا
نقول الامر على ماقلت اي لابد للوصف من التحصيل بالنية نفيا للجبر كما لابد للاصل منه الا
ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وبيانه انا اجمعنا على ان الشرط هو نية الصوم
المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الوصف اجزأه وان لم ينو فرضا وهو بنية اصل الصوم
نوى مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف بيننا وبين الشافعي
والواحد في مكان اوزمان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسمه العلم فان زيدا لونودي
ياانسان او يارجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يازيد فكذا فيما نحن فيه الامساك قد وجد
بصورته ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فيتناوله مطلق الاسم وهو معنى قول علمائنا
رحمهم الله انه صوم عين فيتأدى بمطلق النية كالنفل في غير رمضان فانه لاصوم مع النفل
في غير رمضان في اصل الشرع وانما يوجد غيره بعوارض * وكذلك اذا نوى النفل
لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت نية النفل وبقيت نية الصوم فصار كما لو نوى
الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان ولا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف
لغا فبقي مطلق النية (فان قيل) الواحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا
وههنا الصوم معدوم يوجد بتحصيله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه (قلنا كونه معدوما لم
يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم
جنسه اسمه كما ان اسم نوعه اسمه (فان قيل) لوسلمنا انه يتأدى بمطلق النية لانسلم انه يتأدى
بنية التطوع او بنية القضاء وغيره لان المتوحد في المكان ينال باسمه ولا ينال باسم غيره فان زيدا
لاينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان ورجل * كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض
لانه ترك الثقيل الى الخفيف فانه لوافطر في النفل او في القضاء لايلزمه الكفارة فلا يمكن ان
يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه لتضاد بينهما * يوضحه انه لواعتقد المشروع في هذا الوقت انه
نفل يكفر فكيف يجوز ان يصير ناويا للصوم المشروع بنية النفل (قلنا) انه قد نوى اصل الصوم
ووصفه والوقت لايقبل وصفه فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة
بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام الاصل ليس بالوصف واصل الصوم جنسه لا اسم
غيره بخلاف عمرو فانه ليس باسم جنس اصلا والاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت
الاتفاق فيلغو مافي ضمنها * ونظيره الحج على مذهبه * وبه يبطل قوله انه لواعتقد فيه انه نفل
يكفر * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقته ان الفريضة اسم لفعل الزمه الله تعالى
وبين مقداره واظهر لنا الزامه لذلك الفعل بطريق لاريبة فيه فلولا الالزام الظاهر لما سمي
الفعل فريضة * والعبادة اسم لكل مايحصل على طريق الاخلاص لله تعالى على وجه لايبقى فيه

(لغيره)

لغيره شركة ولهذا كانت العبادة مشروعة بخلاف هوى النفس لانها لوكانت على موافقة الهوى لتسارع اليها المكلفون لمافيها من داعية الهوى واستلذاذ النفس لذلك فيتحقق فيها الشركة فيزول معنى الاخلاص فكانت العبادة اسما للفعل لالعينه بل لوجود فعل آخر من الفاعل وهو الاخلاص وهو يحصل بالنية وهي ان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد القصد ههنا كان الامساك عبادة فبعد ذلك اتسامه بسمة الفرضية لن يتعلق بفعل يوجد من العبد بل يتعلق بوجود الالزام من الله تعالى على طريق ظهر ثبوته بيقين وقد تحقق ذلك في هذا اليوم بعينه فيتسم هذه العبادة بهذه السمة شاء العبد اولم يشأ كالمولود اذا ولد وقد كانت امه ولدت قبله اخر يتسم هذا بسمة الاخوة لوجود من يقابله فكذا هذا* غير ان من نوى نفلا او واجبا اخر ظن ان لاامر بتحصيل عبادة الصوم في هذا اليوم وان العبادة وان حصلت وحصل الامساك لله تعالى لم يتسم بسمة الفرض لزوال الامر بالامساك المعين في هذا اليوم وهذا الظن منه فاسد كما ظن ان هذا المولود لايسمى اخا لان امه ماولدت قبله وقد كانت ولدت كان الظن باطلا والاثم ثابتا كذا هذا* قال وعن هذا قال بعض مشايخنا ان هذه المسئلة مصورة في اليوم الاول من شهر رمضان اذا شك انسان فيه وشرع بهذه النيات ثم تبين ان هذا اليوم من شهر رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا فاما لووجد في غيره من الايام فيخشى عليه الكفر لانه ظن ان لاامر بالامساك في هذا اليوم المعين بتعيين الله تعالى للامساك ومثل هذا الظن يخشى منه الكفر* ثم قال في اخر هذه المسئلة ومن وقف على ماذكرنا عرف حيد الخصوم عن سنن الصواب بتعلقهم في المسئلة بقوله عليه السلام* الاعمال بالنيات وانما لامرئ مانوى* فانا سلمنا ان العمل لن يصير عبادة بدون النية لكن وجدت النية في المتنازع فيه وانما الخصم هو الذي ترك العمل بالخبر حيث اخرج عمله المقرون بالاخلاص عن ان يكون عبادة وكذا قوله عليه السلام* ولكل امرئ مانوى* يقتضي جواز الصوم لوجود النية ثم يكون الصوم فرض الوقت لوجود الالزام من الله تعالى على وجه توقف عليه بطريق لا شبهة فيه والله اعلم قوله (لما وجب التعيين شرطا بالاجماع) اي وجب تعيين مشروع الوقت باتفاق بيننا اما بتعيين الوصف كما قلت او بتعيين الاصل كما قلتم وجب ان يشترط من اوله فاذا صام بنية من النهار لايجزيه لان الصوم واجب عليه في جميع النهار ولا يوجد ذلك الا بالنية فاذا خلا اوله عن النية فسد لفقد شرط ولا وجه الى تصحيحه باعمال النية المتأخرة في الماضي بطريق الالحاق باول النهار لان العزم اثره في المستقبل من حيث تحقيقه وايجاده دون تصحيح الماضي لانه خرج عن يده ولم يبق قادرا ولا وجه لاعتباره في الاكثر واقامته مقام الكل لانه امر يرده الحقيقة لانه مأمور بالكل ولم يوجد فاتر اله موجدا في الكل بالايجاد في البعض خلاف الحقيقة الاترى انه لا يكتفي بالامساك في الاكثر ولا يقام مقام الكل فكذا في اعتبار النية التي بها يوجد معنى الصوم واذا فسد اوله بعدم العزيمة وانه غير متجزئ فسد الباقي ضرورة عدم التجزي * ولايقال لما صح الباقي بوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم التجزي ايضا* لانا نقول ترجيح الفساد في باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه الخروج عن العهدة بيقين* فهذا معنى قوله ووجب

لما وجب التعيين شرطا بالاجماع وجب من اوله لان اول اجزائه فعل مفتقر الى العزيمة فاذا تراخى بطل فاذا اعترضت العزيمة من بعد لم يؤثر في الماضي بوجه لان اخلاص العبد فيما قد عمله لايتحقق وانما هو لما لم يعمله بعد فاذا فسد ذلك الجزء فسد الباقي لانه لا يتجزى ووجب ترجيح جانب الفساد احتياطا

ترجيح الفساد احتياطا * ولا يلزم عليه النفل فانه يجوز بنية من النهار بالاجماع لانه غير مقدر شرعا فيمكن ان يجعل صائما من حين نوى لما نبينه قوله (وهذا بخلاف التقديم) اى تأخير النية عن اول الامساكات يخالف تقديمها عليه حيث جاز التقديم مع ان النية لم تقترن باوله ايضا ولم يجز التأخير * والفرق ان التقديم واقع على جملة الامساك يعنى انه قد عزم فى الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب فصحت النية بوضعها من حيث كونها عزما فى المستقبل ولم يعترض عليه اى على ما قدم من النية ما يبطله لانه لم يوجد ما يضاده من ترك العزيمة والافطار بعد الصبح * والاكل والشرب والمواقعة فى الليل لا ينافى العزيمة المتقدمة بالاجماع لان من شرط المنافاة اتحاد المحل والليل ليس بمحل للصوم اصلا فالاكل وما يشبهه لا ينافى عزيمته فاذا لم يبطل يحكم ببقائها الى حين الشروع لتعذر اعتبارها مقترنة بحالة الشروع ولهذا عم الجواز انواع الصيامات من القضاء وغيره فاما المتأخر فلا يتصور تقديمه اصلا فلا يمكن الحكم به لان الشئ انما يقدر حكما اذا تصور حقيقة * وهذا كالنية فى اول الصلوة جعلت باقية حكما الى اخر الصلوة اما النية الموجودة فى خلال الصلوة فلا يحكم باقترانها باول الصلوة للتعذر كذا هنا * ثم استوضح الشيخ ما ذكر من الفرق بمسئلتين فقال الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا تصح ولو جاز الحكم باقتران هذه النية باول الامساك كما جاز فى المتقدمة لما اختلف الحكم بين اول النهار واخره كما لم يختلف الحكم هناك بين اول الليل واخره * والا ترى ان فى الصوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين اى بين تقديم النية وتأخيرها حيث جاز التقديم ولم يجز التأخير بالاجماع فكذلك ههنا لانه اقوى من سائر الصيامات فان الافطار فيه يوجب الكفارة دون غيره * وعندنا اذا صام فى رمضان بنية قبل انتصاف النهار يجزيه واختلف فى ذلك طريق اصحابنا فمنهم من سوى بينه وبين النفل فى الجواز ومنهم من سوى بين تقديم النية وتأخيرها وهذا هو المذكور فى الكتاب فنتكلم عليه فنقول لما كانت النية شرطا ينبغى ان يكون شرطا على وجه لا يؤدى الى فوات المشروط ولهذا لم يشترط مقارنتها بجميع اجزآء العبادة فى جميع العبادات ولا بالجزء الاول فى باب الصوم لامتناع تحصيلها وتعذر تحصيلها على وجه يفوت فى الاعم الاغلب فلم يكن بد من تجويز التقديم ليحصل التكليف بقدر الوسع والتأخير يساوى التقديم فى هذا المعنى لانا لو لم نجوز التأخير يؤدى الى التفويت لان الانسان قد ينشئ النية من الليل وهو امر غالب وقد يشتبه عليه رأس الشهر وهو ايضا امر معتاد وقد تطهر المرأة عن الحيض ولا تشعر الا بعد انفجار الصبح وكذا الصبى قد يبلغ فى الليل ولا يعلم بذلك الا بعد الانتباه وكذا الكافر قد يسلم فى الليل ولا يعلم بوجوب الصوم عليه الا عند وجود النهار واذا ثبت المساواة بينهما فى الحاجة وجب الحاق التأخير بالتقديم لئلا يؤدى الى فوات الصوم (فان قيل) لا مساواة بين الحاجتين لان الحاجة الى جواز التقديم عامة فى حق جميع المكلفين والى جواز التأخير خاصة فى حق البعض ثابتة فى بعض الاوقات واحكام الشرع مبنية على ما عليه احوال الدهماء لا على ما يبتلى به الاشخاص الجزئية على ما عرف ولهذا لم يجعل ما بعد الزوال محلا للنية وان كان يتصور بقاء الحايض النائمة والصبى المحتلم الى ما بعد الزوال ولم يعتبر الحاجة الخاصة فكذا فيما نحن فيه * على

وهذا بخلاف التقديم لان التقديم واقع على جملة الامساك ولم يعترض عليه ما يبطله فبقى فاما المعترض فلا يحتمل التقدم الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح والا ترى ان فى الصوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين

ان الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت فى حق من ثبت فى حقه الحاجة لا فى حق الكل لان ماثبت لحاجة عامة سقط فيه اعتبار الحاجة و وجب اجزاء الحكم فيه على الاطلاق و ماثبت لحاجة خاصة اقتصر على موضعها لكونها عارضة و فى اعتبارها تغليب العارض على الاصل و لهذا لم يبق للحاجة عبرة فى الاجارة و نحوها وان شرعت لدفع الحوائج لكونها عامة و اعتبرت فى جواز التيمم حتى اقتصر على من تحققت الحاجة فى حقه لكونها خاصة اذ الاصل وجود الماء وكون العوز والعدم فيه عارضا ﴿ قلنا ﴾ انا انما سوينا بين الاصل والفرع باعتبار اصل الحاجة لا باعتبار قدرها فنطلب المساواة فى اصل الحاجة لا فى قدرها وقد وجدت كما بينا فيفسد التفرقة بينهما بالدوام وعدمه وكذا بالخصوص والعموم اذ الخاصة منها فى موضعها كالعامة فى مواضعها والحاجة الى تجويز الصوم بالنية المتأخرة خاصة فيما شرع من الصوم فى وقت معين فاختص القول بالجواز فيه * وماذكر ان بناء الاحكام على ماعم وغلب دون ماشذ وندر كلام فى غير موضعه لان ذلك على ماذكر فيما كان من الخاص فى حيز الندرة فاما ماكان فى نفسه فى حد الكثرة فله العبرة وان كان غيره اكثر كعدم الماء اعتبر فى حق جواز التيمم شرعا وان كان الوجود هو الغالب لدخول العدم فى نفسه فى حد الكثرة وخروجه عن حد الندرة وههنا الاعذار فى حد الكثرة لكثرة جهاتها اذ من ضرورة كثرة الجهات كثرتها على ان الجهة لو لم تكن الا جهة النسيان لدخلت فى حد الكثرة لاستيلائه على طبع كل فرد من افراد الجنس فكيف وقد كثرت الجهات على ماسبق * وقولهم ماثبت باعتبار الحاجة القاصرة لم يعد موضعها قلنا فجوز وافى موضع الحاجة وخالفونا فيما وراء ذلك لنبين لكم العذر فيما وراء محل الحاجة * على ان وجود النية من النهار فى حق من لاعذر له من نسيان او جهل غير متصور من حيث العادة بل يوجد منه النية اوما يقوم مقامها فى الليل باكل زيادة من الطعام على المعتاد او شرب زيادة شربه وان تصور ووجد فهو فى غاية الندرة فيلحق بالعدم * او نقول اذا تحقق فقد صار عاجزا عند انفجار الصبح عن تقديم النية فصار كالمعذورين * واذا حققت معنى المسئلة فاصغ لشرح مافى الكتاب * فقوله الحاجة الى النية لان يصير الامساك قربة معناه النية محتاج اليها لغيرها لالذاتها فلا يجوز اثباتها على وجه يؤدى الى تفويت ذلك الغير * وهذا الامساك واحد اى الكف الى اخر النهار ركن واحد ممتد بخلاف الصلوة فانها اركان غير متجزئ صحة وفسادا حتى لو فسد جزء منه فسد الكل ولو حكم بصحة جزء بعدما تم يحكم بصحة الكل * وحاصل المعنى ان الصوم وان كان متركبا من جنس الامساك الدائم من اول اليوم الى اخره ولكن جعل جنس الامساك كله فى حق كونه صوما كشئ لايتجزأ لان الاشياء المتعددة اذا دخلت تحت خطاب واحد صارت كشئ واحد كما فى قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * لما دخل جميع البدن تحت الخطاب صار كشئ واحد حتى جاز نقل البلة من موضع الى موضع ولا يجوز ذلك فى الوضوء لعدم هذا المعنى فكذلك ههنا لما دخلت الامساكات المتعددة فى قوله تعالى * ثم اتموا الصيام الى الليل * صارت كشئ واحد فلا يتجزأ صحة وفسادا * والثبات على

وقلنا نحن ان الحاجة الى النية لان يصير الامساك قربة وهذا الامساك واحد غير متجزئ صحة وفساداً والثبات على العزيمة حال الاداء ساقط بالاجماع للعجز وحال الابتداء ساقط ايضاً للعجز وصار حال الابتداء هنا نظير حال البقاء فى الصلوة وحال البقاء نظير حال الابتداء فى صلوة

ثم العجز اطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة وجعل موجودا تقديرا فصار له فضل الاستيعاب ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء على حد الاخلاص والعجز الداعى الى التأخير موجود فى الجملة فى حق من يقيم بعد الصبح او يفيق عن اغمائه وفى يوم الشك ضرورة لازمة لان تقديم النية من الليل عن صوم الفرض حرام ونية النفل عندك لغو فقد جاءت الضرورة فلان يثبت بها التأخير مع الوصل بالركن اولى ولهذا رجحان فى الوجود عند الفعل وهو حد حقيقة الاصل ونقصان القصور عن الجملة بقليل يحتمل العفو فاستويا فى طريق الرخصة بل هو ارجح وهذا الوجه يوجب الكفارة بالفطر فيه

العزيمة حال اداء هذه العبادة بان يداوم على العزم الى حالة الانتهاء ساقط عن المكلف بالاجماع كما فى سائر العبادات لان اعتبار النية على هذا الوجه يوقعه فى الحرج بور بما لا يكون فى الوسع وهذا معنى قوله للعجز * ولهذا لو اغمى عليه او يخطر بباله الصوم بعد ما وجد العزم يتأدى صومه * ولهذا يشترط فى سائر العبادات قران النية باولها لا استدامة النية من اولها الى اخرها * وحال الشروع فى الاداء اى الثبات على العزيمة فى حالة الشروع فى هذه العبادة ساقط عنه بالاجماع ايضا فانه لو نوى فى اول الليل لا يشترط ان يستديم تلك النية الى حالة الشروع * وحاصله انه لا يشترط اقتران العزيمة باول حال الاداء ايضا للعجز وهو ان وقت الشروع مشتبه لا يعرف الا بالنجوم ومعرفة ساعات الليل وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة فى حق عامة الخلق الذين ثبت امور الشرايع على عاداتهم ولم يحرم النوم فيه شرعا ايضا بل سن لمن قام بالليل وبعد ما كان متيقظا يشتبه اول الفجر بالليل فسقط اشتراط اقتران النية باوله * وصار حال الابتداء فى الصوم من حيث انه يخرج فى قران النية بها نظير حال البقاء فى الصلوة من حيث انه يخرج فيها على الثبات على العزيمة * وحال البقاء فى الصوم من حيث انه يمكن قران النية بها من غير حرج نظير حال الابتداء فى الصلوة فى هذا المعنى ايضا فصار الحاصل ان اقتران النية بابتداء الصوم متعذر والثبات على العزيمة حال بقائه كذلك وقران اصل النية به حال البقاء غير متعذر كما فى ابتداء الصلوة * والغرض من ايراد هذا الكلام هو الاشارة الى ان النية المتصلة به فى حالة البقاء اولى بالاعتبار من المتقدمة عليها لكونها متصلة بركن العبادة كالنية المتصلة بابتداء الصلوة اولى باعتبار من المتقدمة عليها لهذا المعنى * ثم هذا العجز وهو تعذر قران النية بابتدائه * اطلق التقديم اى اجازه مع فصل النية عن ركن العبادة وهو الامساك لانه اذا نوى فى اول الليل ثم لم يخطر بباله الصوم الى الغروب جاز صومه بالاجماع مع ان النية لم توجد حال الشروع ولا حال البقاء حقيقة * وجعل اى العزم المتقدم المعدوم حقيقة موجودا تقديرا * فصار له اى لما قدم من النية فضل استيعاب اى هو مستوعب لجميع الامساكات تقديرا لانه نوى الامساك من الصبح الى الغروب * ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء اى انه ليس بموجود حقيقة حالة الاداء * على حد الاخلاص اى على حقيقته * وكلمة على متعلقة بالاداء لا بالوجود والاداء على حد الاخلاص ان تكون النية مقترنة بالاداء ليمتاز العبادة عن العادة وقد عدمت هنا حقيقة وان وجدت تقديرا * والعجز الداعى الى التأخير موجود فى الجملة يعنى به ان العجز الذى ذكرنا كما هو داع الى جواز التقديم ومرخص له فكذلك هو داع الى جواز التأخير فى حق بعض المكلفين كما فى حق المقيم بعد الصبح وامثاله * وخلاصة المعنى ان الضرورة لم تندفع بتجويز التقديم فى الجنس لان فيهم اصحاب هذه الاعذار وانما يندفع بالكلية بتجويز النية من النهار * وفى يوم الشك ضرورة لازمة اى فى حق الكل لان تقديم النية عن صوم الفرض اى فرض الوقت حرام ولو نوى ليلة الشك اداء صوم فرض رمضان غدا وبان اليوم من رمضان لم يصح صومه عند الشافعى وكذا لا يجوز بنية النفل

فثبت ان الضرورة فيه لازمة لا يرتفع الا بتأخير النية فلان يثبت بهذه الضرورة جواز التأخير مع انه متصل بالركن وهو الامساك اولى * وهذا الكلام متصل بقوله ثم هذا العجز اطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة يعني لما جاز الصوم بنية متقدمة مع فصلها عن ركن العبادة والاشتغال باعمال اخر منافية للصوم من الاكل والشرب والوقاع للضرورة وهي موجودة في النية المتأخرة فلان يجوز بها مع وصلها بالركن كان اولى (فان قيل) هذا انما يستقيم ان لو امكن اعتبار المتأخرة تقديرا كالمتقدمة والامر بخلافه لان النية متى تقدمت وصحت بموضوعها عزما في المستقبل بقيت كذلك واقترنت بكل جزء لان نيته انتظمت اجزاء الوقت ولو نوى صوم البعض لم يصح فمتى تأخرت صارت كما نوى صوم بعض اليوم اذ هي لا تعمل في الماضي بوجه ما (قلنا) لا حاجة الى القول ببقائه حكما لانه قام دليل سقوط الامتداد حقيقة فلئن ساغ لاحد ان يحكم بالاقتران بكل جزء منه حكما مع انعدامه حقيقة جاز لاخر ايضا ان يجعل الاقتران بجزء منه حقيقة كالاقتران بالكل لانه من حيث اتصافه بكونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فكان الاقتران منه بجزء منه حقيقة اقترانا بالكل حكما كذا في اشارات الاسرار ثم شرع الشيخ في بيان المساواة بينهما فقال * ولهذا اي ولما اخر من النية رجحان على النية المتقدمة في الوجود عند الفعل اي من حيث انها موجودة عند الفعل حقيقة بخلاف المتقدمة * وهو اي الوجود عند الفعل * حد حقيقة الاصل الاصل ان تكون النية مقترنة بالعمل فاذا اقترنت به حقيقة كان هذا حقيقة الاصل والاقتران به تقديرا ليس من حقيقته فكان حد حقيقة الاصل ان يكون الاقتران حقيقة لا تقديرا وحاصل المعنى ان الاصل في العبادات ان تكون النية مقترنة بها وهو موجود ههنا في المتأخرة دون المتقدمة * ونقصان القصور اي وله نقصان من حيث انه قاصر عن الجملة لانه لم يوجد في اوله ولكن ماقصر عنه العدم قليل بالنسبة الى ما وجد فيه العزيمة * يحتمل العفو لان القليل محل العفو كالنجاسة القليلة والانكشاف القليل في حق الصلوة وابتلاع مادون الحمصة مما بين الاسنان في حق الصوم وغير ذلك فاستويا من حيث ان لكل واحد منهما كمالا ونقصانا فالكمال في المتقدمة الاستيعاب والنقصان فيها عدمها عند الفعل والكمال في المتأخرة الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها عن الجملة حقيقة * فكانا مستويين في طريق الرخصة اي في جواز الترخص بها بل هذا ارجح اي التأخير اولى بالترخص به لان الاستيعاب فيه موجود تقديرا ايضا لانا نقول اقمنا النية في الاكثر مقام الكل كما ان الاستيعاب في التقدم ثابت تقديرا لا تحقيقا فصار جهة النقصان في المتأخرة معارضة لجهة الكمال في المتقدمة فسلم جهة الكمال وهي الوجود عند الفعل للمتأخرة عن التعارض فصار التأخير ارجح (فان قيل) يلزم على هذا ان تكون النية من النهار افضل عندكم وليست كذلك اذ النية افضل من الليل بالاجماع (قلنا) انما كانت النية من الليل افضل لان فيها المسارعة الى الاداء والتأهب له او الاخذ بالاحتياط لا كمال في الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة اولى من السعي بعد النداء لما فيه من المسارعة لا لتعلق

وروى ذلك عنهما ولماصح الا قتصار على البعض للضرورة وجب المصير الى ماله حكم الكل من وجه خلفا عن الكل من كل وجه وهو ان يشترط الوجود في الا كثر لان الاقل في مقابلته في حكم العدم ولا ضرورة في ترك هذا الكل تقديرا فلم نجوزه بعد الزوال ورجحنا الكثير على القليل لانه في الوجود راجح وبطل الترجيح على ماقلنا بصفة العبادة لانه حال بعد الوجود والكثرة والقلة من باب الوجود والوجود قبل الحال فوجب الترجيح به على مايأتي بيانه في باب الترجيح ان شاء الله ولان صيانة الوقت الذى لادرك له اصلا على العباد واجب وهو معنى قول مشايخنا

كمال الصلوة نفسها به وكذلك المبادرة الى سائر الصلوات كذا في الاسرار قوله (ولما صح الاقتصار) الى قوله بعد الزوال جواب عن قوله الاترى ان النية بعد نصف النهار لايصح اى لما صح اقتصار النية على بعض الامساك وجب ان يكون لذلك البعض حكم الكل من وجه حتى يكون قران النية به كقرانها بالكل تقديرا وذلك هو الاكثر اذ له حكم الكل في كثير من المواضع بخلاف الربع والثلث فانه وان كان لهما حكم الكل في بعض مواضع الاحتياط الاان ذلك على خلاف الدليل لانه لو اعطى للربع حكم الكل لكانت الثلاثة الارباع التى تقابله بذلك اولى فامازاد على النصف فغلب على مايقابله وقرب الى الكل فكان الحكم بكليته على وفاق الدليل * خلفا عن الكل من كل وجه وهو الامساك من اول النهار الى اخره وهذا كالمثل من وجه وهو القيمة جعل خلفا عن المثل من كل وجه اذا انقطع المثل في ضمان العدوان * وهو ان يشترط الوجود في الا كثر الضمير راجع الى المصير الى ماله حكم الكل ان يشترط وجود النية في الا كثر لان الاقل الذى لم يصادفه النية في مقابلة الا كثر الذى صادفته في حكم العدم * ولا ضرورة في ترك هذا الكل الثابت تقديرا يعنى انما وجب ترك اعتبار الكل الحقيقي للضرورة التى ذكرناها ولا ضرورة في ترك هذا الكل التقديرى واعتبار مادونه فلهذا لم نجوز الصوم بالنية بعد الزوال * ولا يقال قد يتحقق الضرورة ايضا في حق الذى اقام او افاق بعد الزوال والذى بلغ او اسلم في الليل ولم يعلم بالبلوغ اووجوب الصوم الا بعد الزوال * لانا انما اعتبرنا الضرورة في ترك اعتبار الكل لوجود خلفه وهو الا كثر وههنا قد فات الا كثر وبفواته فات الصوم لان الاقل الذى صادفته النية في مقابلة الا كثر الذى لم تصادفه النية في حكم العدم فكان وجود الضرورة ههنا كوجودها بعد الغروب فلايعبأ بها قوله (ورجحنا الكثير على القليل) جواب عن قوله ووجب ترجيح الفساد احتياطا وذلك لان الكثير باعتبار ذاته راجح على القليل فالكثرة وان كانت من الاوصاف كالصحة والفساد الاان هذا الوصف يثبت للشئ باعتبار ازدياد في اجزاء ذاته فكانت الكثرة وصفا راجعا الى الذات بخلاف الصحة والفساد لانهما من الاوصاف المحضة التى لاتعلق لها بالوجود فانهما يطرآن بعد الوجود فكان الترجيح بالكثرة راجعا الى الذات وبالصحة والفساد راجعا الى الحال فكان الاول اولى لان الذات اصل والحال تبع * وعبارة الشيخ في شرح التقويم ولما وجدت النية في الا كثر فقد وجد بعض العبادة وعدم البعض فالشافعي رجح جانب العدم على جانب الوجود احتياطا لامر العبادة ونحن رجحنا الموجود على المعدوم باعتبار الكثرة وهو اولى لانه ترجيح بمعنى راجع الى الذات ومافعله الشافعي رحمه الله راجع الى العدم وهو ليس بشئ فلا يصلح مرجحا قوله (ولان صيانة الوقت) يجوز ان يكون عطفا على الدليل المتقدم من حيث المعنى * ويجوز ان يكون عطفا على قوله لانه في الوجود راجح يعنى ورجحنا الكثير الموجود فيه النية على القليل الذى لم يوجد النية فيه لان الكثير في الوجود اى في وجوده وذاته راجح ولان صيانة الوقت الذى لادرك له اصلا على العباد واجب لانه تعالى فرض عليهم الاداء في هذا الوقت وبفواته يفوت

الاداء لا الى خلف فى حق فضيلة الوقت فوجب صيانته احترازا عن الفوات واليه اشار النبى عليه السلام بقوله* من فاته صوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر * ولا وجه الى الصيانة فى حق اصحاب الاعذار المذكورين الا بتجويز هذا الصوم بالنية الموجودة قبل انتصاف النهار فوجب القول به اذا لتجويز مع خلل تمكن فيه اقرب الى قضاء حق العبادة من التفويت (فان قيل) لا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لفوت الفضيلة كمن عليه الفجر لو خاف فوت الجمعة لا يسقط عنه الترتيب وكذا لا يجوز التيمم فى الجمعة وسائر الصلوات عند خوف فوت الجمعة والجماعة وكذا لا يجوز عند خوف فوت الوقت لان الفائت هو الفضيلة وجاز فى صلوة العيد والجنازة لان الفائت اصل العبادة وههنا الفائت الفضيلة فلا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لفواتها (قلنا) نحن لا نقول باسقاط الشرط وتغييره لاستدراك الفضيلة ولكن نقول ينبغى ان تكون النية مشروعة على وجه لا يؤدى الى فوات هذه الفضيلة لحاجة الناس الى استدراكها كما كانت مشروعة على وجه لا يؤدى الى فوات اصل الصوم اذ الحاجة تدفع ما امكن * وانما لا يجوز التيمم عند خوف فوت الجمعة والجماعة والوقت لانه لا يمكن استدراك هذه الفضائل الا بفوت فضيلة اخرى وهى اداء الصلوة بالوضوء لانه افضل من ادائها بالتيمم فلا يجوز استدراك فضيلة بتفويت فضيلة اخرى* وكذا لا يسقط الترتيب لفوت الجمعة لان الوقت وقت الفائتة بشهادة الرسول عليه السلام وانما وقت الجمعة بعد قضائها فلا يجوز اداؤها قبل الوقت* وفى قوله لا درك له اصلا اشارة الى الجواب عن صوم القضاء ونحوه حيث لا يجوز بنية من النهار لانا انما جوزناه فى رمضان على خلاف الاصل لصيانة فضيلة الوقت الذى لا يدرك بالفوات اصلا على ما نطق به النص ولا حاجة فى القضاء الى صيانة الوقت لان كل الاوقات فيه سواء فبقى على الاصل قوله (ان اداء العبادة فى وقتها مع النقصان اولى) اى من القضاء لانه اقرب الى صيانة حق العبادة من التفويت كاداء العصر وقت الاحمرار اولى من قضائها بعد الغروب قوله (فصار هذا الترجيح متعارضا) اى صار ترجيح الكثير على القليل لصحة التأخير متعارضا لان ما يوجب ترجيحه معنيان* احدهما اقتران النية بركن العمل وهذا يقتضى ان يكون التأخير اولى من التقديم وان تجب الكفارة اذا افطر * والثانى صيانة الوقت وهذا يوجب ان يكون التأخير دون التقديم وان لا يجب الكفارة بالفطر لتمكن خلل فيه وهذه الكفارة تسقط بالشبهة فهذا معنى كونه متعارضا * وقيل معناه ان ترجيحنا الكثير فى صورة التأخير بكون العبادة مؤداة فى الوقت يعارضه ترجيح الشافعى وهو ان الجزء الاول من النهار عرى عن النية فيحكم بالفساد احتياطا لان كل واحد من الترجيحين راجع الى حال العبادة بخلاف الترجيح الاول لانه راجع الى الذات فلم يعارضه ترجيح الشافعى هو راجع الى الحال ولهذا دل على وجوب الكفارة اذا افطر بخلاف الترجيح الثانى لانه ضعف بالمعارض فصار له شبهة عدم وجود الصوم فلا يجب الكفارة قوله (ويروى ذلك عن ابى حنيفة رحمه الله) ذكر فى المبسوط اذا اصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا كفارة عليه الا فى رواية عن ابى يوسف رحمه الله انه يلزمه الكفارة لان شروعه فى الصوم قد صح

ان اداء العبادة فى وقتها مع النقصان اولى فصار هذا الترجيح متعارضا وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه ويروى ذلك عن ابى حنيفة رحمه الله

فيتكامل جنايته بالفطر كما لو كان نوى بالليل* وجه قول ابى حنيفة و محمد رحمهما الله ان ظاهر قوله عليه السلام *لاصيام لمن لم يعزم الصيام من الليل* ينفى كونه صائما بهذه النية والحديث وان ترك العمل بظاهره يبقى شبهة فى درء ما يندرء بالشبهات كمن وطئ جارية ابنه مع العلم بالحرمة لايلزمه الحد لظاهر قوله عليه السلام* انت ومالك لابيك *وماذكرههنا موافق للمنظومة * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله فى طريقته لافرق فى وجوب الكفارة بين ما اذا نوى من الليل و بين ما اذا نوى من النهار فى ظاهر الرواية وفى النوادر قال لايلزمه الكفارة فيما اذا نوى من النهار والصحيح ماذكر فى ظاهر الرواية (فان قيل) لانظير لما اخترتم من جواز تأخير النية فى الشرع فلا يجوز العمل به فاما الجواز التقديم فنظائره جمة كتقديم نية الصلوة عليها وتقديم نية الزكوة على الاداء وغيرهما (قلنا) نحن ما جعلنا النية المتأخرة متقدمة ولكن جعلنا الامساكات موقوفة على النية فبعد وجودها ينقلب صوما شرعيا* وتوقف الامر على ما يوجد بعد موجود فى الحسيات والشرعيات فان الرمى حكمه موقوف على الاصابة وتصرفات الفضولى موقوفة على الاجازة والتعليقات موقوفة على الشرط وكذا الظهر المؤدى يوم الجمعة حكمه موقوف على وجود السعى الى الجمعة وعدمه وكذا الوقتية المؤداة مع تذكر الفائتة حكمها موقوف عند ابى حنيفة على ما عرف فكان توقف الامساكات على وجود النية فى الاكثر طريقا مسلوكا قوله (ولم نقل بالاستناد) جواب عما قاله الشافعى ان النية المعترضة لاتؤثر فى الماضى بوجه فقال انما يلزم هذا على من قال بصحة هذا الصوم بطريق الاستناد كما اختاره بعض مشايخنا اعتبارا بحكم البيع بشرط الخيار فانه يثبت بطريق الاستناد ولكن هذا لايصح لان الاستناد يظهر اثره فى الموجود لا فى المعدوم فانه لو كان الخيار للمشترى وحدثت زيادة فى مدة الخيار فى يد البايع وهلكت ثم اجيز البيع حتى استند حكمه الى اول المدة لايظهر اثر الاستناد فى ذلك الهالك حتى لايسقط بمقابلته شئ من الثمن وههنا ما تقدم على النية قد عدم فلا يمكن الحكم بصحته بطريق استناد النية اليه وهو معنى ما قال الشافعى رحمه الله النية المعترضة لاتؤثر فى الماضى بل الصحيح ما ذهبنا اليه من اقامة الاكثر مقام الكل ولا يرد عليه ما قال الشافعى قوله (ولا بفساد الجزء الاول) رد لقوله اول اجزاء الفعل مفتقر الى العزيمة فيفسد بعدم العزيمة ومن فساده يلزم فساد الباقى فقال نحن لانقول بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق صحته وذلك بان يجعل الامساك فى اول النهار موقوفا على وجود النية الى وقت يمكن صون العبادة عن الفوات فان حصلت النية فى ذلك الوقت كان كحصولها فى الجميع ويتبين ان الفعل فى اول الوقت كان عبادة لما بينا ان الامساكات فى كونها صوما شئ واحد لايتجزى فاقتران النية بجزء منها كان اقترانا بجميعها ضرورة عدم التجزء * وان لم يتصل النية بشئ من اجزاء الامساك حتى مضى الوقت الذى امكن الاستدراك تبين انه لم يكن صوما * فظهر بما ذكرنا ان كل جزء من اجزاء العبادة مقترن بالنية تقديرا كما فى النية المتقدمة وان القول بفساد الجزء الاول فاسد لانتفاء دليل الفساد وهو انعدام النية قوله (والامساك فى اول النهار قربة) الى آخره يجوز ان يكون

ولم نقل بالاستناد ولا بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق الصحة والامساك فى اول النهار قربة مع قصور معنى الطاعة فيه لانه لامشقة فى الامساك فى اول النهار فصار اثبات العزيمة فيه تقديرا لاتحقيقا وفاء لحقه وتوفير الحظه

بيان احتمال طريق الصحة و يجوز ان يكون ابتداء كلام و بيانه ان المعتاد فى الاكل هو الغداء والعشاء فاما ما وراءهما فمن السرف و الشره و لهذا وعد الله تعالى فى الاخرة الغداء و العشاء فقال *ولهم رزقهم فيها بكرة و عشيا* والصوم عبادة فيكون تركا للمعتاد ليحصل معنى المشقة لانها مشروعة على خلاف هوى النفس وليس فيه ترك العشاء بل تأخيره الى الغروب فكان معناه تأخير العشاء و ترك الغداء المعتاد و هو عند الضحوة و اما ما قبل ذلك من الترك فخارج على العادة و لا مشقة فيما يخرج مخرج العادة فكان ابتداء الركن من الضحوة من حيث المعنى الا ان الامساك فيها لا يصلح للركنية الا بما تقدم عليه من الامساك المعتاد فكان هو واجب التحصيل ضرورة صيرورة هذا الامساك ركنا فكان هذا اصلا و ما تقدم عليه تبعا له و معنى النية القصد الى ترك الغداء لله تعالى فاذا نوى فى هذا الوقت فقد تحقق معنى النية و كانت مقترنة حقيقة باول العبادة معنى و هو اصل فيستتبع تبعه فيما يثبت فيه كالام يستتبع ولدها فى الاسلام و العتاق و الرق و الاستيلاد و التدبير و كالامير و المولى يستتبع العسكر و العبد فى نية الاقامة فيثبت النية فيما تقدم تقديرا و ان لم يثبت تحقيقا و كان اثبات النية فيه تقديرا لا تحقيقا وفاء لحقه و توفيرا لحظه واذا وجدت النية المناسبة له لا يجب الحكم بفساده والله اعلم * ثم هذا الحكم و هو جواز الصوم بنية من النهار ثابت فى حق الصحيح المقيم بلا خلاف بين اصحابنا فاما المريض او المسافر فكالصحيح المقيم عندنا و عند زفر لا يجوز لهما الصوم الا بنية من الليل كذا فى المبسوط * وذكر فى فتاوى القاضى الامام فخر الدين و غيره مريض او مسافر لم ينو الصوم من الليل فى شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال ابو يوسف يجزيهما و به اخذ الحسن رحمهما الله فهذا يشير الى ان عند ابى حنيفة و محمد رحمهما الله لا يجزيهما * وجه عدم الجواز ان الاداء غير مستحق عليهما فى هذا الوقت فلا يتعين عليهما الا بنية من الليل كالقضاء * و وجه الجواز ان الوجوب ثابت فى حقهما كما فى حق الصحيح المقيم الا ان لهما الترخص بالفطر فاذا لم يترخصا صحت منهما النية قبل انتصاف النهار كما يصح من المقيم و كالنفل قوله (وعلى هذا الاصل) و هو ان وقت الصوم معيار قلنا النفل مقدر بكل اليوم لان الوقت لما كان معيارا لهذه العبادة فلا بد من ان يمتلئ المعيار ليوجد و لا بد من ان يكون الصائم اهلا للصوم من اوله الى آخره ليتحقق منه الصوم الشرعى * فيفسد بوجود المنافى فى اوله من كفر او حيض او نحوهما حتى اذا اسلم الكافر او طهرت الحائض بعض الفجر و اراد ان يتنفل بصوم ذلك اليوم ليس له ذلك و كذا لا يتأدى بالنية بعد انتصاف النهار * وقال الشافعى رحمه الله انه ليس بمقدر شرعا بل يصير صائما من حين نوى لان النبى عليه السلام قال* انى اذا لصائم* وهى كلمة تنبئ عن الاخبار للحال * ولان مبنى التطوع على النشاط فيتأدى بقدر ما يؤديه الا ترى ان صلوة النفل تجوز قاعدا و راكبا مع القدرة على القيام و النزول و كذا الصدقة النافلة ليست بمقدرة و ان كانت الواجبة مقدرة و لهذا يجوز عنده بنية بعد الزوال فى قول و كذا مع المنافى فى اوله كالكفر و الحيض فى قول و لكن بشرط عدم الاكل فى اول النهار لان ركنه امساك يخالف هوى النفس و لا يحصل

وعلى هذا الاصل قلنا ان صوم النفل مقدر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافى فى اوله و لم يتأد الا من اوله و لم يتأد بالنية فى الاخر لان الصوم عرف قربة بمعياره و لم يعرف معياره الا بيوم كامل فلم يجز شرع العبادة و اما الامساك فى اول يوم النحر فلم يشرع صوما و لكن ليكون ابتداء التناول من القرابين كراهية للاضياف ان يتناولوا من غير طعام الضيافة قبل طعامها

ذلك مع الاكل في اول النهار بخلاف عدم النية او الاهلية فانه لايجعل الامساك موافقا للعادة على ان الاكل في اول النهار لايمنع عن صحة الصوم في باقيه عند بعضهم ايضا منهم ابوزيد القاشاني وقد يوجد في الشرع امساك بعض اليوم قربة كما في يوم الاضحى فيجوز ان يكون قربة في غيره من الايام ايضا * ولنا ماذكرنا ان الصوم لايعرف قربة الا بمعيار شرعي ولم يعرف معياره في الشرع الا يوم كامل فالذي يخترعه العبد من قبل نفسه لايصلح معيارا له اذلا مدخل للرأى في معرفة المقادير الشرعية واذا كان كذلك لايتأدى بالنية بعد الزوال كالفرض لفوات اكثر الركن بلانية والدليل عليه ان من نذر ان يصوم بعد الزوال في يوم لم يأكل فيه لم يصح بالاجماع ولوكان الامساك في بعض اليوم صوما لصح كالنذر بالصدقة وان قلت لان النذر ايجاب المشروع وحقيقة المعنى فيه ان النفل تبع للفرض فيكون مقدرا بتقديره في الجملة كنافلة الصلوة مقدرة بركعتين لانه ادنى مقادير الفرض ويجوز قاعدا اوراكبا لان الفرض يجوز بتلك الهيئة عند العذر وكذا الصدقة بالقليل قد تقع عن الفرض حتى لو وجبت عليه زكوة فأدى دانقا سقط عنه الواجب بقدره في احكام الدنيا والاخرة وههنا الامساك في بعض اليوم قصدا لايقع عن الفرض بحال فلا يجوز ان يقدر النفل به * ولاتمسك له في الحديث فان قوله عليه السلام * انى اذا لصائم * اخبار عن حالة العزم فعبر بلسانه ماخطر بقلبه وكان فيه بيان جواز العزم دون تغيير المعيار الشرعي وكان قوله لصائم منصرفا الى الصوم المعهود في الشرع ولا في ماذكر من قوله مبنى التطوع على النشاط لانه لااثر لنشاطه في التقدير اصلا فانه لواراد ان يصلي ركعة اويكتفي بسجدة واحدة في كل ركعة اوتقدم السجود على الركوع اواراد ان يصوم اول النهار دون اخره بان نوى ان يصوم الى العصر ليس له ذلك بالاجماع وانما اثر نشاطه في انه مخير في فعله فان شاء فعل المشروع المقدر الشرعي فيثاب عليه وان شاء تركه من غير توجه عقاب عليه لافي تغيير التقدير الشرعي * واما الامساك في اول يوم النحر فليس بصوم ولهذا لم يشترط فيه النية وانما ندب اليه في حق اهل الامصار ليكون ابتداء التناول من ضيافة الله تعالى ولهذا لم يثبت هذا الحكم في حق اهل السواد لان لهم حق التضحية بعد طلوع الفجر وليس لاهل الامصار ان يضحوا الا بعد الصلوة قوله (ومن هذا الجنس) اى من جنس ماصار الوقت متعينا له كشهر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت بعينه اى وقت معين مثل ان يقول لله على ان اصوم رجبا او يوم الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما او شهرا او سنة * لما انقلب صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها التعيين والتبييت * واجبا اى بالنذر * لم يبق نفلا لان الصوم المشروع في وقت لايقبل وصفين متضادين اى متنافيين او متغايرين وهما كونهما نفلا وواجبا لان النفل مالايستحق العبد العقوبة بتركه والواجب مايستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة * فصار

ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لايقبل وصفين متضادين فصار واحداً من هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف وتوقف مطلق الامساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور لكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء ماعليه صح عما نوى لان التعيين حصل بولاية الناذر وولايته لاتعدوه فصح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان لايبقى النفل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لايبقى الوقت محتملا لحقه فلا فاعتبر في احتمال ذلك العارض بمالو لم ينذر

اى الصوم المشروع فى هذا الوقت* واحدا من هذا الوجه اى من حيث انه لم يحتمل صفة النفلية وان بقى محتملا لصفة القضاء والكفارة * فاصيب بمطلق الاسم اى يقع عن المنذور بالنية المطلقة * ومع الخطاء فى الوصف اى بنية النفل كصوم رمضان * لكنه اذا صامه اى صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر صح عما نوى لان التعيين اى تعيين الناذر الوقت للصوم المنذور حصل بولايته فلا يعدوه * لحقه اى لحق صاحب الشرع * فاعتبر اى هذا الوقت * فى احتمال ذلك العارض وهو ما يرجع الى صاحب الشرع * بما لو لم ينذر اى بعدم النذر * او المعنى فاعتبر النذر او التعيين فى حق ابطال احتمال الوقت ذلك العارض وهو القضاء والكفارة بما لو لم ينذر اى بالعدم * يعنى كان الموجب الاصلى فى هذا اليوم هو النفل حقا للعبد وصوم القضاء والكفارة كان محتمله فاذا نذر فقد تصرف فيما هو حقه بالايجاب لا فيما هو حق الشرع وهو احتمال الوقت لصوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره فى ذلك صار العبد مبدلا للمشروع الذى ليس بحقه من قبل نفسه وذلك لا يصح كمن سلم وعليه سجدتا السهو يريد به قطع الصلوة لا يعمل ارادته فيه لانه تبديل للمشروع فكذا هذا * واعلم ان ايراد هذا القسم فى هذا النوع مشكل لان هذا النوع فى بيان ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وفى هذا القسم الوقت معيار ولكنه ليس بسبب اذ السبب فيه النذر على ما عرف فكان ايراده فى القسم الذى يليه اولى وانما اورده فى هذا النوع لان شبهه بصوم رمضان اقوى من شبهه بصوم الكفارة لان الوقت فيه معيار وشرط للاداء وفى القسم الثالث الوقت معيار لا غير فلهذا اورده ههنا قوله (واما الوقت الذى جعل معيارا لا سببا وهو القسم الثالث من اقسام الموقتة * فالشيخ ذكر هذا القسم فى اقسام الموقتة وغيره من المشايخ ذكره فى المطلقة وذلك لان له شبها بهما جميعا فشبهه بالموقتة انه تعلق بوقت مقدر له وهو النهار لا بمطلق الوقت كالزكوة حتى لو اداه ليلا لم يعتبر بخلاف الزكوة وشبهه بالمطلقة انه لم يتعلق بوقت متعين يفوت الاداء بفوته كما يفوت بفوات شهر رمضان بل متى اداه يكون مؤديا لا قاضيا فاختار الشيخ جانب كونه موقتا واختار غيره جانب كونه مطلقا * والوقت فيها اى فيما ذكرنا من الصيامات معيار ولهذا لا يتحقق قضاء صومين فى يوم واحد واداء كفارتين بالصوم فى شهرين * لا سبب فان سبب الكفارات ما يضاف اليه من ظهار او قتل او يمين ونحوها وسبب القضاء التفويت او الفوات او ما هو سبب الاداء وسبب النذر المطلق اى المنذور المطلق النذر* ومن حكمها اى من حكم هذه الصيامات انها من حيث جعلت قربة لا تستغنى عن النية وتكفى فى اكثر الامساك كما فى صوم رمضان والنذر المعين والتطوع ومن حيث انها غير متعينة فى هذا الوقت بل هى من محتملاته لا يكون توقف الامساك فى هذه الصيامات الا على صوم الوقت وهو النفل اذ هو الموضوع الاصلى فى غير رمضان * فاما على الواجب فلا اى فاما التوقف على الواجب وهو القضاء والكفارات فلا يكون لان الواجب محتمل الوقت وانما يكون التوقف على الموضوعات الاصلية كما فى قولك رأيت اسدا

واما الوقت الذى جعل معيارا لا سببا فمثل الكفارات الموقتة باوقات غير متعينة وكقضاء رمضان والنذر المطلق والوقت فيها معيار لا سبب ومن حكمها انها من حيث جعلت قربة لا تستغنى عن النية وذلك فى اكثر الامساك ومن حيث انها غير متعينة لا يتوقف الامساك فيها الا لصوم الوقت وهو النفل فاما على الواجب فلا لانه محتمل الوقت وانما التوقف على الموضوعات الاصلية فاما على المحتمل فلا فلهذا كانت النية من اوله شرطا ليقع الامساك من اوله من العارض الذى يحتمله الوقت فاما اذا توقف على وجه فلا يحتمل الانتقال الى غيره ومن حكمه انه لا فوات له ما لم يكن الوقت متعينا

يتوقف صحته وصدقه على رؤية الهيكل المعلوم لا على رؤية انسان شجاع لان الاول موضع اللفظ والثانى محتمله وهذا لان التوقف انما ثبت ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التى لا يدرك اصلا والضرورة فيما هو الموضوع الاصلى للوقت لا فيما هو محتمله فاذا كان الوقت عينا لفرض كرمضان كان الوقف عليه فنفذ عليه وان كان غير رمضان فالاصل فيه النفل فلا ينفذ على غيره فلهذا كانت النية شرطا من اوله ليقع الامساك من اوله من محتمل الوقت فاذا نوى من الليل صوم القضاء ينعقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت فيجوز واما اذا انعقد الامساك لموضوع الوقت وهو النفل لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت * وهذا فى الحقيقة جواب عن كلام الخصم فانه جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء فى عدم جواز التأخير ففرق الشيخ بينهما بما ذكره ومن حكمه انه لا فوات له ذكر الشيخ فى شرح التقويم ومن حكمه انه لا يتضيق عليه وجوب الاداء وحكى عن ابى الحسن الكرخى ان عند ابى يوسف رحمه الله يتضيق كالحج والصحيح ماذكرنا والله اعلم قوله (واما النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل) اى الذى لا يعلم ان وقته متوسع ام متضيق * منه اى من الموقتة على تأويل المذكور * وهو حج الاسلام اسناد الاشكال الى الحج مجاز اذ الاشكال فى وقته لا فى نفسه * وبيان الاشكال من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة تتأدى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور فى سنة واحدة الاداء الا حجة واحدة يشبه وقت الصوم * والثانى بالنسبة الى سنى العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهى من السنة الاولى يتعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين التى يأتى يفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل فى نفسه فكان مشتبها كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * والى الوجه الثانى اشار الشيخ فى الكتاب وكذا فى شرح التقويم فقال وقت الحج وقت عين جعل ظرفا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له ظرفا فى هذه السنة وقع الشك والاشكال فى ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق الفوات فسميناه مشكلا وهكذا فى التقويم ايضا وهو الصحيح قوله (واشهر الحج فى كل عام) الى اخره يعنى لا يدرى او قته متوسع فى الحقيقة فى حق كل من وجب عليه ام متضيق فان عاش سنين كان اشهر الحج من كل عام صالحا لادائه بمنزلة اخر الوقت فى الصلوة وكان الوقت فى حقه متوسعا وان لم يعش كان اشهر الحج من العام الاول متعينا لادائه وكان الوقت متضيقا كما بينا * ولا خلاف فى الوصف الاول وهو ان كل عام صالح لادائه حتى اذا اخر عن العام الاول واداه فى عام اخر كان مؤديا لا قاضيا بالاتفاق لكون ذلك عاما من عمره * فاما الوصف الثانى وهو تعيين اشهر الحج من العام الاول للاداء * فهو صحيح اى ثابت مع الوصف الاول عند ابى يوسف رحمه الله يعنى اشهر الحج من العام الاول متعين للاداء فى الحال كوقت الصلوة للصلوة من غير نظر الى انه يعيش الى القابل ام لا فيأثم بتأخيره عنه كما فى الصلوة الا انه اذا اداه فى العام الثانى كان مؤديا لا قاضيا بخلاف الصلوة قوله

واما النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل منه وهو حج الاسلام ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر واشهر الحج فى كل عام صالح لادائه ام اشهر الحج من العام الاول وقت متعين لادائه ولا خلاف فى الوصف الاول حتى اذا اخر عن العام الاول كان مؤديا فاما الوصف الثانى فهو صحيح عند ابى يوسف فى الحال واشهر الحج فى هذا العام الذى لحقه الخطاب به بمنزلة وقت الصلوة فاذا ادرك العام الثانى صار ذلك بمنزلة العام الاول لا يصير كذلك الا بشرط الادراك وقال

وقال محمد رحمه الله موسعاً يسع تأخيره ﴿٢٤٩﴾ عن العام الأول وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا

ان هذا يرجع الى ان الامر المطلق عن الوقت يوجب الفور لامثل وجوب الزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة فقال ابو يوسف على الفور وقال محمد رحمه الله على التراخي فكذلك الحج فاماتعين الوقت فلا والذى عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لايوجب الفور بلا خلاف فاما مسئلة الحج فمسئلة مبتداءة فذهب محمد رحمه الله فى ذلك ان الحج فرض العمر بلا خلاف الا انه لايتأدى فى كل عام الا فى وقت خاص فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج فى عمره واليه تعيينه كصوم القضاء وقته النهر دون الليالى والى العبد تعيينه فلا يتعين الذى يليه الا بتعيينه بطريق الاداء الاترى انه متى اداه

 كان مؤديا ولوكان الاول متعيناً لصار بالتأخير مفوتا

(بمنزلة يوم ادركه فى حق قضاء رمضان) يعنى من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يوما من ايام اخر لايتعين عليه وجوب القضاء فى هذا اليوم حتى لو اخر عنه لايأثم لان وقت القضاء جميع العمر فكذلك ههنا * وانما خص هذا النظير دون اول اجزاء الوقت فى الصلوة مع انه مثله لانه اشبه بوقت الحج من وقت الصلوة فان وقت اداء الصوم ينقطع باقبال الليل الى الغد كما ان وقت اداء الحج ينقطع بانقضاء اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام القابل بخلاف وقت الصلوة لانه لم يتخلل من اجزائه مايمنع جواز الاداء قوله (وانما يعرف) اى حقيقة الخلاف فى تعين الاشهر من العام الاول للاداء بمعرفة كيفية وجوب الحج فقال ابو يوسف رحمه الله وجوبه بطريق التضيق فيلزم منه تعين الاشهر من العام الاول وقال محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع فيلزم منه جواز التأخير عن العام الاول وعدم تعينه للاداء (فان قيل) لما ثبت ان وقته متضيق عند ابى يوسف لم يبق مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد زال الاشكال عنه ايضا كوقت الصلوة (قلنا) انما حكم ابو يوسف بالتضيق على سبيل الاحتياط حتى لايؤدى الى تفويت العبادة لامن حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية الاترى انه لو ادرك العام الثانى جاز اداؤه فيه وانما قال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لانه لايحتمل التضيق عنده الاترى انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثانى كان الاشهر من العام الاول متعينا للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل بماقالاه قوله (مثل وجوب الزكوة) جمع الشيخ بين ماوجب بايجاب الله تعالى وبين ماوجب بايجاب العبد فالزكوة وصدقة الفطر والعشر نظير الاول والنذر بالصدقة المطلقة اى غير المقيدة بوقت نظير الثانى * فاماتعين الوقت فلا اى اما ان يكون تعيين الوقت مختلفا فيه ابتداء فلا * يعنى مسئلة الحج مبنية على ان فى الامر المطلق اول اوقات الامكان متعين للاداء عند ابى يوسف خلافا لمحمد لان الخلاف فيها ابتدائى قوله (فامامسئلة الحج فمسئلة مبتدأة) اى غير بنائية فعند ابى يوسف هو واجب على الفور حتى يأثم بنفس التأخير رواه عنه بشر والمعلى وهكذا ذكره ابن شجاع عن ابى حنيفة رحمهم الله قال سئل عمن له مال ايحج به ام يتزوج قال بل يحج به فهذا دليل على ان الوجوب عنده على الفور وعند محمد رحمه الله يسعه التأخير بشرط ان لايفوته بالموت * فان اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية فهو آثم بالاتفاق اما عند ابى يوسف فظاهر واما عند محمد فلان التأخير كان بشرط عدم الفوت وقد فوّت فيأثم * وعند الشافعى رحمه الله لايأثم بالتأخير وان مات كذا فى المبسوط وغيره وهذا الخلاف فى التأثيم بالتأخير فاما الوجوب فثابت عند الكل حتى وجب عليه الايصاء بالاحجاج بالاجماع كما فى تأخير صوم القضاء والكفارة ويجب الايصاء بالفدية وان جاز تأخيره * وذكر الغزالى رحمه الله فى المستصفى ان التأخير عند الشافعى جائز فى حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض لان البقاء الى السنة الثانية غالب فى حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض * وذكر فى اشارات الاسرار لابى فضل الكرمانى وقال محمد والشافعى رحمهما الله يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر

يفوت ثم ذكر فى آخر كلام محمد واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير متضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة * واستدل محمد رحمه الله بان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت ادآئه الا انه لا يتأدى فى كل عام الا فى وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج اى فردا من افرادها لا اشهر الحج من هذا العام بعينها وما من سنة بمضى الاو يتوهم ادراك الوقت بعدها وانما يثبت العجز بعارض الموت فرجحنا الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزيل وفيه شك فلم يعتبر واذا كان كذلك لا يتعين الا بتعينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت ادآئه النهر دون الليالى كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقى السنة ومع هذا لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا * ولابى يوسف رحمه الله ان اشهر الحج من السنة الاولى فى حق المخاطب به اخر الوقت فيحرم التأخير عنه كما فى اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت فى حقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر التى من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هى المتصلة بعمره يقينا والتى لم يجئ بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجه الا بالاتصال وذلك مشكوك والانفصال فى الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت لحجه غير الوقت الحاضر فيكون التأخير عنه تفويتا كالتأخير عن اخر وقت الصلوة * يحققه ان بمضى وقت عرفة يفوت وقت الحج فى الحال ولا يرجى عوده الا بالعيش الى العام القابل وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بارجح من الموت فلا يثبت العود بالشك ولا يرتفع حكم الفوت بخلاف الواجب المطلق عن الوقت حيث له ان يؤخره لان الفوت فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت ههنا فالفوت بمضى الوقت فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة القابلة * ونظيره المفقود لا يورث عنه ماله لان ملكه ثابت فلا يزول بالشك ولا يرث عن واحد لان ملك غيره لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ايضا * وبخلاف تأخير صوم القضاء والكفارة لان الموت فى ليلة نادر فلم يعد تفويتا على ماذكر فى الكتاب * فصار حرف المسئلة ان الخصم يقول لا فوات الا بالموت فان جميع العمر وقت الاداء ويعتبر الظاهر لابقاء ما كان من القدرة ولا يبطلها بالموهوم * ونحن نقول اذا تعذر الاداء عليه بعد خروج الوقت فقد تحقق الفوات وله احتمال ان لا يكون فواتا بالادراك وفيه شك فحكمنا بالفوات للحال على احتمال ان لا يكون فواتا (فان قيل) قد ثبت ان النبى صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة ونزلت فرضيته سنة ست منها فعلم ان التأخير جائز (قلنا) تأخيره عليه السلام كان لعذر وهو اشتغاله بامر الحروب وغيره * ولان التأخير انما حرم للفوت وذلك بالشك فى العيش وقد ارتفع ذلك فى حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذى هو احد اركان الدين ويعلّم الناس المناسك ولم يكن علّم قبل عام الحج فلما ارتفع الشك فى حقه اتسع الوقت وصار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت فى

والدليل عليه انه بقى وقتاً للنفل مع انه لم يشرع فى مدة واحدة الا حج واحد ولو تعين للفرض لما بقى النفل مشروعاً كما فى شهر رمضان فثبت انه غير متعين الا بالاداء ومتى تعين بالاداء لم يبق النفل فيه مشروعا ولابى يوسف رحمه الله ان اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فلا يحل له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وانما قلنا هذا لان الخطاب للاداء لحقه فى هذا الوقت وهذا واحد لا مزاحم له لان المزاحمة لا يثبت الا بادراك وقت آخر وهو مشكوك لانه لا يدركه الا بالحيوة اليه والحيوة والممات فى هذه المدة سواء فى الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فيبقى هذا الوقت متعينا بلا معارضة

ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط ﴿ ٢٥١ ﴾ بالحقيقة فيصير كوقت الظهر في التقدير بخلاف الصوم لان تأخيره

حق غيره كذا في الاسرار * واعلم ان ما ذهب اليه محمد من القول بجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر في المبسوط وفي هذا الكتاب وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب علي حج واريد ان اؤخره الى السنة التي تأتي والعاقبة مستورة عني فهل يحل لي التأخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يأثم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو خلاف مذهبه وان قلنا ان كان في علم الله انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل لك التأخير وان كان في علمه انك تحيى فلك التأخير فيقول او ما يدريني ماذا في علم الله فافتونا كم في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل او التحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات كما هو قول الشافعي او الاثم بنفس التأخير وان لم يمت كما هو قول ابي يوسف كذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه * فثبت ان الصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل في اشارات الاسرار كما مر بيانه قوله (ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقيقة) يعني قد سقط اشهر العام القابل من كونها وقت الحج في حقه لتعارض دليل الادراك وهو الحيوة ودليل عدم الادراك وهو الممات لما بينا انهما سواء في هذه المدة فصار كأنه سقط حقيقة اي صار كان اشهر الحج بعد ليس من عمره اصلا فيبقى هذا الوقت الموجود بلا معارض فيصير كوقت الظهر فالتأخير عنه يكون تفويتا كتأخير الظهر عن وقته * بخلاف الصوم اي صوم القضاء والكفارة ونحوهما لان تأخيره عن اليوم الاول لا يفوته لما ذكر فلم يكن دليل عدم الادراك مساويا لدليل الادراك وهو معنى قوله والتعارض للحال غير قائم اي تعارض الحيوة والموت في ليلة غير قائم لان الحيوة غالبة والموت نادر فلا يسقط ادراك اليوم الثاني باحتمال الموت لان السقوط بتعارض الحيوة والموت ولم يوجد واذا لم يسقط كان مزاحما لليوم الاول فلم يثبت تعينه للاداء فجاز التأخير * وفي بعض النسخ لان التعارض للحال قائم اي تعارض اليوم الاول والثاني في الحال قائم وان وجد احتمال الموت قبل مجيء اليوم كما في الحج لان ذلك نادر فلا يقابل الغالب وهو الحيوة واذا ثبت التعارض لم يتعين اليوم الاول للاداء فجاز التأخير * وقوله للحال اشارة الى ان التعارض في الحج للحال معدوم وان احتمل ان يثبت بالادراك فاما التعارض ههنا فقبل الادراك ثابت وهذا اللفظ يدل على ان ما في هذه النسخة اصح قوله (ولا يلزم ان النفل بقي مشروعا) جواب عن قوله والدليل على انه بقي وقتا للنفل * وتقريره ان التعيين انما ثبت ههنا بعارض خوف الفوت لا انه امر اصلي فيظهر التعيين اي اثره في حرمة التأخير وحصول الاثم به لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في انتفاء النفل وحصول الاثم جميعا * فاما ان يبطل اي بهذا التعيين جهة اختيار التقصير والمأثم بالشروع في النفل فلا نعني شروعه في النفل اختيار جهة الاثم والتقصير لانه ترك الفرض وقد بقي له اختيار ذلك كما له اختيار جانب الترك اصلا فيه وفي سائر العبادات اذ لو لم يبق له اختيار ذلك لحصلت العبادة جبرا والفعل الجبري لا يصلح ان يكون عبادة قوله (ومن حكم هذا الاصل) اي وقت

عن اليوم الاول لا يفوته والتعارض للحال غير قائم لان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة والموت في ليلة واحدة بالفجاءة نادر فلا يترك الظاهر بالنادر واذا كان كذلك استوت الايام كلها كانه ادركها جملة فخير بينها ولا يتعين اولها ولا يلزم ان النفل بقي مشروعا لانا انما اعتبرنا التعيين احتياطا واحترازا عن الفوت فظهر ذلك في حق المأثم لا غير فاما ان يبطل اختيار جهة التقصير والمأثم فلا ولا يلزم اذا ادرك العام الثاني لانا انما عينا الاول لوقوع الشك فاذا ادركه وذهب الشك صار الثاني هو المتعين وسقط الماضي لان الماضي لا يحتمل الاداء بعد مضيه وفي ادراك الثالث شك فقام الثاني مقام الاول ومن حكم هذا الاصل ان وقت الحج ظرف له لا معيار

الحج او الوقت المشكل انه ظرف لا معيار وقوله ان وقت الحج اقامة للظهر مقام المضمر * الا ترى انه اى وقت الحج يفضل عن اداء الحج فان وقت الوقوف وهو الركن الاعظم فيه يفضل عنه وكذلك وقت الطواف والرمى وغيرهما ولو كان معيارا لا يفضل عنه كوقت الصوم عن الصوم وان الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف والسعي والرمى وغيرها * وصفاتها اى وهيأتها وترتيبها مثل كيفية الطواف والرمل فيه وكيفية السعي والرمى وتقديم بعضها على بعض * لا بمعيارها اى لا مدخل للوقت فى معرفة هذه العبادة فكان ظرفا كوقت الظهر ومشابهته اوقت الصوم ليس من حيث انه مقدر للعبادة بل من حيث انه لم يشرع فيه الا حج واحد وذلك لا يوجب اشتباها فى ظرفيته فانه لو اذن فيه باداء حج اخر لكان قادرا عليه بل على امثاله من غير نقصان فى الاول كما فى وقت الصلوة فثبت انه فى ذاته ظرف لا معيار واذا ثبت انه ظرف لا يدفع غيره من جنسه كوقت الظهر * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله العبادة متى اعلمت بافعال معلومة بنفسها صارت متقدرة بتلك الافعال لا بالوقت واذا لم يتقدر بالوقت لا يصير الوقت معيارا لذلك الفعل فلا يصير مستغرقا به فلا يقتضى تعينه محلا لذلك الفعل نفى غيره لان الحال بمحل انما ينفى غيره اذا استغرقه كالصوم لما قدر بالوقت استغرقه ونفى غيره والانتفاء بسبب الفرض ليس بنص الكتاب فانه ليس فيه نص على دفع غيره صريحا بل بحكم ضيق الوقت وذلك باستغراق الحال للمحل كله ولا استغراق الا اذا قدرت العبادة بالوقت والحج لم يقدر بالوقت فانه اذا فسر عن قدره قيل انه احرام ووقوف وطواف كالصلوة قيام وقراءة وركوع وسجود فلا يستغرق الوقت فلا ينفى غيره والامر بالتعجيل لا ينافى ماقلناه كالامر بتعجيل الصلوة فى آخر الوقت لا ينفى غيره قوله (ولهذا) اى ولان وقت الحج ظرف لا معيار قلنا اذا نوى التطوع من عليه حجة الاسلام يصح ويقع عما نوى وقال الشافعى رحمه الله تلغو نية النفل ويقع عن حجة الاسلام لانه لما عظم امر الحج لما فيه من زيادة كلفة ومشقة عدمت فى غيرها من الطاعات ولهذا لم يجب فى العمر الا مرة حجر عن الصرف الى التطوع مع قيام الفرض * صيانة له اى لحج الاسلام عن الفوت * واشفاقا عليه اى على المكلف لان تحمل المشاق الكثيرة وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب فى اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه بعد التمكن من ادائه مستحق عليه من السفه والسفيه عندى مستحق الحجر فى امر الدنيا صيانة لماله كالمبذر ففى امر الدين اولى فيجعل بنية النفل لغوا تحقيقا لمعنى الحجر ويبقى اصل نية الحج وبه يتأدى فرض الحج بالاجماع * توضيحه انه لو نوى الفرض ثم طاف او وقف بنية التطوع تلغو نيته ووقع ذلك عن الفرض لما ذكرنا فكذا فى اصل الحج * ولا يقال لما لغت نية النفل لم يبق اصل النية كما فى الصوم على اصله * لانا نقول الصفة فى هذه العبادة قد ينفصل عن الاصل فانه لو عدم وصف الصحة فى الحج بقى اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة هناك لا تنفصل عن الاصل فان الصحة اذا عدمت لم يبق اصل الصوم * لكنا نقول الحجر عن هذا يفوت الاختيار وفوات الاختيار ينافى العبادة

فيكون القول بالجبر لصيانة الحج مؤديا الى تفويت الحج * بيانه ان الحج عبادة والعبادة فعل اختياري لان ما لا اختيار للعبد فيه لا يصلح طاعة وعصيانا على ما عرف فاذا نوى النفل فقد اعرض عن الفرض بابلغ من ترك اصل العزيمة لان الوقت في ذاته قابل للنفل فمع هذا لو وقع عن الفرض كان واقعا بدون اختياره وهذا هو الجبر الصريح فالقول به يكون مفضيا الى ابطاله فيكون عائدا على موضوعه بالنقض فالقول بصحته يكون قولا بابطاله اذ العبادة لا تقع من غير اختيار قط * بخلاف شهر رمضان فانه غير قابل للنفل فلا تصح فيه نية النفل اصلا فلا يثبت الاعراض لانه يثبت في ضمن النفل على ما مر * وقوله وقط لا يصح العبادة بلا اختيار رد لقوله وصح اصله بلا نية * وقوله ولكن الاختيار في كل باب بما يليق به الى آخره جواب عن صحة احرام الرفقة عنه بدون امره وقصده عند ابي حنيفة رحمه الله يعني انما جوز ذلك لان الاختيار فيه موجود عنده تقديرا لا على انه جائز من غير اختيار اصلا * وبيانه ان الاحرام شرط الاداء عندنا بمنزلة الوضوء للصلوة ولهذا جوزنا تقديمه على اشهر الحج والرفقة انما تعقد ليعين بعضهم بعضا عند العجز ولما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بهم في كل ما يعجز عن مباشرته بنفسه والاذن دلالة بمنزلة الاذن افصاحا كما في شرب ماء السقاية واذا ثبت الاذن قامت نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا فكان هذا النوع من الاختيار كافيا فيما هو شرط العبادة * فاما الافعال فلا بد من ان تجري على بدنه عند بعض مشايخنا واليه مال الشيخ لان النيابة تجري في الشروط ولا تجري في الافعال الا ترى ان النيابة تجري في الوضوء فانه لو غسل اعضاء المحدث غيره كان له ان يصلي بتلك الطهارة ولا تجري النيابة في اعمال الصلوة * يوضحه ان النيابة عند تحقق العجز وفي اصل الاحرام تحقق عجزه عنه بسبب الاغماء فينوب عنه اصحابه فاما الافعال فلم يتحقق فيها العجز لانهم اذا احضروه المواقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان هو الطائف بمنزلة من طاف راكبا بعذر * وعند بعضهم نيابتهم عنه في الافعال يصح ايضا قال شمس الائمة رحمه الله وهو الاصح الا ان الاولى ان يقفوا به وان يطوفوا به ليكونوا اقرب الى ادائه لو كان فيقا ولو ادوا عنه كان جائزا لان الحج يؤدى بالنائب عند العجز بالاجماع قوله (وجوازه عند الاطلاق) الى آخره جواب عن قوله يصح باطلاق النية يعني لا نسلم ان جوازه في هذه الحالة باعتبار ان تعيين الفرض ساقط بل هو شرط ولكنه لا يحتاج الى ذكره بالقلب او باللسان حالة الاحرام لان الظاهر ان المسلم لا يتكلف لحج النفل وعليه حجة الاسلام فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين وانصرف مطلق النية اليه فاذا سمى شيئا اخر نصا اندفع به ما ثبت بالحال * واما الاحرام عن الابوين فانما يصح لانه يجعل ثوابه لهما او لاحدهما وله ولاية ذلك عند اهل السنة والجماعة لانه حقه فيصرفه الى من شاء لا ان يكون الافعال واقعا عنهما او عن احدهما ولهذا كان له ان يجعله عن احدهما بعد ما احرم عنهما الا ان جعل الثواب لهما او لاحدهما انما يصح بعد الاداء فلغت نيته قبله ولهذا لم يسقط حجة الاسلام عنهما كذا في بعض الشروح * وذكر شمس الائمة في المبسوط اذا حج الرجل عن ابيه او امه حجة الاسلام من غير وصية اوصى بها الميت اجزأه ان شاء الله وتمسك فيه باحاديث ثم ذكر في آخر هذه المسئلة وانما

وجوازه عند الاطلاق بدلالة التعيين من المؤدي اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام فصار التعيين لمعنى في المؤدي لا في المؤدى فاذا نوى النفل فقد جاء صريح بخلافه فيبطل به بخلاف شهر رمضان لانه متعين لا مزاحم له في وقته لا لمعنى في المؤدي وهذا كنقد البلد لما تعين لمعنى في المؤدي وهو تيسر اصابته دلالة بطل عند التصريح بغيره

قيدالجواب بالاستثناء بعدماصح الحديث لان سقوط حجةالاسلام عن الميت باداء الورثة طريقة العلم لانه امر بينه وبين ربه والعلم لايثبت بخبر الواحد فلهذا قيدالجواب بالاستثناء * واما قوله اذا طاف اووقف متطوعا يقع عن الفرض فالجواب عنه ان عقد الاحرام قدانعقد للفرض ولااعتبار للنية بعدذلك انما المعتبر هو النية عندالاحرام الذى هوجامع كما لو سجد سجدة فى صلوة الفرض بنية التطوع لم يعتبر لان التحريمة انعقدت للفرض والنية تعتبر عند التحريمة (فان قيل) ماذكرتم مخالف للنص فانه روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى عليه السلام سمع رجلا يلبى عن شبرمة فقال ومن شبرمة قال اخ لى او صديق لى فقال عليه السلام احججت عن نفسك فقال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم عن شبرمة (قلنا) ليس كذلك فان تأويله عندنا انه كان ذلك للتعليم على سبيل الادب الاترى انه امره ان يستأنف الحج ولم يقل انت حاج عن نفسك وكان هذا حين كان الخروج عنه ممكنا بالعمرة فانتسخ والله اعلم قوله (واما الامر المطلق عن الوقت فعلى التراخى) اختلف العلماء فى الامر المطلق انه على الفور ام على التراخى فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الى انه على التراخى * وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابوالحسن الكرخى وبعض اصحاب الشافعى منهم ابوبكر الصيرفى وابوحامد الى انه على الفور * وكذا كل من قال بالتكرار يلزمه القول بالفور لامحالة * وذهب طائفة من اصحاب الشافعى الى انه على الوقف لايحمل على الفور ولاعلى التراخى الابدليل * ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل فى اول اوقات الامكان ومعنى قولنا على التراخى انه يجوز تأخيره عنه وليس معناه انه يجب تأخيره عنه حتى لو اتى به فيه لايعتد به لان هذا ليس مذهبا لاحد * تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضى وجوب الفعل فى اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه يسقط الفرض عنه بالاتفاق فجواز تأخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب مالايسع تركه ولاشك ان تأخيره ترك لفعله فى وقت وجوبه فثبت ان فى التأخير نقض الوجوب فى وقت الوجوب وهو باطل * ولان التأخير تفويت لانه لايدرى ايقدر على الاداء فى الوقت الثانى اولايقدر وبالاحتمال لايثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا للمتيقن به فيكون تأخيره عن اول اوقات الامكان تفويتا ولهذا يستحسن ذمه على ذلك اذا عجز عن الاداء * ولان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما وهو الاعتقاد يثبت بمطلق الامر للحال فكذلك الثانى * واعتبر الامر بالنهى والانتهاء الواجب بالنهى يثبت على الفور فكذا الائتمار الواجب بالامر * وتمسك القائلون بالتراخى بان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلاتفيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعة للاشياء وهذا لان قوله افعل ليس فيه تعرض للوقت بوجه كما لاتعرض لقوله فعل ويفعل على زمان قريب اوبعيد ومتقدم اومتأخر فكما لايجوز تقييد الماضى والمستقبل بزمان لايجوز تقييد الامر به ايضا لان التقييد فى المطلق يجرى مجرى النسخ ولهذا لم يتقيد بمكان دون مكان * يزيد ماقلنا ايضاحا ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخى

واما الامر المطلق عن الوقت فعلى التراخى خلافا للكرخى

خارجيان الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل لا يوجد من العباد الا في زمان والزمان الاول والثاني والثالث في صلاحيته للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها وصار كالوقيل افعل في اي زمان شئت فيبطل تخصيصه وتقييده بزمان دون زمان * الاترى انه لوامره بالضرب مطلقا لا يتقيد بآلة دون آلة وشخص دون شخص وان كان ذلك من ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان فثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الفور * وكذا بحكمه وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه فيجوز له التأخير مالم يغلب على ظنه فواته وان لم يفعله فيكون هذا الامر مقتضيا طلب الفعل في مدة عمرة بشرط ان لا يخلى زمان العمر منه فيثبت الوجوب عليه بوصف التوسع لا بوصف التضيق * والتكليف على هذا الوجه جائز عقلا وشرعا * اما عقلا فلانه لو قال لغلامه افعل كذا في هذا الشهر اوفي هذه السنة في اي وقت شئت بشرط ان لا تخلي هذه المدة عن الواجب صح ولم يستنكر * واما شرعا فلان الصلوات المفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون مؤديا في اي وقت فعله لانه اتى بالمأمور به على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لا من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل القول به * واما الجواب عن كلماتهم فنقول قولهم في جواز التأخير نقض الوجوب اذ الواجب مالا يسع تركه * قلنا ماذكرتم حكم الواجب المضيق فاما الموسع فحكمه جواز التأخير الى وقت مثله بشرط ان لا يخلى الوقت عنه ولو اخلى عصى واثم فلا يلزم من التأخير نقض الوجوب * وقولهم في التأخير تفويت وذلك حرام قلنا الفوات لا يتحقق الا بموته وليس في مجرد التأخير تفويت لانه يتمكن من الاداء في جزء يدركه من الوقت بعد الجزء الاول حسب تمكنه في الجزء الاول وموت الفجأة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يفوت المأمور به والظن عن امارة دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه (فان قيل) ماقولكم فيمن مات بغتة ايموت عاصيا ام غير عاص فان قلتم يموت عاصيا فمحال لانا اذا اطلقنا له التأخير واخترمته المنية من غير ان يحس بحضورها لم يتصور اطلاق وصف العصيان عليه لان العصيان بالتأخير مع اطلاق التأخير محال وان قلتم يموت غير عاص فلم يبق للوجوب فائدة (قلنا) اختلف الاصوليون فيه فمنهم من قال اذا مات بعد تمكنه من الاداء يموت عاصيا لان التأخير انما ابيح له بشرط ان لا يكون تفويتا وتقييد المباح بشرط فيه خطر مستقيم في الشرع كالرمي الى الصيد يباح بشرط ان لا يصيب آدميا وهذا لانه متمكن من ترك الترخص بالتأخير بالمسارعة الى الاداء التي هي مندوب اليها فقلنا بانه يتمكن من البناء على الظاهر مادام يرجو الحيوة عادة وان مات كان مفرطا لتمكنه من ترك الترخص بالتأخير * ومنهم من قال لا يموت عاصيا ولكنه لا يدل على بطلان فائدة الوجوب وهذا لما بينا ان التأخير عن الوقت الاول الى وقت مثله لم يحرم عليه لانه ليس فيه تفويت المأمور به ثم اذا احس بالفوات

على ماشرنا اليه والله اعلم ومن هذا الاصل

(باب النهى)

بظهور علامات الموت منعناه من التأخير لانه تفويت بعد فاذامات بغتة وفجأة فهو غير مفوت للمأموربه لانه اخر عن وقت الى وقت مثله وقد اطلقناله ذلك فصار الفوات عند موته بغتة من غير ظهور امارات الموت مضافا الى صنع الله تعالى لاالى العبد لانه قدفعل ماكان مطلقاله فلم يصح وصف فعله بالتفويت فلم يجزان يوصف بالعصيان* ثم عدم وصفه بالعصيان لم يدل على فوات فائدة الوجوب لاناحققنا صفة الواجبية فيمايرجع الى فعل العبد من منعه من التفويت فوجود الفوات من الله تعالى لايبطل فائدة الوجوب وقولهم وجب تعجيل الاعتقاد فيجب تعجيل الفعل قلنا اعتقاد الوجوب يستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل وجوبه* وكذا الانتهاء في النهى فامااداء الواجب فلايستغرق جميع العمر فلايتعين للاداء جزء من العمر الابدليل على انانقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كمايلزمه فعله على التوسع فاذاوجب الفعل على حسب مايعتقده من الوجوب ووجب الاعتقاد على حسب مايلزمه من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم قوله (على ماشرنا اليه) متعلق بقوله فعلى التراخى لابقوله خلافا للكرخى فانه لم يشر الى مذهبه فيما تقدم والاشارة قوله والذى عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لايوجب الفور بلاخلاف قوله (ومن هذا الاصل) اى ومن الخاص

(باب النهى)

لانه خاص فى التحريم كالامر خاص فى الايجاب * ثم النهى فى اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح * وفى اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه * وقيل هو قول القائل لغيره لاتفعل على جهة الاستعلاء * وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها قريب من بعض ويفهم مافيها من الاحترازات عما ذكرنا فى حد الامر * ولما كان النهى مقابل الامر فكل ماقيل فى حد الامر من مزيف او مختار قيل مقابله فى حد النهى * ثم صيغة النهى وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى * ولاتقربوا الزنا * والكراهة كقوله تعالى * وذروا البيع * اذ معناه ولاتبايعوا او التحقير كقوله تعالى * ولاتمدن عينيك * الآية * وبيان العاقبة كقوله تعالى * ولاتحسبن الله غافلا * والدعاء كقول الداعى لاتكلنى الى نفسى * والتأسى كقوله تعالى * لاتعتذروا اليوم * والارشاد كقوله * تعالى لاتسألوا عن اشياء * والشفقة كقوله عليه السلام * لاتتخذوا الدواب كراسى * فهى مجاز فى غير التحريم والكراهة بالاتفاق * فاما الكلام فى انها حقيقة فى التحريم دون الكراهة او على العكس او مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظى او المعنوى او موقوف فعلى ماتقدم فى الامر من المزيف والمختار كذا فى عامة نسخ اصول الفقه * وذكر فى التقويم ويحتمل ان لايكون على الاختلاف لان القول به يؤدى الى ان يصير موجب الامر والنهى واحدا وهو الوقف وهذا لاسبيل اليه * ثم موجب النهى وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهى عنه لانه ضد الامر فكما

(ان)

قال والنهى المطلق نوعان نهى عن الافعال الحسية مثل الزنا والقتل وشرب الخمر ونهى عن التصرفات الشرعية مثل الصوم والصلوة والبيع والاجارة وما اشبه ذلك فالنهى عن الافعال الحسية دلالة على كونها قبيحة فى انفسها لمعنى فى اعيانها بلا خلاف الا اذا قام الدليل على خلافه

ان طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يتحقق بوجوب الائتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل بآكد الوجوه * وذكر فى الميزان ان حكم النهى صيرورة الفعل المنهى عنه حراما وثبوت الحرمة فيه فان النهى والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كموجب التمليك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهى من حيث انه نهى فاما وجوب الانتهاء فحكم النهى من حيث انه امر بضده فى الحقيقة ووجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهى وكون الفعل المنهى عنه حراما حكم النهى * ومقتضى النهى شرعا قبح المنهى عنه كما ان مقتضى الامر حسن المأمور به لان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما لا يأمر بشئ الا لحسنه قال تعالى * وينهى عن الفحشاء والمنكر * فكان القبح من مقتضياته شرعا لا لغة لما ذكرنا فى الامر * والمنهى عنه فى صفة القبح انقسم على اربعة اقسام ما قبح لعينه وضعا كالعبث والسفه والكذب والظلم * وما التحق به شرعا كبيع الحر والمضامين والملاقيح * وما قبح لغيره وصفا كالبيع الفاسد * وما قبح لغيره مجاورا اياه جمعا كالبيع وقت النداء على ما ستعرفه قوله (والنهى المطلق نوعان) اى المطلق عن القرينة الدالة على ان المنهى عنه قبيح لعينه او لغيره او المطلق عن القرينة الدالة على انه على حقيقته او مصروف الى مجازه * نهى عن الافعال الحسية وهى التى تعرف حسا ولا يتوقف حصولها وتحققها على الشرع * ونهى عن التصرفات الشرعية وهى التى يتوقف حصولها وتحققها على الشرع فالزنا والقتل وشرب الخمر وامثالها لا يتوقف تحققها ومعرفتها على الشرع لانها كانت معلومة قبل الشرع عند اهل الملل اجمع فاما الصلوة فلم يكن كونها قربة وعبادة على هذه الهيئة معلوما قبل الشرع وكذا الصوم والبيع واشباههما * ولا يقال هذه الافعال يعرف حسا كشرب الخمر والقتل فانا اذا رأينا من يصلى او يبيع علمنا حسا انه فعل ذلك كما علمنا القتل وشرب الخمر * لانا نقول نحن نسلم ان هذه الافعال من حيث كونها فعلا يعرف بالحس فاما من حيث كونها صلوة وعقدا حتى كانت سبب ثواب وسبب ملك فلا يعرف الا بالشرع (فان قيل) فالبيع والاجارة ونحوهما لم يتوقف تحققها على الشرع فان اهل الملل كلهم يتعاطونها من غير شرع وقد كانت قبل الشرع ايضا (قلنا) انهم انما يتعاطون مبادلة المال بالمال او بالمنفعة فاما ان يكون بعت واشتريت عقدا عندهم بحيث يترتب عليه احكام لا تكاد تنضبط فلا بل انما هى يثبت بالشرع * وما اشبه ذلك اى المذكور مثل الحج والنكاح * لمعنى فى اعيانها بلا خلاف لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهى فيما اضيف اليه النهى لا فيما لم يضف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امكن تحقيق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه اى خلاف كونها قبيحة فى انفسها كالوطئ فى حالة الحيض فانه منهى لغيره وهو الاذى بدليل قوله تعالى * قل هو اذى * لا لذاته ولهذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وسائر الاحكام التى تثبت عليه ونظير الاول قول الطبيب للمريض لا تأكل اللحم فان المنع من الاكل لمعنى فى اللحم وهو انه لا يوافقه ونظير الثانى قولك لغيرك لا تأكل هذا اللحم وقد

واماالنهی المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحا لمعنى في غير المنهى عنه لكن متصلا به حتى يبقى المنهى مشروعا مع اطلاق النهي وحقيقته وقال الشافعي رحمه الله بل يقتضي هذا القسم قبحا في عينه حتى لا يبقى مشروعا اصلا بمنزلة القسم الاول الا ان يقوم الدليل فيجب اثبات مااحتمله النهي وراء حقيقته على اختلاف الاصول وبيان هذا الاصل في صوم يوم العيد وايام التشريق والربو والبيع الفاسد انها مشروعة عندنا لاحكامها وعنده باطلة منسوخة لاحكم لها

عرفت انه مسموم يكون المنع لقبح في غيره وهو السم لالعينه قوله (واماالنهى المطلق) اى عن القرائن الدالة على ان المنهى عنه قبيح لعينه اولغيره * لكن متصلا به) اى لكن يقتضي قبحا متصلا بالمنهى عنه * مع اطلاق النهى اى مع كمال النهى لان المطلق كامل وذلك بان يكون للتحريم لاللتنزيه * وحقيقته وهي ان يكون النهى لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار العبد لاان يصير مجازا عن النسخ والنفي * الا يقوم الدليل استثناء من القولين * فيجب اثبات مااحتمله النهى وراء حقيقته اى على خلاف حقيقته * على اختلاف الاصول اى الاصلين* لحقيقته وموجبه عندنا في الافعال الشرعية ان يثبت القبح في غير المنهى عنه وان يبقى المنهى عنه مشروعا ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره * ومحتمله ان يثبت القبح في غير المنهى عنه فلا يبقى مشروعا اصلا ويصير النهى مجازا عن النسخ فالنهى المطلق يحمل على حقيقته وهي ان يكون المنهى عنه قبيحا لغيره مشروعا باصله الا ان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله وهو ان يكون قبيحا لعينه غير مشروع اصلا كما في قوله تعالى *ولا تنكحوا مانكح آباؤكم* وكما في بيع المضامين والملاقيح على مانبينه * وحقيقته عند الشافعي ان يثبت القبح في عين المنهى عنه فلا يبقى مشروعا اصلا كما في الفعل الحسي ومحتمله ان يثبت القبح في غير المنهى عنه فيبقى المنهى عنه مشروعا كما كان فالنهى المطلق يحمل على حقيقته وهي ان يكون المنهى عنه قبيحا لعينه غير مشروع اصلا الا ان يقوم دليل يصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهو ان يكون قبيحا لغيره كالنهى عن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق في حالة الحيض فهذا معنى قوله فيجب اثبات مااحتمله النهى وراء حقيقته على اختلاف الاصول * وبيان هذا الاصل اى هذا الاختلاف يعني اثر هذا الاختلاف يظهر في هذه المسائل * وحاصل المسئلة ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعي وهذا هو الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لايدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي كالغزالي وابي بكر القفال الشاشي وهو قول عامة المتكلمين* وذهب بعضهم الى انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات * ثم القائلون بانه يدل على البطلان مطلقا اى في العبادات والمعاملات جميعا اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال بعضهم يدل عليه شرعا لا لغة* والقائلون بانه لايدل على البطلان مطلقا اختلفوا ايضا فذهب اصحابنا الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لايدل عليها * ثم لابد من تفسير الصحة والبطلان والفساد توضيحا لهذه الاقوال فنقول الصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع بالصلوة وجب القضاء اولم يجب فصلوة من ظن انه متطهر وليس كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء* وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك * واما البطلان فمعناه في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا

مفيدة للاحكام على مقابلة الصحة* واما الفساد فيرادف البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على ماسيأتي بيانه * وذكر صاحب الميزان فيه ان الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم فيقال صلوة صحيحة وصوم صحيح وبيع صحيح اذا وجد اركانه وشرائطه* قال وتبين بهذا ان الصحة ليست بمعنى زائد على التصرف بل انما يرجع الى ذاته من وجود اركانه وشرائطه الموضوعة له شرعا* والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ماليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة* والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية للتصرف كبيع المجنون والصبي الذي لايعقل* واعلم ان الصحة عندنا قد يطلق ايضا على مقابلة الفاسد كما يطلق على مقابلة الباطل فاذا حكمنا على شئ بالصحة فمعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلا وبخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهي عنه يصلح لاسقاط القضاء في العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه لايجب عليه القضاء ولترتب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعا باصله * ثم القائلون بالفساد لغة تمسكوا بان السلف فهموا الفساد من النواهي حتى احتج عمر رضي الله عنه في بطلان نكاح المشركات بقوله تعالى* ولا تنكحوا المشركات* واستدلت الصحابة رضي الله عنهم على فساد عقود الربوا بقوله تعالى* وذروا ما بقي من الربوا* وبقوله عليه السلام* لاتبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق* الحديث وهم ارباب اللسان فدل ان ذلك ثابت لغة * ولان الامر يقتضي الصحة لغة والنهي يقابله فيقتضي مايقابله الصحة وهو البطلان لوجوب تقابل احكام المتقابلات * ومن قال بالفساد شرعا لا لغة قال لادليل في اللفظ على الفساد اذ لو صرح الشارع وقال حرمت عليك استيلاد جارية الابن ونهيتك عنه لعينه ولكن ان فعلت ملكتها وكان ذلك سببا للملك وحرمت عليك صوم يوم النحر ولكن ان صمت خرجت عن عهدة النذر وكان ذلك سببا للجزاء لم يتناقض بخلاف قوله حرمت عليك الصوم وامرتك به او بحنه لك * ولا نسلم ان الصحابة تمسكوا للفساد بل للتحريم والمنع ونحن نقول به فثبت بما ذكرنا انه لايدل عليه لغة ولكنه يدل عليه شرعا وبيانه مذكور في الكتاب * والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة يعني حقيقة النهي ان يكون مقتضيا للقبح في المنهي عنه شرعا كما ان حقيقة الامر ان يكون مقتضيا للحسن في المأمور به شرعا لما ذكرنا من ضرورة حكم للآمر والناهي الا ترى انه لو قيل نهي الشارع لايقتضي القبح يكذب القائل كما لو قيل امره لايقتضي الحسن وصحة تكذيب النافي من امارات الحقيقة* ولو نصبت حقيقة على التمييز من القبح على معنى ان النهي في اقتضاء القبح الحقيقي وهو ان يكون في ذات المنهي عنه كالامر في اقتضاء الحسن الحقيقي وهو ان يكون في ذات

احتج الشافعي رحمه الله بان العمل بحقيقة كل قسم واجب لا محالة اذ الحقيقة اصل في كل باب والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة

ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى كان حسنا لمعنى فى عينه ﴿ ٢٦٠ ﴾ الا بدليل فكذلك النهى فى صفة القبح وهذا

لان المطلق من كل شئ يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكمال فى صفة القبح فيما قلنا فمن قال بانه يكون مشروعا فى الاصل قبيحا فى الوصف يجعله مجازا فى الاصل حقيقة فى الوصف وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل واذا ثبت هذا الاصل كان لتخريج الفروع طريقان احدهما ان ينعدم المشروع باقتضاء النهى والثانى ان ينعدم بحكمه وبيان ذلك ان من ضرورات كون التصرف مشروعا ان يكون مرضيا قال الله تعالى * شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا وللمشروعات درجات وادناها ان تكون مرضية وكون الفعل قبيحا منهيا ينافى هذا الوصف وان كان داخلا فى المشيئة والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصى فانها بمشيئة الله وقضاء الله وحكمه توجد لا برضاه

المأموربه يكون تعسفا لان سياق الكلام يأباه لانه لم ينقل والعمل بحقيقة الحسن واجب * ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان مطلقه يقتضى حسن المأموربه لعينه لالغيره والضمير فى كان راجع الى مفهوم يدل عليه لفظ الامر وهو المأموربه الابدليل كالامر بالقتال والحدود فكذلك النهى فى صفة القبح اى فكالامر النهى فى صفة القبح فيجب العمل بحقيقته وهو ان يثبت به قبح لعين المنهى عنه لالغيره الابدليل * ثم شرع فى بيان تأثير ماذكر فقال * وهذا اى ماذكرنا من اقتضاء النهى قبحا فى عين المنهى عنه * لان المطلق من كل شئ يتناول الكامل لانه هو الموجب الاصلى اذ الناقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهة العدم لايثبت حقيقة الوجود والكمال فى صفة القبح ان يكون فى المنهى عنه لافى غيره كما فى جانب الحسن فكان هذا هو الموجب الاصلى فوجب القول به * ومن قال بانه يكون مشروعا فى الاصل قبيحا فى الوصف يجعله مجازا فى الاصل لانه لم يجعل الاصل منهيا عنه حقيقة مع ان النهى اضيف اليه * حقيقة فى الوصف اى يجعل النهى حقيقة فى الوصف مع ان النهى غير مضاف اليه * وهذا عكس الحقيقة اى عكس ماتقتضيه حقيقة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم النهى ومقتضاه فيما اضيف اليه النهى وان لايثبت فيما لم يضف اليه فمتى ثبت مقتضاه فيما لم يضف اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات مالم يوجبه الكلام وابطال ما اوجبه * وقلب الاصل لان الوصف تابع للاصل وفيما قالوا يصير الاصل تابعا للوصف فى صحة اضافة النهى اليه اذ لولا الوصف لم يصح اضافة النهى اليه وهو فى التحقيق مرادف للاول قوله (واذا ثبت هذا الاصل) وهو ان النهى بحقيقته يقتضى القبح فى عين ما اضيف اليه كان لتخريج الفروع وهو خروج الافعال الشرعية المنهية من ان يكون مشروعة طريقان * احدهما ان ينعدم مشروعيتها باقتضاء النهى اى بمقتضاه وهو القبح * او باقتضاء النهى عدم المشروعية لانه لما اقتضى القبح وهو لايثبت مع بقاء المشروعية كان انتفاؤها باقتضاء النهى ايضا كثبوت القبح * والثانى ان تنعدم بحكم النهى والتفرقة بينهما ظاهرة اذ المقتضى يتقدم على النص لصحته والحكم متأخر عنه * وبيان ذلك اى بيان الطريق الاول انه لما ثبت القبح فى المنهى عنه بالنهى لزم ان لايبقى مشروعا لان من ضرورة كون الشئ مشروعا ان يكون مرضيا بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى * شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا * اى بين واوضح لكم من الدين ما امر به نوحا والتوصية الامر بطريق المبالغة وشرع الشارع ذاته دليل على كون المشروع مرضيا فكيف اذا كان مما وصى به الانبياء عليهم السلام * والتمسك بالآية انما يستقيم ان لو كان المراد من الدين جميع الشرايع فاما المراد منه لو كان التوحيد والايمان ومالايجرى فيه النسخ من الشرايع كما ذهب اليه اهل التفسير بدليل قوله جل ذكره * ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه * اذ هى ان المفسرة بمعنى اى فكان تفسير الماوصى به فلا يستقيم لانها تدل ح على ان سوى ماذكرنا بهذه الصفة الا ان الشيخ تساهل فيه لكونه امرا مجمعا عليه * واما المعقول فهو ان شرع الشئ استعباد

(من)

من الشارع لعباده بوضع طريق يصلون بسلوكه الى السعادة العظمى وهى رضاء الله سبحانه وتعالى فيلزم منه ان يكون ذلك مرضيا له ليصلح للعبد رضاه بسلوكه قال تعالى* رضى الله عنهم* يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان *ورضوان من الله اكبر* والقبيح لذاته لايكون مرضيا للحكيم العليم فثبت ان بين القبح و بين المشروعية تنافيا وقد ثبت القبح بالنهى لماذكرنا فينتفى المشروعية ضرورة قوله (فصار النهى عن هذه التصرفات نسخا) اى بيانا لانتهاء مدة المشروعية فيها * بمقتضاه وهو التحريم السابق يعنى انما صار النهى نسخا بما اقتضاه النهى وهو القبح والحرمة وهذا لان النهى مع المشروعية لايصح فيثبت القبح والحرمة سابقين على النهى ليصح النهى فصار كأن الناهى قال حرمت عليك هذا الفعل فلا تفعلوا فيصير على هذا التقدير التحريم سابقا على النهى ضرورة كذا فى فوائد مولانا العلامة حميد الملة والدين رحمه الله (قوله والثانى) اى الطريق الثانى وهو انتفاء المشروعية بحكم النهى هو ان من حكم النهى وجوب الانتهاء وصيرورة الفعل على خلاف موجبه وهو ترك الانتهاء والاقدام على الفعل معصية * و بين كونه اى كون الفعل معصية و بين كونه مشروعا كما اذا كان المنهى عنه من المعاملات كعقد الربوا * وطاعة كما اذا كان من العبادات * تضاد وتناف التضاد راجع الى كونه طاعة ومعصية والتنافى راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبيل اللف والنشر المشوش * اما التضاد بين المعصية والطاعة فظاهر لانهما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف * واما التنافى بين المشروعية والمعصية فمن حيث ان الشئ اذا كان مشروعا لايكون معصية البتة و بين اللامعصية والمعصية تناف * ثم شرع فى تخريج الفروع على هذا الاصل بعد تمهيده والجواب عما يلزم على هذا الاصل فقال* ولهذا * اى ولماذكرنا ان النهى يقتضى قبح المنهى عنه وانتفاء مشروعيته لم تثبت حرمة المصاهرة وهى حرمة المرأة على آباء الرجل وان علوا وعلى اولاده وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون و بناتها وان سفلن على الرجل بالزنا * لان المصاهرة شرعت نعمة وكرامة كالنسب فانه ثبت كرامة لبنى آدم اختصوا به من بين سائر الحيوانات وتعلق به انواع من الكرامات من الحضانة والنفقة والارث والولايات * وكذا حرمة النكاح ثبتت كرامة صيانة للمحارم عن الاستذلال بالنكاح الذى فيه ضرب استرقاق ولهذا تعلقت باسماء تنبئ عن الكرامة نحو اسم الام والبنت والاخت فالحقت ام المرأة وابنتها بالمحارم بالنص فكان ثبوت هذه الحرمة نعمة وكرامة *واشار الشيخ الى معنى النعمة بقوله تلحق بها اى بهذه الحرمة الاجنبية بالامهات حتى حلت الخلوة بها والمسافرة والنظر الى مواضع الزينة الاترى ان الله تعالى جمع بينها و بين النسب ومنّ بهما علينا فقال* وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا *اى ذا نسب وذا صهر والصهر حرمة الختونة وقيل خلطة تشبه القرابة فى تحريم النكاح * واذا ثبت انها نعمة لايستحق بما هو حرام محض وهو الزنا لان الحرام لايصلح سببا لحكم شرعى هو نعمة كاللواطة ووطئ الصغيرة لانه لابد من المناسبة بين السبب والحكم لايقال اهن العالم واعز الجاهل لان الاهانة لاتناسب العالم كما ان الاعزاز لايلايم الجاهل

فصار النهى عن هذه التصرفات نسخا بمقتضاه وهو التحريم السابق والثانى ان من حكم النهى وجوب الانتهاء وان يصير الفعل على خلاف موجبه معصية هذا موجب حقيقته و بين كونه معصية و بين كونه مشروعا وطاعة تضاد وتناف ولهذا لم يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها شرعت نعمة تلحق بها الاجنبية بالامهات والزنا حرام محض فلم يصلح سببا لحكم شرعى هو نعمة

ولا مناسبة هنا * والدليل على انه حرام محض انه يتعلق به الجلد والرجم الذى هو اعظم العقوبات ولا يتعلق به شئ من احكام الوطئ المشروع من لزوم المهر ووجوب العدة وثبوت النسب وهذا معنى ما نقل عن الشافعي رحمه الله ان الزنا فعل رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه فلم يجزان يعمل احدهما عمل الاخر * ولا يلزم على ماذكرنا تعلق وجوب الاغتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف به مع انها احكام مشروعة لانا عللنا المنع ثبوت ماهو نعمة وكرامة به والاغتسال شرع للتطهير وزوال النجاسة وهى فى الزنا موجودة بل اشد فكان اولى بايجاب الاغتسال * وكذلك فساد الصوم والاحرام والاعتكاف به ليس من باب الكرامة فى شئ وانما هو من باب التغليظ والتشديد فيجوز اثباته بالزنا * واحترز الشيخ بقوله حرام عن الوطئ الحلال كوطئ المنكوحة والمملوكة وبقوله محض عن الوطئ بشبهة كالوطئ بالنكاح الفاسد وبما اذا زفت اليه غير امرأته فوطئها ووطئ الجارية المشتركة ووطئ الرجل امة ابنه فان حرمة المصاهرة تثبت فى هذه الصور بالاتفاق لان الوطئ فيها ليس بحرام محض فيجوز ان يثبت به هذه الحرمة كما يثبت بعض احكام الوطئ المشروع مثل سقوط الحد ووجوب المهر والعدة وثبوت النسب * وتأيد ماذكرنا بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عمن تتبع امرأة حراما ايحل له ان يتزوج امها وابنتها فقال * الحرام لا يحرم الحلال * وبما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما انه سئل عمن غشى ام امرأته هل تحرم عليه امرأته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشة رضى الله عنها ايضا قوله (وكذلك الغصب) اذا غصب شيئا وقضى القاضى بالضمان او تراضيا على ذلك يثبت الملك للغاصب فى المغصوب مستندا الى وقت الغصب عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يثبت الملك بالغصب اصلا * وتظهر ثمرة الاختلاف فى ملك الاكساب ونفوذ البيع ووجوب الكفن على الغاصب اذا مات المغصوب وغير ذلك * قال لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك لان الملك نعمة وكرامة يتصل به الى مقاصده الدينية والدنياوية فيتعلق بسبب مشروع لا بمحظور لان المحظور سبب للعقوبة لا للكرامة والنعمة الا ترى انه لو قتل عبد غيره ثم ضمن قيمته فانه لا يملكه حتى يكون الكفن على المالك لانه متعد كذلك ههنا بخلاف وجوب الضمان لان الجناية تصلح ان يكون سببا لوجوب الغرامة على الجانى والملك فى الضمان انما يقع للمالك لا بسبب الجناية ولكن بملك الاصل * واعلم ان بناء هاتين المسئلتين على الاصل المذكور مشكل لان الزنا والغصب من الافعال الحسية ولا خلاف ان النهى عنها يوجب انتفاء المشروعية ولهذا لم يقل احد بمشروعية الزنا والغصب ونحن انما جعلناهما سببين للحرمة والملك لا لان النهى يقتضى المشروعية فيهما بل لما نذكره من بعد وكلامنا فى النهى عن الافعال الشرعية فلا يستقيم بناؤهما عليه الا من حيث الظاهر وهو ان النهى يقتضى انتفاء المشروعية مطلقا سواء كان المنهى عنه شرعيا او حسيا قوله (ولا يلزم اى على ماذكرنا ان النهى عن المشروع يوجب فساده وقبحه ومع صفة الفساد لا تبقى المشروعية ان المحرم اذا جامع قبل الوقوف

وكذلك الغصب لا يفيد الملك لما قلنا ولا يلزم اذا جامع المحرم او احرم مجامعا انه يبقى مشروعا مع كونه فاسدا لان الاحرام منهى لمعنى الجماع وهو غيره لا محالة لكنه محظوره فصار مفسدا والاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العباد فقسد ولم ينقطع بجناية الجانى وكلامنا فيما ينعدم شرعا لا فيما لا ينقطع بجناية الجانى

يفسد حجه واحرامه ويبقى مع صفة الفساد حتى لزم عليه اداء الافعال ليخرج عن هذا الاحرام وكذا اذا احرم مجامعا لاهله ينعقد احرامه بصفة الفساد مع انه منهى عنه فعرفنا ان النهى والفساد لا ينافى الشرعية * وانما ذكر المسئلة الاخيرة لانه لو اجاب عن الاولى بان الاحرام قد انعقد صحيحا وهو لازم لا يمكن الخروج عنه الا باداء الافعال او بالدم عند الاحصار فلا يؤثر المفسد فى رفعه صورة وان اثر فى معناه حتى وجب عليه القضاء يرد عليه المسئلة الثانية لان المفسد فيها مقارن فينبغى ان يمنعه من الانعقاد فجمع بينهما ليجيب عنهما بجواب يشملهما وهو ان الجماع غير الاحرام وليس بوصف له ايضا لان الجماع فعل والاحرام قول والفعل لا يصير من اوصاف القول لكنه يوجد معه على سبيل المجاورة بدليل انه قد ينفصل احدهما عن الآخر فكان النهى عن الاحرام مجامعا نهيا لمعنى فى غيره متصل به وصفا فكان من قبيل النهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة والنهى عن البيع وقت النداء فلم يوجب اعدامه فانعقد صحيحا * والدليل عليه ان هذا الاحرام يوجب القضاء والشروع فى الفاسد لا يوجب القضاء بحال كمن شرع فى الصلوة مع انكشاف العورة فتبين بهذا انه انعقد صحيحا ثم فسد * وكان ينبغى ان لا يفسد كالصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء لان المعنى الذى ورد النهى لاجله وهو الجماع مجاور لا متصل على ما ذكرنا لكنه محظوره كالكلام للصلوة والحدث للطهارة ففسد لارتكاب المحظور كما يفسد الاعتكاف به فهذا معنى استدراك الشيخ فى قوله لكنه محظوره فصار مفسدا * ولا يقال لما كان الجماع من محظوراته حتى افسده لزم ان يمنعه من الانعقاد اذ المنع اسهل من الرفع * لانا نقول انما يوصف الجماع بكونه محظور الاحرام بعد وجود الاحرام لا قبله لان الشئ ما لم يوجد لا يوصف بان له محظورا فلم يكن الجماع المقارن من محظورات احرامه فلم يمنع من الانعقاد فاذا داوم عليه بعد ما انعقد الاحرام صار من محظوراته فافسده كما اذا جامع بعد الاحرام ابتداء وينبغى ان لا يبقى بعد ما فسد غير ان الاحرام لازم شرعا لا يحتمل البعض بالاسباب الناقصة من الخارج بخلاف الصلوة والصيام فاثر المفسد فى ايجاب القضاء ولم يؤثر فى الخروج من الاحرام فلزمه المضى ضرورة ليخرج عنه بالاداء كما شرع وباب الضرورة مستثنى عن القواعد وليس الكلام فيه انما الكلام فى ان النهى فى وضعه لرفع المشروعية فيؤثر فيما يقبل ذلك لانه لا يجوز الامتناع عنه بمانع بل يجوز ذلك بدليله كما فى سائر الحقايق * وذكر فى القواطع ان انعقاده على الفساد والزامه افعاله يجرى مجرى نوع معاقبة من الشرع والمؤاخذات من الشرع على انواع فيجوز ان يكون هذا الالزام وابقاء المرء فى عهده افعال الحج ليفعلها ولا يسقط بها الحج عن ذمته ولا يثاب على فعلها نوع معاقبة من الله تعالى له لارتكابه النهى وفعله الحج على وجه المعصية فلم يدخل هذه المسئلة على الاصل الذى قلنا واليه اشار الشيخ ايضا فى قوله ولم ينقطع بجناية الجانى قوله (ولا يلزم) اى على هذا الاصل الطلاق فى الحيض فانه منهى عنه شرعا وكذا الطلاق فى طهر جامعها فيه وقد بقى مشروعا بعد النهى حتى كان واقعا موجبا لحكم مشروع وهو الفرقة لان هذا الطلاق منهى عنه لمعنى فى غيره غير متصل به وصفا وذلك

ولا يلزم الطلاق فى الحيض او فى طهر جامعها لانه نهى عنه لمعنى فى غيره وهو الضرر بالمرأة بتطويل العدة او بتلبيس امر العدة عليها

المعنى فى الطلاق فى الحيض هو الاضرار بالمرأة من حيث تطويل العدة عليها فان الحيضة التى اوقع فيها الطلاق ليست بمحسوبة من العدة بالاتفاق فان عندى الاعتداد بالاطهار لا بالحيض وعندكم لا يحتسب هذه الحيضة من حيض العدة لانتقاضها ولهذا لا يحرم الطلاق فى الحيض اذا لم يؤد الى الضرار فان طلقها فى حالة الحيض قبل الدخول بها والى ماذكرنا الاشارة فى قوله *تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا * وفى الطلاق فى طهر الجماع هو تلبيس امر العدة عليها لانها لا تدرى ان الوطئ معلق فيعتد بالحبل او غير معلق فيعتد بالاقراء والحامل قد تحيض على اصلى فلا تتمكن من التزوج *وكذا تلبيس امر النفقة* لانها لو كانت حاملا وجب لها النفقة لقوله تعالى* وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن* ولو لم تكن حاملا وكان الطلاق باينا لا يجب لها النفقة عنده فتشك فى طلب النفقة قوله (ولهذا) اى ولما قلنا ان النهى ينفى المشروعية لم يكن سفر المعصية اى السفر الذى هو معصية كسفر الابق وقاطع الطريق والباغى سببا للرخصة للنهى اى لكونه منهيا عنه شرعا يعنى لما كان منهيا عنه كان معصية والرخصة نعمة لانها شرعت لدفع الحرج عند السير المديد فيستدعى سببا مشروعا فلا يجوز ان يتعلق بالمعصية قوله (ولا يملك الكافر)عطف على قوله لم يكن لانه فى معنى المستقبل اذ هو بيان شرع اى لا يكون سفر المعصية سببا ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اى بالاستيلاء التام المطلق وذلك بالاحراز بدار الحرب فانهم ماداموا فى دارنا كانوا مقهورين حكما ولا يتم الاستيلاء فلا يصلح سببا للملك بالاتفاق للنهى ايضا اى لكونه منهيا عنه شرعا كالسفر وذلك لانه استيلاء على مال معصوم محترم فيكون حراما منهيا عنه خصوصا على اصله ان الكفار مخاطبون بالشرايع اجمع وعلى اصل بعض مشايخنا انهم مخاطبون بالحرمات والمناهى واذا كان كذلك لا يصلح سببا للملك الذى هو نعمة كاستيلائهم على رقابنا وكاستيلاء المسلم على هذا المال * ويرد ماقلنا فى مسئلتى الزنا والغصب فى هاتين المسئلتين ايضا قوله (ولا يلزم) اى على هذا الاصل الظهار فانه منهى عنه محظور وقد انعقد سببا للكفارة التى هى عبادة ولم ينعدم بالنهى لان كلامنا فى النهى الوارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب شرعا والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول وزور والكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الخطر فى السبب للجزاء لا يخرج السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل يحققه كما فى القتل العمد فانه محظور محض ومع ذلك اوجب القصاص وثبوت وصف الحظر فيه لم يخرجه من ان يكون صالحا لايجابه فكذا فى الظهار * ولنا ما احتج به محمد فى كتاب الطلاق فى باب الرد على من قال اذا طلق لغير السنة لا يقع ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر فقال انهانا عما يتكون او لا يتكون والنهى عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللآدمى لا تطر *وبيانه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهى بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالائتمار بما امر والانتهاء عمانهى باختياره نال الجنة بفضله ومن عصاه بترك الائتمار والانتهاء استحق النار بعدله والابتلاء بالنهى انما يتحقق اذا كان المنهى عنه متصور الوجود

ولهذا لم يكن سفر المعصية سببا للرخصة للنهى ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء للنهى ايضا فلم يصلح سببا مشروعا ولا يلزم الظهار لان كلامنا فى حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ليبقى سببا والحكم به مشروعا مع وقوع النهى عليه فاما ما هو حرام غير مشروع تعلق به جزاء زاجر عنه فيعتمد حرمة سببه كالقصاص ليس بحكم مطلوب بسبب مشروع بل جزاء شرع زاجرا فاعتمد حرمة سببه

بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه
فيثاب بامتناعه مختارا عن تحقيق الفعل للنهى فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا
موجب حقيقة النهى * واما النسخ فلبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه
الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا اصلا وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن
ذلك بناء على عدمه فى نفسه لاتعلق له باختياره ولهذا لايثاب على الامتناع فى المنسوخ *
نظير ماذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه لان العدم بناء على امتناعه
وكسبه ولو امتنع عنه لانه لايجدها لايثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها * ثم النهى
كما يوجب تصور المنهى عنه يقتضى قبحه ايضا لما مر فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به
والا وجب الترجيح ففى الفعل الحسى امكن الجمع بينهما لانه لايمتنع وجوده بسبب القبح
فاما الفعل الشرعى فلا يمكن فيه الجمع بينهما لانه لايتحقق مع القبح فوجب الترجيح * ثم
اما ان يرجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور اولى
من وجوه * احدها ان التصور هو الموجب الاصلى للنهى لغة وعرفا وشرعا * اما لغة فلانه متعدد
لازمه انتهى يقال نهيته فانتهى كما يقال امرته فائتمر والائتمار والامتناع واحد * واما عرفا فلما
ذكرنا انه يستقبح ان يقال للاعمى لاتبصر وللانسان لاتطر * واما شرعا فلماذكرنا ان تحقق
الابتلاء به والقبح ليس كذلك بل هو من مقتضياته الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلى الذى
لاوجود لحقيقته بدونه شرعا وعرفا ولغة اولى من اعتبار ماهو دونه وهو ثابت شرعا لا
لغة * وثانيها ان مع اعتبار جانب التصور امكن اعتبار جانب القبح ايضا بان يكون القبح
راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار جانب القبح لايمكن
اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى * وثالثها ان اعتبار جانب القبح يؤدى الى ابطال
حقيقة النهى لانه ح يصير نسخا وهو غير النهى حدا وحقيقة وفى ابطاله ابطال القبح الذى
ثبت مقتضى به لان فى ابطال المقتضى ابطال المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته فى عين
المنهى عنه عائدا على موضوعه بالنقض وذلك باطل وليس فى اعتبار جانب التصور ذلك وفيه
تحقيق النهى مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره اولى * ثم انك قد علمت ان المراد من امر الشارع
ونهيه وجوب الائتمار ووجوب الانتهاء لاوجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد عن ارادة الله
تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى قوله يراد به عدم الفعل يطلب به عدمه او يراد به
عدم الفعل فى وضعه من غير نظر الى انه صادر من الشارع * وقيل معناه يراد به عدم الفعل
فى حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة المنهى عنه فاما فى حق الكل فالمراد من النهى
ايجاب الانتهاء لاحصوله ومن الامر ايجاب الائتمار لاغير والاول اوجه قوله (وهما
فى طرفى نقيض) اى كون الامتناع عن الشئ مبنيا على عدمه مع كون عدم الشئ مبنيا على
الامتناع عنه متناقضان اى مخالفان وانهم قد يطلقون التضاد والتنافى والتناقض ولا يريدون
بها معانيها المصطلحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة والحكم الاصلى ماذكرنا وهو ان

ولنا مااحتج به محمد رحمه الله فى كتاب الطلاق ان صيام العيد وايام التشريق منهى والنهى لايقع على مالايتكون وبيانه ان النهى يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد وكسبهم فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه والنسخ لاعدام الشئ شرعا لينعدم فعل العبد لعدم المشروع بنفسه ليصير امتناعه بناء على عدمه وفى النهى يكون عدمه بناء على امتناعه وهما فى طرفى نقيض فلا يصح الجمع بحال والحكم الاصلى فى النهى ما ذكرنا

النهى لطلب الامتناع عن الفعل مضافا الى اختيار العبد وكسبه فيعتمد التصور * فاما القبح اى قبح المنهى عنه * فوصف قائم اى ثابت بالنهى للمنهى عنه لانه قائم بحقيقة النهى لانه منع من القبيح وذلك حسن * مقتضى حال والعامل فيه قائم * به اى بالنهى * تحقيقا لحكمه اى لاجل تحقيق حكم النهى وهو طلب الاعدام * فكان اى القبح فى المنهى عنه تابعا للنهى من حيث انه ثبت به * فلا يجوز تحقيقه اى اثبات القبح الذى ثبت اقتضاء * على وجه يبطل به اى بالقبح ما اوجب القبح واقتضاه وهو النهى * فيصير المقتضى ح دليلا على الفساد اى فساد المقتضى بعد ان كان دليلا على صحته * بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز تحقيقه اى يجب العمل بالاصل وهو النهى فى موضعه وهو ما ورد النهى فيه وذلك بابقاء المشروعية ليبقى النهى على حقيقته ويجب العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان الى آخره * قال القاضى الامام فوجب اثبات القبح فى غيره ليمكن تحريم الفعل بذلك الغير ولكن يثبته على وجه يكون الزم فيجعله قبيحا لوصف زائد متصل به ما امكن كما يثبت الحسن للمأمور به على وجه يكون الزم وهو الاثبات لعينه فان ذلك تحقق الوجوب عليه والوجود من قبله وفى النهى لو اثبت القبح لعينه انعدم المشروعية والنهى للانتهاء لا للاعدام فلم تثبته لعينه ليبقى مشروعا واثبتناه وصفا له ما امكن ليكون حرمة الفعل لازمة ابدا لمعنى راجع الى المنهى عنه لان الوصف منه * قال صاحب القواطع فى الجواب عما ذكرنا ان الفعل المشروع وجوده بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهى انتهى الاطلاق فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد فعلى حاله فيصح النهى بناء عليه بينة ان العبد مأذون بالصوم مأمور به وليس فى وسعه الا النية والامساك فاما اعتباره وصيرورته عبادة فمفوض الى الشرع لا الى العبد فبالنهى خرج الفعل عن الاعتبار وصيرورته صوما لزوال اذن الشرع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما نظرا الى زوال اطلاق الشرع وكان صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقى تصور الفعل من العبد صح النهى وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عاصيا مستحقا للعقاب لارتكاب المنهى عنه واتيانه بما فى وسعه وطاقته من فعل الصوم اذ ليس فى وسعه فى جميع الاحوال الا هذا القدر الذى وجد منه * قال وهذا لان الصحة والفساد معنيان متلقيان من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه ايقاع الفعل باختياره فان وقع على وفق امر الشرع واطلاقه صح والا فلا * قال ولهذا ابطلنا صوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك حسا وصورة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية * قلت وحاصله يؤل الى ان النهى راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا * والجواب عنه انا لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعى حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر فى الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان الامساك فى الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهى اليه مجازا لا حقيقة والنهى ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته الا بدليل * يوضحه ان الصوم انما صار صوما بصورته

فاما القبح فوصف قائم بالنهى مقتضا به تحقيقا لحكمه فكان تابعا فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما اوجبه واقتضاه فيصير المقتضى دليلا على الفساد بعد ان كان دليلا على الصحة بل يجب العمل بالاصل فى موضعه والعمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا هذا غاية تحقيق هذا الاصل فاما الشافعى رحمه الله فقد حقق المقتضى وابطل المقتضى وهذا فى غاية المناقضة والفساد

ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صوما فى حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما وبيعا الا مجازا كتسمية صورة الاسد اسدا * واجاب الغزالى ايضا فى المستصفى بما ذكرنا ان الاسم ينصرف الى موضوعه اللغوى الا ما صرفه عرف الاستعمال فى الشرع وقد الفينا عرف الشرع فى الاوامر انه يستعمل الصوم والصلوة والبيع لمعانيها الشرعية اما فى المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع بدليل قوله عليه السلام * دعى الصلوة ايام اقرائك * وقوله جل ذكره * ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم * وامثال هذه المناهى عما لا ينعقد اصلا فلم يثبت فيه عرف استعمال الشرع او تعارض فيه عرف الشرع فيرجع الى اصل الوضع ونقول من صام يوم النحر فقد ارتكب المنهى عنه وان لم ينعقد صومه * وحاصل هذا الكلام ايضا يرجع الى ان النهى مصروف الى الصوم اللغوى وهو فاسد ايضا لانه لو امسك حمية اولعدم اشتهاء او عدم طعام لا يكون مرتكبا للمنهى عنه بالاتفاق مع تحقق الامساك اللغوى فعلم انه ليس المراد الا الصوم الشرعى * ولان المنهى عنه لو كان الصوم اللغوى فلا نهى اذا عن الصوم الشرعى فيبقى ثابتا * وقال بعضهم الفعل عند النهى كان متصورا فكفى ذلك لصحة النهى فلا حاجة الى ابقائه مشروعا بعد ذلك * والجواب ان النهى لاعدام المنهى عنه من قبل المنهى فى المستقبل كالامر للايجاد فى المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا فى المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهى كما فى الامر ولا يكون ذلك الا ببقائه مشروعا * ولا يقال حقيقة النهى ان يكون المنهى عنه قبيحا فى ذاته ومتصورا فى نفسه فكما قلتم ان انتفاء التصور شرعا مع بقاء التصور من العبد يجعله مجازا فكذلك انتفاء القبح عن ذات المنهى عنه وانصرافه الى وصفه يجعل النهى فيه مجازا ايضا لانه لا يثبت موجب النهى وهو التحريم نظرا الى ذات المنهى عنه وانما يثبت فى غيره * لانا لا نسلم ان النهى باثبات القبح فى وصف المنهى عنه يصير مجازا بل هو على حقيقته لان المنهى عنه بعد يبقى واجب الانتهاء مع كونه مشروعا الا ترى ان الامر اذا ورد لحسن فى غير المأمور به لا يصير مجازا فى المأمور به كالامر بالجهاد والطهارة لم يصر مجازا بل يبقى على حقيقته وهو الايجاب فكذا هذا * ولا نسلم ايضا ان التحريم لا يثبت فيما اضيف اليه النهى بل يثبت حتى لو اقدم على بيع الربوا مثلا يصير عاصيا مستحقا للعقاب لانه ارتكب حراما ولكنه مع كونه حراما يصلح سببا لحصول الملك اذ لا تناقض فى قول الشارح حرمت البيع وجعلته سببا لحصول الملك فى العوضين لان شرط التحريم التعرض لعقاب الآخرة فقط دون تخلف الثمرات والاحكام * على انا ان سلمنا انه يصير مجازا فهو اولى مما قالوا لانه يصير مجازا فى الاسناد مع بقاء النهى فى ذاته على حقيقته وما قالوا مجاز فى ذاته لانه يصير نسخا وهو غير النهى فكان الاول اولى قوله (فان قيل هذا صحيح) اى الجمع بين العمل بحقيقة المنهى وبين الفساد والقبح فى المنهى عنه انما يصح فى الافعال الحسية لانها لا ينعدم وتوجد بصفة القبح والفساد فاما الافعال الشرعية فينعدم بالقبح لما قلنا من التنافى والتضاد بين المشروعية والقبح فلا بد من اقامة

فان قيل هذا صحيح فى الافعال الحسية لانها لا تنعدم بصفة القبح فاما الشرعية فتنعدم لما قلنا فلا بد من اقامة الدلالة على ان المشروعات تحتمل هذا الوصف قيل له قد وجدنا المشروع تحتمل الفساد بالنهى كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام

والصلوة الحرام والصوم المحظور يوم الشك وما اشبه ذلك فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها وعلى هذا الاصل يخرج الفروع كلها منها ان البيع بالخمر منهى بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا ولا خلل فى ركن العقد ولا فى محله فصار قبيحا بوصفه مشروعا باصله وكذلك اذا اشترى خمرا بعبد لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه فلم ينعقد فى الخمر لعدم محله وانعقد فى العبد لوجود محله وفسد بفساد ثمنه

الدليل على ان المشروعات يحتمل اى يقبل هذا الوصف وهو الفساد قوله (والصلوة الحرام) كالصلوة فى الارض المغصوبة والاوقات المكروهة والمواطن السبعة * والصوم المحظور يوم الشك الاستدلال به اوضح لان المحظورية وصف الصوم * وما اشبه ذلك اى المذكور نحو البيع والاجارة وقت النداء والخلاف على فعل محظور مثل قتل زيد وسب الابوين وترك الصلوة فوجب اثباته اى اثبات كونه مشروعا * على هذا الوجه اى صفة الفساد * رعاية لمنازل المشروعات وهو ان ينزل الاصل وهو المقتضى فى منزله والتبع وهو المقتضى فى منزله وذلك بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل * ومحافظة لحدودها وهى ان يجعل النهى نهيا والنسخ نسخا لا ان يجعل كلاهما فى المشروعات واحدا من غير ضرورة قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان النهى فى المشروعات يقتضى بقاء مشروعيتها قوله (منهى بوصفه) وهو الثمن * اعلم ان البيع مبناه على البدلين لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا يشترط القدرة على المبيع ولا يشترط القدرة على الثمن وينفسخ بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعيته الوصول الى ما يحتاج الانسان اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده ذلك لا تندفع حاجته الا بالظفر على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس فى ذوات الاثمان نفع الا من حيث الوسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصولا فى البيوع وكانت الاثمان اتباعا لها فيها بمنزلة الاوصاف * فاذا باع عبدا بالخمر كان فاسدا لكونه منهيا عنه لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه الا انها فى ذاتها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو الشئ الذى خلق لمصالح الآدمى ويجرى فيه الشح والضنة وهى بهذه المثابة ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ما هو واجب الابقاء اما بعينه او بمثله او بقيمته كما عرف فصلحت ثمنا من حيث انها مال ولم يصلح من حيث انها ليست بمتقومة فلا يمنع اصل الانعقاد لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول الصادر من الاهل صادف محله وهو المبيع من غير خلل فى الركن ولا فى المحل وانما الخلل فيما هو جار مجرى الوصف وهو الثمن فصار العقد مشروعا باصله قبيحا بوصفه وهو الثمن فكان فاسداً لا باطلا * وذكر فى المبسوط فى هذه المسئلة ان محل العقد المالية فى البدلين وبتخمر العصير لا تنعدم المالية وانما ينعدم التقوم شرعا فان المالية بكون العين منتفعا بها وقد اثبت الله تعالى ذلك فى الخمر بقوله * ومنافع للناس * ولانها كانت مالا متقوما قبل التحريم وانما ثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة العين وليس من ضرورتهما انعدام المالية كالسرقين الا انه فسد تقومها شرعا ضرورة وجوب الاجتناب عنها بالنص ولهذا بقيت مالا متقوما فى حق اهل الذمة فانعقد العقد بوجود ركنه فى محله بصفة الفساد قوله (وكذلك اذا باع خمرا بعبد * اى بيع الخمر بالعبد كبيع العبد بالخمر فى انعقاد البيع بصفة الفساد * وانما ذكر هذه المسئلة لان دخول الباء فى احد

البدلين يدل على كونه هو الثمن لانها تدخل في الاتباع والوسائل يقال كتبت بالقلم * والاثمان بهذه الصفة وقد دخلت في هذه المسئلة في العبد فيقتضي ان تكون الخمر مبيعة فيبطل البيع كما اذا باعها بالدراهم بخلاف المسئلة الاولى لان الباء فيها دخلت في الخمر فبقي العبد مبيعا فقال الشيخ هما سوآء لان هذا بيع مقايضة اى بيع عرض بعرض فكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه * بخلاف بيعها بالدراهم لان الدراهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة * وفي قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه اشارة الى ان كل واحد منهما متعين في هذه المسئلة لان كل واحد منهما انما يصلح ثمنا لصاحبه اذا كان الاخر عينا بالنسبة اليه وذلك بان يكون متعينا لان المبيع لايجب في الذمة الا في عقد خاص فاذا كان العبد غير عين لايصلح ثمنا ولا مبيعا لان الحيوان لايثبت دينا في الذمة في البيوع واذا كانت الخمر غير عين لم تصلح مبيعة فعلم ان قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه لايستقيم الا ان يكونا متعينين ولكن اذا كانت الخمر غير عين يجب ان ينعقد في العبد فاسدا وان ادخل الباء في العبد لانه تعين لكونه مبيعا من كل وجه كما اذا باع خلا غير معين بعبد اودراهم بثوب صح وتعين العبد والثوب للمبيعية * ثم بين حكم المسئلتين فقال فلم ينعقد اى البيع في الصورتين في الخمر لعدم محله حتى لايثبت الملك فيها وان اتصل بها القبض وينعقد في العبد لوجود محله ولكن بصفة الفساد لفساد ثمنه فيثبت الملك فيه في الصورتين اذا اتصل به القبض باذن المالك قوله (بخلاف الميتة) اى في المسئلتين فانه اذا باع العبد بالميتة او الميتة بالعبد بطل البيع * لانه اى المذكور ليس بمال في الحال ولا في المال بخلاف الخمر وكذا لايعد مالا في دين سماوي فوقع العقد بلا ثمن وهو باطل لعدم ركنه * وكذا جلد الميتة ليس بمال في الحال ولا في المال ولهذا لو ترك كذلك يفسد وانما تحصل المالية بصنع مكتسب وهو الدباغ ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا البيع ولو قضى قاض بجوازه لاينفذ فلانعدام ماهو ركن العقد لم ينعقد العقد كذا ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله قوله (ولا متقوم) بدليل ان انسانا لو استهلكه لايضمن الا ترى انه جزء الميتة ويحصل التألم بقطعه كاللحم بخلاف الشعر والميتة ليست بمال ولا متقومة فكذا جزؤها * ويجوز ان يكون قوله ولا متقوم احترازا عن المنافع فانها ليست باموال حقيقة ولكنها تتقوم في العقود * قالوا المراد بالميتة هي التي ماتت حتف انفها اما البيع بالميتة التي ماتت بالخنق والجرح في غير المذبح ففاسد لا باطل كذا رأيت بخط شيخي قدس الله روحه * وذكر في الذخيرة قال ابو الحسن في الجامع الصغير في ذبيحة المجوسي وكل شئ يعملونه وهو عندهم ذكوة كالتخنيق والوقذ فانه يجوز البيع بينهم عند ابي يوسف رحمه الله ولو استهلكها مسلم ضمن القيمة وليس كالميتة حتف انفها وقال محمد رحمه الله هو والميتة حتف انفها سواء لان الذكوة فعل شرعي والفاعل ليس من اهله فصار هذا الذبح في حقه والموت حتف انفه سوآء * لابي يوسف رحمه الله انهم يتمولونه كالخمور ونحن امرنا ببناء الاحكام على مايدينون بخلاف الميتة حتف انفها لانها ليست بمال في حق احد * وهكذا ذكر في التجنيس من غير

بخلاف الميتة لانها ليست بمال ولا بمتقومة فوقع البيع بلا ثمن وهو غير مشروع وكذلك جلد الميتة لانه ليس بمال ولا متقوم

وكذلك بيع الربوا مشروع باصله وهو وجود ركنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض فصار فاسدا لا باطلا وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهي يعدم الوصف من شهادته وهو الاداء ويبقى الاصل فيصير فاسدا ومنها صوم يوم العيد

خلافا لمحمد قوله (وكذلك بيع الربوا اى مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة * غير مشروع بوصفه وهو الفضل اى بالفضل يفوت المساواة التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف * وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وهو شرط لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق * والربوا قد يكون اسما للعقد ولنفس الفضل ففي قوله بيع الربوا مشروع باصله المراد منه العقد اى بيع هو ربوا وفي قوله الشرط الفاسد مثل الربوا المراد منه نفس الفضل اى الشرط الفاسد في افساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما وصفنا في معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل استحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه * ثم النهي في المسئلتين وهو قوله تعالى * وحرم الربوا *. وقوله عليه السلام * لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الاسواء بسواء * الحديث وما روى انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وغير ذلك من الاحاديث ورد لمعنى في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم به اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله في محله ولا يختل شئ من ذلك بالدرهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين زائدين على العقد فكانا غيره * لكن يثبت به صفة الفساد والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك الاترى ان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميتة مملوكان وحرم الانتفاع بها فلما كانت الحرمة لا ينافي ملك اليمين لا ينافي سببه * وكان ينبغي ان لا يفسد العقد لما ذكرنا ان النهي راجع الى غيره الا ان النهي ان لم يتصل باصل العقد اتصل بوصفه لان الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رابح لمكان زيادة ما اشترى وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط الخيار وبيع حال ونساء لمكان الاجل ولما ورد النهي لمعنى في صفته لا اصله رفع وصف البيع لا اصله ووصف المشروع انه بيع حلال جائز فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقي الاصل موجبا للملك (فان قيل) لما بقي اصله موجبا للملك فلما ذا توقف ثبوت الملك على القبض (قلنا) لان السبب لما ضعف بصفة الفساد لم ينهض سببا للملك الا بان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فانعدم الملك قبل القبض لقصور السبب * كذا في الاسرار قوله (ولهذا قلنا) اى ولان النهي يقتضي بقاء المشروعية قلنا في قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * ان النهي لعدم الوصف من شهادته اى شهادة المحدود في القذف وهو الاداء حتى لو شهد لا يقبل وكذا لا يخرج به من اهلية اللعان ايضا لان اللعان اداء وقد فسد الاداء ويبقى الاصل اى اصل الشهادة لان عدم القبول انما يتصور اذا كانت الشهادة موجودة شرعا واذا بقي اصلها انعقد النكاح بها كما ينعقد بشهادة الاعمى لان الانعقاد لا يتوقف على وصف الاداء واهليته قوله (منها صوم يوم العيد) الصوم في يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق مشروع عند علمائنا الثلاثة وهو استحسان وعند زفر والشافعي رحمه الله غير مشروع وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رحمهما الله * ثم اذا صح نذره في ظاهر الرواية يفتى بان يفطر في هذه الايام

(ويقضي)

وايام التشريق حسن مشروع باصله

ويقضي في ايام اخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويتخلص عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة * وجه قولهما ان الصوم غير مشروع في هذه الايام وليس الى العبد شرع ما ليس بمشروع كالصوم ليلا * وبيانه ان الشرع عين هذا الزمان للاكل بقوله فانها ايام اكل وشرب عرفها بالاكل والشرب ولن يحصل التعريف الا بوجود خاص من الفعل فيها اووجوبه ووجود الاكل والشرب ليس من خصائص هذه الايام فلا يحصل به التعريف وانما الخاص فيها وجوب الاكل والشرب فكان ذلك جعلا من صاحب الشرع لها محال وجوب الاكل والشرب ويندفع الوجوب بجواز الضد فدل ان الصوم فيها ممتنع الوجود شرعا كما في الليل وايام الحيض * ولهذا قالا لا يجوز الظهر من الحر المقيم الصحيح يوم الجمعة لان الوقت تعين للجمعة في حقه حتما فلم يبق الظهر ضرورة لانهما لم يشرعا مجموعين بالاجماع * والدليل عليه ان الصوم اسم لما هو قربة والمنهي عنه يكون معصية فلا يكون صوما الا ترى انه لا يصح اداء شيء من الواجبات به ولو بقي مشروعا بعد النهي لصح كالصلوة في الارض المغصوبة * ولا معنى لقولهم انما لا يجوز لان الواجب في الذمة كامل وهذا صوم ناقص فلا يتأدى به الكامل لان النقصان لا يمنع قضاء الواجب كما اذا ترك الفاتحة او السورة او التعديل في قضاء الفائتة يمكن فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود ولم يمنع من الخروج عن عهدة الواجب فعرفنا ان عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعيته واذا ثبت ذلك لا يصح النذر به لقوله عليه السلام * لا نذر في معصية الله * ولنا ما مر ان النهي عن المشروع يقتضي بقاء مشروعيته الى آخره * وما ذكر ههنا ايضا ان الصوم في هذه الايام حسن مشروع باصله وهو في التحقيق راجع الى ما تقدم * وتقريره ان الشرايع كلها مبنية على الحكمة على ما عرف تفاصيلها في غير هذا الكتاب والحكمة في الصوم حصول التقوى لمباشرة اذلا مشروع ادل على التقوى منه فان من ادى هذه الامانة كان اشد اداء لغيرها من الامانات واكثر اتقاء لما يخاف حلوله من النقمة بمباشرة شيء من القاذورات واليه الاشارة في قوله تعالى * لعلكم تتقون اياما معدودات * وفيه ايضا معرفة قدر النعم ومعرفة ما عليه الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيكون حاملا له على المواساة اليهم * وفيه ايضا انطفاء حرارة الشهوة الخداعة المنسية للعواقب ورنجاح النفس الامارة بالسوء وانقيادها لطاعة مولاها الى غير ذلك من معاني لا تحصى كثرة * ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لان صوم الوصال متعذر والوقت على قسمين النهر والليالي والليالي اعدت للسكون والراحة وضعا والنهر اعدت للتصرف والتقلب للاكتساب وابتغاء الرزق وذلك مؤد الى الجوع والعطش حامل على الاكل والشرب لما في الحركة من التحليل فتعينت النهر للصوم ليكون على خلاف العادة وليتحقق الحكم التي ذكرناها * ثم في هذه المعاني مساواة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد في جعل سائر الايام محلا لهذه العبادة واردا بجعل هذه الايام محلا لها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حسب تحققها في تلك فهذا معنى قوله حسن مشروع باصله والذي يدل

على بقاء المشروعية ان الشافعي يقول للمتمتع ان يصوم صوم المتعة فيها في اظهر اقواله كذا في الاسرار * وهو الامساك اي اصل الصوم الامساك لله تعالى في وقته على سبيل الطاعة والقربة * ويجوز ان يكون قوله طاعة لتناول الفرض منه لان الطاعة اسم لفعل عمل بامر آخر اذا قصد الفاعل جعله للامر فان الفعل وان وجد لا يستحق اسم الطاعة ما لم يوجد هناك امر كذا ذكره الشيخ ابو المعين رحمة الله عليه * وقوله قربة لتناول النفل لانها اسم لكل ما يتقرب به الى الله تعالى فصار التقدير اصل الصوم الامساك لله تعالى طاعة ان وجد الامر كصوم رمضان وقربة ان لم يوجد كصوم ايام البيض وغيرها وههنا ان لم يتحقق الامساك على سبيل الطاعة فقد يتحقق على سبيل القربة فكان مشروعا * ويجوز ان يكون ترادفا وهو الاظهر * ثم لما عرف بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لذاته كان النهي لغيره لا محالة لكن ذلك الغير قام به فيما نحن فيه فصار كالوصف له بحيث لا تصور لوجود ذلك الغير الا بالصوم فصار قبيحا بوصفه * ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم * وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يحصل الا به والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكفى لثبوت المغايرة بين الشيئين تصور وجود احدهما بدون صاحبه * واليه اشار الشيخ بقوله بل هو طاعة اي الصوم في هذا الوقت طاعة انضم اليه وصف هو معصية * وقوله فلم ينقلب الطاعة معصية معناه ان بحدوث هذا الوصف او بورود النهي لم ينقلب الصوم الذي هو طاعة معصية بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية وهو الاعراض * ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اي يوجد به لانه معيار ولا يتصور الصوم بدونه * ولا فساد فيه اي في نفس الوقت فلا يجوز ان يتعلق النهي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا * والنهي يتعلق بوصفه اي انما يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه يقوم به فاوجب فساد الصوم وبقي اصل الصوم مشروعا قوله (مثل الفاسد من الجواهر) الجوهر معرب كوهر والمراد منه ههنا ما هو المفهوم فيما بين الناس * يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي اصلها وذهب لمعانها وبياضها واصفرت وكذا يقال لحم فاسد اذا بقي اصله ولم يبق منتفعا به فكذا المراد من الفاسد فيما نحن فيه ما هو مشروع باصله غير مشروع بوصفه قوله (وبيانه) اي بيان كون الصوم مشروعا باصله غير مشروع بوصفه * على وجه يعقل اي على طريق يدرك بالعقل يعني على وجه التحقيق ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد بلحوم القرابين وتوسعة النعم * والمتناول من جنس الشهوات باصله لانه مما تشتهيه النفس وترغب فيه * طيب بوصفه لكونه ضيافة الله تعالى وانما وصفه بالطيب لاستواء الغني والفقير والهاشمي فيه بخلاف الصدقة فكان تركه اي ترك المتناول طاعة باصله اي بالنظر الى اصل المتناول فانه كف النفس عما تشتهيه وهو طاعة بوصفه اي هذا الترك معصية بالنظر الى وصف المتناول لانه ترك ضيافة الله تعالى وهو معصية * ويجوز ان يكون

وهو الامساك لله تعالى في وقته طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم فلم ينقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف هو معصية الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر وبيانه على وجه يعقل ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد والمتناول من جنس الشهوات باصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد

(الضمير)

الضمير فى اصله ووصفه راجعا الى الترك اى ترك المتناول اصله طاعة ووصفه معصية لما ذكرنا * وحاصل هذا الكلام ان النهى ورد لمعنى فى غير الصوم وهو ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة لكنه متصل بالصوم وصفا فافسد الصوم به * وهذا هو طريقة القاضى الامام ابى زيد والشيخين وعامة المتأخرين * واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذه الطريقة فقال النهى ورد عن عين الصوم بقوله عليه السلام *لا تصوموا* فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة وذلك لا يجوز الا بدليل * واما قولهم النهى ورد لمعنى ترك الاجابة ففيه اعتراضات كثيرة مشهورة وبعد التسليم لا نسلم انه غير الصوم بل هو عين الصوم وذلك لان فعل احد الضدين هو بعينه ترك لصاحبه ان لم تكن بينهما واسطة كالحركة مع السكون فان التحرك هو ترك السكون والسكون ترك التحرك بعينه ليس وراء هذين الفعلين فعل اخر يكون تركا لان التحرك مناف للسكون وكذا على العكس فوقعت الغنية عن اثبات فعل اخر لم يقصد الفاعل فعله ولا خطر بباله مباشرته ولا عرف ثبوته بالمشاهدة لنفى هذا الضد ولو جاز اثبات فعل اخر مع ان هذا الموجود كاف لنفى ضده لامكن اثبات ما لا يتناهى من الافعال* ولا يبعد ان يكون اخذ الفعل تركا فانه ليس بترك لما هو اخذ له وانما يستحيل ان لو كان اخذا لما هو ترك له *وان كان الفعل له اضداد كثيرة فكل واحد منها ترك لجميع اضداده فالقيام ترك القعود والاتكاء والركوع والسجود والاضطجاع والاسلام ترك لليهودية والنصرانية والمجوسية وجميع الاديان* ثم الصوم ضد للاكل والشرب والجماع ولاجابة الدعوة فى هذا اليوم فكان بنفسه تركا لهذه الاشياء فاذا لم يوجد للصوم غير هو المنهى عنه فكان النهى عن ترك الاجابة نهيا عن عين الصوم* وقولهم لا بل هو غيره لتصور الصوم بدون الترك وهذا هو حد المغايرة غير سديد ولا بد من بيان شرط المغايرة ليتضح عوار هذا الكلام وذلك ان المغايرة بين الشيئين يطلب من حيث الذات دون الجنس فان تصور وجود احدهما مع عدم صاحبه من حيث الذات فهما متغايران وان كان لا يجوز الانفكاك بين جنسهما كجوهر معين مع اعراضه المعينة متغايران لجواز وجودهما مع عدم صاحبه وان كان الانفكاك بين جنس الجواهر والاعراض مستحيلا لاستحالة تعرى الجواهر عن الاعراض واستحالة قيام الاعراض بانفسها دون جوهر * وعلى القلب من هذا العرضية مع الوجود فى عرض معين ليسا بمتغايرين وهو فى نفسه شئ واحد ولا يتصور عدم معنى العرضية مع ثبوت الوجود ولا عدم الوجود مع تقرر العرضية فكان العرض شيئا واحدا من غير ان يكون اجتمع فيه معنيان متغايران وان كان يتصور انفكاك معنى الوجود فى الجملة عن معنى العرضية فان الجواهر موجودة وليست باعراض والله تعالى موجود وليس بعرض وكذا الجوهرية مع الوجود من هذا القبيل وكذا الله تعالى موجود وهو قائم بذاته وهو متحد الذات وان كان الوجود فى الجملة قد ينفك عن القيام بالذات * ثم ما نحن فيه من هذا القبيل فان ترك الاجابة وترك الاكل والشرب والجماع فى هذا اليوم المعين شئ واحد وان كان فى الجملة يتصور انفكاكهما عن الآخر فمن اعتبر العين فى هذا الباب بالجنس وجعل جواز الانفكاك

فى الجملة دليلا على ثبوت المغايرة فى المعين وان كان لا يتصور فيه المغايرة فهو القائل بكون العرض الموجود شيئين متغايرين وكون الجوهر الموجود شيئين متغايرين وكون البارى الموجود القائم بالذات شيئين متغايرين وخروج هذا عن قضية العقول ودلائل الحق ودخوله فى حيز الممتنع المحال مما لا يخفى على ذى لب * ثم قال والذى اظن فيه الشفاء ان يتوصل اليه الا بمعرفة مقدمات * منها ان الترك ضد للمتروك ويتعلق به ثواب وعقاب فان من ترك الصلوة فقد باشر ضدا لها يعاقب على مباشرة ذلك الضد المنهى لا لانعدام الصلوة من قبله لان العبد لا يعاقب من غير فعل منهى باشره وأثم ارتكبه * ومنها ما بينا ان الفعل اذا كان له ضد واحد يكون كل واحد منهما تركا للآخر الى آخر ما بينا * ومنها ان ما كان له اضداد وهو بنفسه ترك للاضداد كلها او يجوز ان يختلف وصفه فى الحكم باعتبار الاضافة الى المتروك كمن امر بالتحرك الى اليمين ونهى عن التحرك الى اليسار فتحرك امامه كان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذى هو واجب وترك الواجب حرام وتركا للتحرك الى اليسار الذى نهى عنه وترك المنهى عنه واجب وهذا الترك فعل واحد فى ذاته وصف بالوجوب بالنسبة الى ضد وبالحرمة بالنسبة الى ضد آخر * ومنها ان ما كان متحدا حقيقة يلحق فى الحكم بالمتعدد لعارض اوجب ذلك من مصادفته المحال المتعددة او تعلق الاحكام المختلفة به فان الرامى الى انسان عامدا لو اصاب السهم المقصود اليه ونفذه واصاب آخر لم يقصده اخذ فى حق الاول باحكام العمد وفى حق الثانى باحكام الخطاء والفعل فى نفسه واحد وجعل متعددا لتعدد محال اثره واختلاف الاحكام المتعلقة به * ومنها ان العارض مع الاصل اذا اجتمعا وامكن اعتبارهما وجب الاعتبار ويجعل الاصل متبوعا والعارض تابعا لاستحالة القلب وتعذر التسوية * وبعد الوقوف على هذه المقدمات نخوض فى ايضاح ما رمنا ايضاحه فيقول الصوم فى هذه الايام ترك للاكل والشرب والجماع ولاجابة دعوة الله تعالى عباده بالقرابين التى هى خالص اموال الله تعالى فانها اموال خالصة لله تعالى جعلت محالا لاقامة التقرب الى الله سبحانه باراقة دماء الانعام قد شرف الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم وامته بهذه الضيافة فوجب عليهم اجابة دعوته والمسارعة الى قبول اكرامه فكان الصوم تركا لاجابة الدعوة والاكل والشرب والجماع وهو فى نفسه شئ واحد غير انه بالاضافة الى الاكل والشرب والجماع كان عبادة مأذونا فيها لما تعلق به من الحكم والمصالح التى بينا وبالاضافة الى اجابة الدعوة كان منهيا عنه باعتبار انه فى حقها ترك للواجب فيكون منهيا عنه وهو فى ذاته متحد وهذه الاضداد متعددة بلاشك فان اجابة الدعوة غير الاكل والشرب لتصور وجودها بدون اجابة الدعوة وتغاير الاكل والشرب والجماع فى انفسها مما لا يشكل فكان الصوم الذى هو متحد فى نفسه باعتبار الاضافة الى الاضداد المتعددة بمنزلة المتعدد وهو باعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة منهى عنه وباعتبار الاضافة الى الاكل والشرب والجماع عبادة مستحسنة فكان النهى باعتبار الحقيقة راجعا الى الذات وباعتبار الحكم راجعا الى غير ما هو صوم مستحسن على حسب ما ذكرت من المثال فى المقدمات * ثم اجابة

الدعوة ليست بضد اصلى للصوم فان الصوم فى غير هذه الايام ليس بترك لاجابة الدعوة وهو فى جميع الاوقات ترك للاكل و الشرب والجماع لكونها اضدادا له اصلية فكان الصوم باعتبار الاضافة الى هذه الاضداد بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة بمنزلة التابع فترك اجابة الدعوة فى الصوم جعل كأنه وصف له وترك الاكل والشرب والجماع جعل كأنه موصوف متبوع فبقى الصوم مشروعا وبقى فيه نوع خلل فامكن ايجابه بالقول لان بالقول يمكن التميز بين المشروع منه وبين المنهى عنه * وهو معنى قول الشيخ فى الكتاب انما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا * ولو صام عن واجب آخر لا يجوز لحصوله مختلا فى نفسه لاستحالة التميز فى الفعل بين ترك الاكل والشرب والجماع وبين ترك اجابة الدعوة * وهذا كما جوز علماؤنا بيع السمن الذائب الذى ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون صفة النجاسة ومنعوا من اكله لاستحالة التميز بينهما * ثم لو صام فى هذه الايام يخرج عن عهدة النذر لانه لما اضاف النذر الى هذه الايام اوجب على نفسه قدر ما يتحقق فيها وقد اتى بذلك القدر كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهى عمياء خرج عن نذره باعتاقها وان كان لا يتأدى شئ من الواجبات بها * والافضل ان يصوم فى وقت آخر ليكون مؤديا الكل مما وجب عليه مع التخلص عن ارتكاب المنهى عنه كمن نذر ان يصلى عند طلوع الشمس فعليه ان يصلى فى وقت آخر وان صلى فى ذلك الوقت خرج عن موجب نذره * ولا يقال ان النهى لو كان لترك الاجابة لكان ينبغى ان يأثم من لم يأكل بدون النية * لانا نقول من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام او للحمية لا يأثم لانه ترك الاجابة عن عذر اما من لم يأكل مع القدرة على الطعام وانعدام العذر فلا نسلم انه لا يأثم * وهذا بخلاف الصلوة فى ارض مغصوبة لان المنهى عنه هو الغصب دون الصلوة والصلوة فعل معلوم يتأدى باركان وشرائط معلومة والغصب ايضا شئ معلوم لا اتحاد بينهما بوجه * ولا يلزم ان من رأى رجلا يغرق وهو فى الصلوة وقد امكنه التخليص لو قطع الصلوة فلم يقطع حيث يجوز وان كان مأمورا بتركها منهيا عن ترك التخليص والمضى فى الصلوة هو ترك التخليص فكانت الصلوة منهيا عنها من حيث انها ترك التخليص ثم لم يؤثر ذلك فى صحة قضاء ما وجب عليه كاملا * وكذا لو رأى رجلا يقتل آخر ويمكنه الدفع فمضى فى صلوته او اشتغل بها ابتداء حيث جازت صلوته مع ما بينا * وكذا من اشتغل بالصلوة فى اول الوقت عند استنفار الناس الى عدو من المشركين قد اظلهم وهو قادر على ان ينفر اليهم على هذا ايضا لان الصلوة فى هذه الحالة ليست بترك للتخليص والدفع فانهما مع التخليص والدفع ممكنة فى الجملة عند قرب الغريق منه فيأخذ بيده فيخلصه وقرب القاصد للقتل منه فيقبض على يده او يتعلق بثيابه او ببعض اعضائه فيمسكه فلو كانت الصلوة تركا للتخليص والدفع لما تصور حصولهما فى حالة الصلوة البتة لان ترك كل فعل ضده باجتماع الفعل مع تركه مستحيل كاستحالة اجتماع السواد والبياض فى حالة واحدة فدل ان الترك معنى وراء الصلوة يقارن الصلوة وارتكاب النهى بفعل لا يمنع

من صحة فعل آخر هو عبادة وليس بمنهى عنه كالمصلى يرمى ببصره الى من لا يحل له النظر اليه من الاجنبيات والطائف ينظر الى بعض اعضاء الاجنبيات او يقذف محصنا فكذا ما نحن فيه * وهذا لان الركن فى باب الصلوة هو الافعال المعهودة والصلوة فى الحقيقة هذه الافعال لاغيرها وترك التخليص والدفع بترك استعمال اليد وترك استعمالها فى باب الصلوة ليس من الاركان اذلا اداء لها بذلك انما استعمالها جعل من باب النواقض لو كثر لوجود الاعراض عن العبادة فاما ترك استعمالها فليس من الصلوة لان الصلوة ليست هى ترك استعمالها بل هى اداء الاركان * وكذا المشتغل بالصلوة فى وقت التنفير على هذا لان الترك حصل بترك المشى والصلوة ليست بترك المشى انما هى افعال اخر وراء ترك المشى وهو القرار على المكان والقرار معنى وراء الاركان المعهودة الاترى انه يتصور القرار على المكان بدون اركان الصلوة ويكون به تاركا للذهاب ويتصور ترك استعمال آلة التخليص والدفع وهى اليد بدون الصلوة ويحصل الترك فكان ترك المشى معنى مقارنا لاركان الصلوة والمنهى هو لاهى فاما فى مسئلتنا هذه فالصوم هو بنفسه ترك هذه الاشياء على ماقررنا والله اعلم * هذا كله كلام الشيخ ابى المعين رحمه الله * وخلاصة معناه ان المنهى عنه عين الصوم بجهة والمشروع عينه ايضا ولكن بجهة اخرى ويجوز ان يكون الشئ الواحد مشروعا وحراما بجهتين مختلفتين عند عامة الفقهاء * وزبدة الطريقة الاولى ان المشروع هو الصوم والمنهى عنه غيره ولكنه وصف له قائم به فالشيخ المصنف رحمه الله بين الطريقة الاولى والحق بآخر كلامه مايشير الى الطريقة الثانية بقوله وبيانه على وجه تعقل الى آخره ويوقف عليه بادنى تأمل ان شاء الله تعالى قوله (ولهذا) اى ولان الطاعة وهى الصوم لم ينقلب معصية بالنهى صح النذر به اى بهذا الصوم * او ولان ترك المتناول وهو الصوم طاعة باصله صح النذر به لانه نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات بذاته قربة وهو جواب عن قولهم الصوم فى هذه الايام معصية فلا يصح النذر به * والمعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا اى وصف هو معصية وهو ترك الاجابة متصل بفعل الصوم لا بذكر الصوم ولم يوجد منه الا ذكر الصوم وهو قوله نذرت ان اصوم لله يوم النحر او اصوم لله غدا وغد يوم النحر فلم يمنع صحة النذر به (فان قيل) ذكر الصوم ذكر للمعصية لان الصوم عينه ترك الاجابة على ماذكرت وهو معصية فكان ذكر لصوم وايجابه ذكرا للمعصية وقصدا اليه فلم يصح كمن نذر ان يضرب اباه او شتم امه لم يصح والعصيان نفس الضرب والشتم الا انه لما كان ذكر اله وقصدا اليه كان معصية ايضا فلم يصح (قلنا) لم ينعقد هذا النذر من حيث انه ذكر المعصية ولكنه انعقد من حيث انه ذكر طاعة وايجاب قربة وقد بينا ان جهة القربة اصل فيه فيصح النذر به (فان قيل) ماوجه رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله انه اذا اضاف النذر الى يوم النحر بان قال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره واذا اضاف الى الغد بان قال لله على ان اصوم غدا وغد يوم النحر صح نذره (قلنا) وجهه انه اذا نص على يوم النحر فقد صرح فى نذره بما هو

ولهذا صح النذر به لانه نذر بالطاعة وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا ولهذا قلنا فى ظاهر الرواية لا يلزم بالشروع لان الشروع فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرئ العبد عن عهدته

(منهى)

ومنها الصلوة وقت طلوع الشمس ودلوكها مشروعة باصلها اذلاقبح فى اركانها وشروطها والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان الصلوة لاتوجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها

منهى عنه فلم يصح واذاقال غدا فلم يصرح فى نذره بالمنهى عنه فصح نذره وهو كالمرأة اذا قالت لله على ان اصوم يوم حيضى لم يصح نذرها ولو قالت لله على ان اصوم غدا وغد يوم حيضها صح نذرها ويجب عليها القضاء * والجواب عنه على ظاهر الرواية ان الحيض وصف المرأة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان كونها طاهرة عن الحيض شرط ليكون اهلا لاداء الصوم فلما علقت النذر بصفة لا تبقى اهلا للاداء معها لم يصح لانه لايصح الا من اهله كالرجل يقول لله على ان اصوم يوما اكلت فيه قوله (ولهذا) اى ولان هذا الصوم معصية بوصفه قلنا انه لايلزم بالشروع فى ظاهر الرواية * اذا شرع فى صوم يوم النحر ثم افسده لايلزمه القضاء فى ظاهر الرواية عن ابى يوسف رحمه الله يلزمه القضاء رواه بشر بن الوليد عنه كذا فى الاسرار والكشف لابى جعفر *وذكر فى المبسوط اذا اصبح يوم الفطر صائما ثم افطر لاقضاء عليه فى قول ابى حنيفة وعليه القضاء فى قول ابى يوسف ومحمد رحمهم الله لهما ان الشروع ملزم كالنذر بدليل سائر الايام والنهى لايمنع صحة الشروع فى حق القضاء كمن شرع فى الصلوة فى الاوقات المكروهة * وجه ظاهر الرواية ماذكر فى الكتاب وهو ان الشروع فى هذا الصوم متصل بالمعصية لانه مرتكب للنهى عنه وهو ترك الاجابة بنفس الشروع فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كأن صاحب الشرع قال له اقطع لاجل حق فلا يجب على القاطع شئ لحصوله مضافا الى صاحب الحق * فبرئ العبد عن عهدته اى عهدة القطع او عهدة ماشرع فيه كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لايضمن لانه يأمره بخلاف النذر فانه بنذره ماصار مرتكبا للنهى عنه وبخلاف الشروع فى الصلوة فى الوقت المكروه على مانذكر قوله (ومنها) اى ومن الفروع المخرجة على الاصل المذكور الصلوة عند طلوع الشمس ودلوكها اى زوالها اوغروبها يقال دلكت الشمس اى زالت اوغابت *اى الصلوة فى الاوقات الثلثة المكروهة مشروعة باصلها لان النهى يقتضى المشروعية ولاقبح فى اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى لتكون حسنة كما فى سائر الاوقات * وشروطها من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة فبقيت مشروعة بعد النهى كما كانت قبله * والوقت صحيح باصله ايضا لانه زمان كسائر الازمنة صالح لظرفية العبادة * كما جائت به السنة وهى ماروى عمرو بن عبسته عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال له حين سأله عن الصلوة * صل صلوة الصبح ثم اقصر عن الصلوة حين تطلع الشمس حتى ترتفع فانها تطلع حين تطلع بين قرنى الشيطان وح يسجد لها الكفار ثم صل فان الصلوة مشهودة محضورة حتى يستقبل الظل بالرمح ثم اقصر عن الصلوة فانه ح تسجر جهنم فاذا اقبل الظل فصل فان الصلوة مشهودة محضورة حتى تصلى العصر ثم اقصر عن الصلوة حتى تغرب الشمس فانها تغرب بين قرنى الشيطان وح يسجد لها الكفار *وفى حديث الصنابحى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال* انها تطلع بين قرنى الشيطان وان الشيطان يزينها فى عين من يعبدها

حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت للمغيب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات * فهذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان * ورأيت في بعض القصص ان زرادشت اللعين امر المجوس بالصلوة في هذه الاوقات الثلاثة فجاء الشرع بحرمة الصلوة فيها مخالفة لهم * وقرنا الشيطان ناحيتا رأسه * قيل انه يقابل الشمس حين طلوعها فينتصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له * وقيل هو مثل ثم لما اثبت التسوية بين صوم الايام الخمسة وبين الصلوة في الاوقات الثلاثة من قبل ان النهي في كل منهما ورد لمعنى في وصف الوقت شرع في بيان التفرقة بينهما فقال الا ان الصلوة اى لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت للصلوة ظرف ولا تأثير للظرف في اتحاد المظروف بل هي توجد بافعال معلومة فلا يكون فساده مؤثرا فيها لانه مجاور بخلاف الصوم لانه توجد بالوقت لانه معيار له على مامر قوله (وهو سببها) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فساد الظرف لما لم يؤثر في المظروف لانه مجاور كان ينبغي ان لا يؤثر في نقصانه ايضا حتى يتأدى به الكامل كما لا يؤثر فساد ظرف المكان فيه كما في الصلوة في الارض المغصوبة حيث تتأدى بها الكامل فقال الوقت وان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة ففساده يؤثر في المسبب لا محالة الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا يؤثر في النقصان لا في الفساد بخلاف الصلوة في الارض المغصوبة فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يؤثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب كراهة وهي لا يمنع اداء الواجب * وفي قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض والا لم يستقم هذا الكلام لان كلامنا في النفل لا في الفرض وقيل في معنى سببية الوقت ان ادراك كل زمان والبقاء اليه نعمة فيستدعي شكرا وكان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة في كل الازمنة شكرا الا ان الله تعالى رخص بالايجاب في بعض الازمنة دون البعض فاذا نذر اوشرع فقد اخذ بما هو العزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب * فقيل لا يتأدى به اى بالمذكور وهو الصلوة في هذه الاوقات المكروهة الكامل وهو ما وجب في غير هذه الاوقات لان الكامل لا يتأدى بالناقص (فان قيل) لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان يمكن فيه النقصان ولهذا وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتأدى به الكامل كما يتأدى بالصلوة في الارض المغصوبة (قلنا) النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا لان ذلك دخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات مادخل تحت الامر عن الجواز فاما مالم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع عنه لانه لا يخل بالمأمور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لان الوصف دخل تحت الامر وان كانت كافرة تجوز وان يمكن فيهما نقصان بفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع عن اداء الواجب *

وهو سببها فصارت الصلوة ناقصة لا فاسدة فقيل لا يتأدى به الكامل

(ثم)

ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر ففواتها لايؤثر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في الرقبة لان المأمور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا باخبار الاحاد التي لاتزاد على الكتاب وتوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا ينجبر بالسجود فلا يظهر في حق المأمور به *وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينتقص المأمور به بنقصانه قوله(ويضمن بالشروع) حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان يقضيها في وقت يحل فيه الصلوة فان قضاها في وقت آخر مكروه اجزأه وقد اساء لانه لو اتمها في ذلك الوقت اجزأه فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك الوقت *وقال زفر لايضمن وهو رواية عن ابي حنيفة رحمهما الله لانها نهى عنها فلم تجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهى عنه *ولنا ان فساد الوقت لما لم يؤثر في افسادها بقيت صحيحة وان صارت ناقصة فوجبت صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت اذ الوقت فيه جزء من اجزاء الماهية حتى قيل هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا ولهذا لو امسك في الليل لايكون صوما بحال * ويعرف به اى يعرف مقداره بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه * فازداد الاثر اى اثر فساد الوقت في الصوم فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع * يوضحه ان في الصلوة يمكنه الاداء بذلك الشروع لا بصفة الكراهة بان يصبر حتى ترتفع الشمس فلهذا لزمه وفي الصوم بعد الشروع لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه وحقيقة الفرق ماذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ماتركب من اجزاء متفقة متجانسة يكون للبعض اسم الكل كالماء والهواء والخل واللبن فان اسم الماء كما ينطلق على جميع ماء البحر ينطلق على قطرة منه لكون اجزاء الماء متفقة متجانسة في نفسها وماتركب من اجزاء مختلفة لايكون للبعض اسم الكل كالسكنجبين المتركب من الماء والسكر والخل لايكون للبعض منه اسم الكل فان الخل لايسمى سكنجبينا * وكذا الآدمي مع الاجزاء البسيطة من اللحم والدم والعظم والعصب والاجزاء المتركبة كالوجه واليد والرجل هكذا فان شيئا من هذه الاجزاء من اى النوعين كان لاينطلق عليه اسم الآدمي معروف ذلك عند اهل اللغة لانزاع في ذلك *ثم الصوم تركب من اجزاء متفقة وهي الامساكات الموجودة من انشقاق الفجر الى غروب الشمس فكان اسم الصوم واقعا على كل جزء من اجزائه والنهي ورد عن الصوم وجزء من اجزائه صوم فكان منهيا عنه ولهذا لو حلف ان لايصوم فشرع فيه ثم افسد يحنث في يمينه فكان ماانعقد منه انعقد مشروعا محظورا على ماقررنا ولو مضى فيه لكان كل جزء منه مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ماانعقد على ماانعقد والمنعقد الماضي كان مشتملا عليهما فالمضي لو لزم لما فيه من تقرير الطاعة لايلزم لما فيه من تقرير المعصية لان تقريرها حرام والتوبة عما سبق من المعصية والندم عليه فريضة وتقرير ماانعقد طاعة واجب لكنه مجتهد فيه وتعارضت فيه الاخبار من حيث الظاهر فتمكنت فيه الشبهة فاما افتراض التوبة عن المعصية فلا شك فيه فكان جانب ترك المضي مرجحا على

ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع والنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة

جانب وجوب المضى فلم يجب المضى فلا يلزمه القضاء بالافساد * بخلاف ما اذا شرع فى الصلوة فى الاوقات المكروهة ثم افسد حيث يلزمه القضاء بالافساد لان الصلوة تركبت من اجزاء مختلفة غير متجانسة من قيام وركوع وسجود فلا يكون لبعضها اسم الصلوة وانما ينطلق الاسم عند انضمام هذه الاجزاء بعضها الى بعض بان يقيد الركعة بالسجدة وصارت الركعات بعد ذلك اجزاء متجانسة فكان لركعة واحدة اسم الصلوة ولهذا لو حلف ان لا يصلى فشرع فى الصلوة لا يحنث مالم يقيد الركعة بالسجدة ومن انتقل من الفرض الى النفل قبل تمامه لا يجعل متنفلا مالم يوجد منه السجدة لان مادون الركعة ليس بصلوة والنهى ورد عن الصلوة فى هذه الاوقات فلم يكن الشروع منهيا عنه ولا القيام ولا القراءة ولا الركوع وانما توجه عليه النهى عند وجود السجدة فما مضى قبل ذلك انعقد عبادة محضة وابطالها حرام وصيانتها واجبة ولا تحصل الصيانة بدون المضى فكان المضى فى حق مامضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفى حق مايستقبل تحصيل طاعة وتحصيل معصية فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهى ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وارتكاب معصية وهى ابطال عبادة محضة فترجحت جهة المضى على جهة الافساد فوجب المضى فاذا افسد فقد افسد عبادة وجب عليه المضى فيها فيلزمه القضاء والله اعلم قوله (متعلق بما ليس بوصف) اى ليس بوصف ولا سبب فلم تفسد ولم ينتقض ايضا حتى تأدى بها الواجب الكامل باتفاق الفقهاء الان غرض الشيخ لما كان هو التفرقة بينها وبين صوم يوم النحر والتفرقة بين البيع وقت النداء وبين بيع الربوا لا غير لم يتعرض لعدم الانتقاض * وانما كان النهى متعلقا بما ليس بوصف لانه متعلق فى الصلوة بشغل الارض وفى البيع بترك السعى وهما امران منفكان عن الصلوة والبيع الا ترى ان الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة توجد بدون الشغل وكذا البيع يوجد بدون ترك السعى بان تبايعا فى الطريق ذاهبين وترك السعى يوجد بدون البيع بان مكث من غير بيع واذا كان كذلك كان النهى لامر مجاور فاوجب الكراهة دون الفساد * وفى بعض الشروح القبح المتصل بالمشروع على ثلاثة اوجه اتصال كامل ووسط وناقص * فالكامل فى صوم يوم العيد ولذلك لم يضمن بالشروع ولم يتأد به الكامل * والوسط فى الصلوة فى الاوقات المكروهة اذا تصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة فى الارض المغصوبة ولذلك لا يتأدى به الكامل وتضمن بالشروع والناقص فى الصلوة فى الارض المغصوبة ولذلك ثبت فيها الكراهة دون الفساد والنقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة لا على طريق الاتصال فى الحقيقة * واعلم ان العلماء قد اختلفوا فى الصلوة فى ارض مغصوبة فذهب الجمهور الى انها صحيحة وذهب اهل الظاهر واحمد بن حنبل ومالك فى رواية والزيدية والجبائى وابنه ابو هاشم الى انها لا تصح قائلين بان القول بصحتها يؤدى الى ان يكون الفعل الواحد بذاته حراما وحلالا لان هذا الفعل المعين غصب ومتعلق الحرمة بالاتفاق فلو صحت لكان هو بعينه متعلق الوجوب ايضا

(وذلك)

متعلق بما ليس بوصف فلم تفسد فكذلك البيع وقت النداء وهو بخلاف بيع الحر والمضامين والملاقيح لانه اضيف الى غير محله فلم ينعقد فصار النهى مجازا عن النفى وهذه الاستعارة صحيحة لما بينهما من المشابهة ولا خلاف فيه انما الكلام فى حكم حقيقته

وذلك باطل وهذا الان فعله واحد وهو كونه فى الدار المغصوبة وهو فى حالة القيام والركوع والسجود غاصب بفعله عاص به فلا يجوز ان يكون متقربا بما هو عاص به مثابا بما هو معاقب عليه * ولا يفيد قولكم امكن انفكاك احدهما عن الآخر لانه وان امكن ذلك فى غير صورة النزاع لكنهما متلازمان فيما تنازعنا فيه فلا يمكن الجمع بين الامرين * وتمسك الجمهور باجماع السلف فانهم ما امروا الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة فى الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها ولا نهوا الظالمين عن الصلوة فى الاراضى المغصوبة اذ لو امروا به ونهوا عنها لانتشر * وبان الفعل وان كان واحدا فى نفسه اذا كان له وجهان مختلفان يجوز ان يكون مطلوبا من احد الوجهين مكروها من الوجه الثانى وانما الاستحالة فى ان يطلب من الوجه الذى يكره لعينه ثم فعله من حيث انه صلوة مطلوب ومن حيث انه غصب مكروه والغصب يعقل دون الصلوة والصلوة تعقل دون الغصب وقد اجتمع الوجهان فى فعل واحد ومتعلق الامر والنهى الوجهان المتغايران * وهو نظير ما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فان ارتكبت النهى عاقبتك وان امتثلت اعتقتك فخاط الثوب فى تلك الدار فيصح من السيد ان يعاقبه ويعتقه ويقول اطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار فكذلك ما نحن فيه من غير فرق فالفعل وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل امرين مختلفين يطلب احدهما ويكره الاخر وبان جمعهما المكلف لم يخرجا عن حقيقتهما * وهو ايضا كمن رمى سهما الى مسلم بحيث يمرق الى كافر اوالى كافر بحيث يمرق الى مسلم فانه يثاب ويعاقب ويملك سلب الكافر عند من جعله سببا لذلك ويقتل بالمسلم قصاصا لتضمن فعله الواحد امرين مختلفين * وبهذا خرج الجواب عما قالوا انه غاصب بفعله ولا فعل له الا قيامه وركوعه وسجوده فكان متقربا بعين ما هو غاصب به * لانا انما جعلناه عاصيا من حيث انه يستوفى منافع الدار ومتقربا من حيث انه اتى بصورة الصلوة كما ذكرنا فى مسئلة الخياطة وقد يعلم كونه غاصبا من لا يعلم كونه مصليا ويعلم كونه مصليا من لا يعلم كونه غاصبا * الا ترى انه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا فى حالة النوم وعدم استعمال القدرة وانما يتقرب بافعاله وليست تلك الافعال شرطا لكونه غاصبا فثبت انهما وجهان مختلفان وان كان الفعل واحدا * ولما فرغ الشيخ من بيان تخريج الفروع على الاصل المذكور شرع فى جواب ما يرد نقضا على ذلك الاصل فقال وهذا يخالف اى بقاء المشروعية مع ورود النهى يخالف بيع الحر * اوما ذكرنا من الفروع يخالف بيع الحر والمضامين والملاقيح من حيث ان النهى فيها لم يقتض بقاء المشروعية حتى بطلت اصلا وقد اقتضى ذلك فى الفروع المتقدمة لانها بيوع اضيفت الى غير محلها اذ المعدوم لا يصلح محلا للبيع ولا بد للانعقاد من المحل فبطلت لعدم المحل وصار النهى عنها مستعارا للنفى بهذه القرينة * واستعارة النهى للنفى صحيحة لما بينهما من المشابهة وهى استواؤهما فى نفس الرفع فاحدهما برفع الاصل والآخر برفع الصفة * اولان كل واحد منهما عبارة عن العدم * اولان كل واحد منهما محرم ولهذا صحت استعارة النفى للنهى فى قوله تعالى * فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج * والمضامين ما تضمنته اصلاب الفحول ومنه قول

وكذلك صوم الليالى لان الوصال غير مشروع ولا ممكن والنهار هو المتعين لشهوة البطن غالبا فتعين للصوم تحقيقا للابتلاء فصار النهى مستعارا عن النفى ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفى بقوله عليه السلام لانكاح الا بشهود فكان نسخا وابطالا وانما يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لشبهة العقد ولان النكاح شرع لملك ضرورى لا ينفصل عن الحل حتى لم يشرع مع الحرمة ومن قضية النهى التحريم فبطل العقد لمضادة ثبتت بمقتضى النهى بخلاف البيع لانه وضع لملك العين والتحريم لا يضاده لان الحل فيه تابع الاترى انه شرع فى موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبيد والبهائم وكذلك الخمر

الشاعر (شعر) ان المضامين التى فى الصلب * ماء الفحول فى الظهور الحدب * جمع مضمون من ضمن الشئ بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا * والملاقيح مافى البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الدابة اذا حبلت * وهو فعل لازم فلا يجئ اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه محذوف الجار * وصورته ان يقول بعت الولد الذى سيحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن ذلك قوله (وكذلك صوم الليالى) اى وكبيع الحر والمضامين والملاقيح صوم الليالى فى انه غير مشروع مع انه منهى عنه لان الوصال غير مشروع فان الشرع اخرج زمان الليل من ان يكون وقتا للصوم ولم يجعله وقتاله اصلا فكان النهى عنه بمعنى النفى * ثم صوم الفرض يتأدى بصيام ايام الوصال اذا نواه لان القبح فى المجاور وهو الامساك فى الليل لا لمعنى متصل بوقت الصوم بخلاف صوم يوم النحر لان القبح لمعنى اتصل بوقت الصوم قوله (ولا ممكن) لان الآدمى لا يحيى بدون الاكل على ما عليه جبلته فلا بد من ان يعين بعض الزمان للصوم وبعضه للفطر فتعينت النهر للصوم لان الابتلاء يتحقق فيها لان فى النفس داعية الى الاكل والشرب وذلك فى النهار فى العادة فيتحقق خلاف هوى النفس بالامساك عن الشهوات فيه فاما الامساك فى الليل فعلى وفاق هواها فلا يتحقق فيه معنى الابتلاء على الكمال اذ اصل بناء العبادة على مخالفة العادة لا على موافقتها * ولا يقال بان الجماع يوجد فى الليالى عادة وهو احدى المفطرات فكان الامساك عنه فى الليل على خلاف هوى النفس فينبغى ان يكون الليل محلا للصوم ايضا * لانا نقول شهوة الفرج تابعة لشهوة البطن ولهذا كان الصوم وجاء على ما ورد به الاثر فلا يعتبر بنفسها قوله (ولا يلزم النكاح بغير شهود) اى ولا يلزم على الاصل المذكور النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروعا مع انه منهى عنه بدليل تحقق حكم النهى فيه وهو الحرمة * وبدليل انه لو حمل قوله عليه السلام * لانكاح الا بشهود * على حقيقته يلزم الخلف فى كلام صاحب الشرع فوجب حمله على النهى كما حمل قوله تعالى * فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج * عليه لهذا المعنى لانا لا نسلم ذلك بل نقول هو منفى فكان ذلك اخبارا عن عدمه كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهارة وكقولك لا دخل فى الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاءه ضرورة صدق الخبر وما ذكر انه يلزم منه الخلف غير مسلم لان الكلام فى النكاح الشرعى وهو منتف اصلا * وقوله وانما يسقط الحد جواب سؤال يرد على هذا الجواب وهو انه لما لم يبق مشروعا اصلا ينبغى ان لا يسقط الحد ولا يثبت النسب ولا يجب العدة والمهر فيه لانها من احكام النكاح والحكم لا يثبت بدون السبب فقال انما يثبت هذه الاحكام لشبهة العقد وهى وجود صورته فى محله لا لانعقاد اصل العقد اذ الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت قوله (ولان النكاح شرع لملك ضرورى) يعنى ولئن كان صيغته نهيا لم يمكن القول ببقاء المشروعية والعمل بالحقيقة ولوجب حملها على النفى والنسخ ايضا لان النهى انما يوجب بقاء المشروعية فيما امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع

المشروعية لا فيما لم يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع للملك ضروري لا ينفصل عن الحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكرامة واسترقاق لها حكما من غير جناية ولكنه انما شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع لاجتمع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه ما لا يخفى من الفساد فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثره في حل الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلا في نفسه ولهذا لا يظهر اثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله الا ترى انه لو قطع طرفها او آجرت نفسها او وطئت بشبهة كان الارش والاجر والعقر لها دون الزوج واذا كان الموجب الاصلي في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لا يمكن الجمع بين موجبيهما لتضاد بينهما ثم الحرمة ثابتة بالاجماع فينعدم الحل ضرورة ومن ضرورة انعدامه خروج السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية تراد لاحكامها لا لذواتها ومن ضرورة خروج السبب عن المشروعية صيرورة النهي فيه بمعنى النفي * ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف والحيض وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب للحرمة * لانه انما انعقد وبقي في هذه الصور ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض فانها تزول لا محالة فالاحرام ينتهي بضده والحيض تنتهي بالطهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان بمنزلة من تزوج امرأة وهناك مانع حسي لا يمكنه الوصول اليها الا برفعه لا يمنع ذلك عن صحة النكاح لان بعد رفع المانع يظهر اثره فاما فيما نحن فيه فالحرمة ليست بمغياة الى غاية يمكن اظهار اثر النكاح بعد انتهائها فلا يكون في الانعقاد فائدة اصلا قوله (وكذلك نكاح المحارم منفي) اي محمول على النفي لعدم محله لان النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة متى اضيفت الى العين اخرجتها عن محلية الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان في محل واحد فكانت اضافة الحرمة اليهن نفيا للحل لانها قوله (مستعار عن النفي) اي للنفي يعني ان كان المراد من النكاح المذكور في النص العقد فالنهي محمول على النفي لانه ثبت بالدليل ان الحرمة الثابتة بالمصاهرة هي الحرمة الثابتة بالنسب على ان تقوم المصاهرة مقام النسب فكان تقديره وحرمت عليكم ما نكح اباؤكم فتخرج عن محلية النكاح فكان النهي مجازا بمعنى النفي لا محالة * قال شمس الائمة الكردري رحمه الله لا يرد قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نقضا على هذا الاصل لان كلامنا فيما كان مشروعا ثم صار منهيا عنه ابقي مشروعا بعد النهي ام لا ولم يكن ذلك مشروعا اصلا بدليل قوله تعالى (انه كان فاحشة ومقتا) فلم يكن من هذا الباب * ثم ما ذكر جواب عن المسائل التي يرد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما فرغ عنه شرع في جواب ما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية عنها اصلا وهي اربع مسائل فقال واما استيلاء اهل الحرب * ووجه وروده ان الاستيلاء فعل حسي والنهي عن الفعل الحسي يوجب قبحا في عينه وانتفاء المشروعية عنه وقد قلتم بخلافه حيث جعلتموه سببا للملك الذي هو نعمة ولا بد لها من سبب

وكذلك نكاح المحارم منفي لعدم محله فلفظ النهي في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء مستعار عن النفي واما استيلاء اهل الحرب فانما صار منهيا بواسطة العصمة وهي ثابتة في حقنا دون اهل الحرب لانقطاع ولايتنا عنهم ولان العصمة متناهية بتناهي سببها وهو الاحراز فسقط النهي في حكم الدنيا

مشروع رعاية للتناسب بين السبب و المسبب فكان هذا نقضا لذلك الاصل * و توجيه الجواب انا لا نسلم ان الاستيلاء منهى عنه لذاته بدليل انه لو استولى على مال مباح او على صيد يصير مملوكا له بالاجماع فثبت انه منهى عنه لغيره و ليس ذلك الا عصمة المحل و العصمة انما يثبت فى حقنا دون اهل الحرب لانها انما تثبت بالخطاب بالاجماع و لم يثبت الخطاب فى حقهم لانقطاع ولاية التبليغ و الالزام فكانوا فى حق هذا الحكم اعنى ثبوت العصمة بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فكان استيلاؤهم على هذا المال و استيلاؤهم على الصيد سوآء * و لكن يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فانهم يعتقدون تملكها بالاستيلاء و يعتقدون اباحة ذلك و مع هذا لا يملكونها فلذلك ضم اليه دليلا آخر يفرق به بين الاموال و الرقاب فقال و لان العصمة متناهية يعنى و لئن سلمنا ان العصمة ثابتة على الاطلاق فى حق الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها و هو الاحراز لان العصمة و هى عبارة عن كون الشئ محرم التعرض محضا لحق الشرع او لحق العبد انما ثبت بالاحراز و هو يتحقق باليد عليه حقيقة بان كان فى تصرفه او بالدار على ما عرف و قد انتهى كلاهما باحرازهم المأخوذ بدار الحرب فينتهى العصمة الثابتة به كما ينتهى عصمة النفس بانتهاء الاسلام و اذا انتهت العصمة بانتهاء سببها سقط النهى و لم يبق الاستيلاء محظورا لانه ثبت بناء على عصمة المحل و لم يبق (فان قيل) ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فيلغو لعدم مصادفته محله فلا ينفسد بزوال العصمة بعد ذلك كمن اخذ صيد الحرم و اخرجه لا يملكه و لو هلك فى يده يجب الضمان و ان زالت عصمة الحرم بعد الاخراج لان ابتداء الاخذ لاقاه و هو ليس بمحل للملك و كذا اذا اشترى خمرا فصارت خلا لا ينعقد البيع و ان صار محلا للبيع بعد زوال الخمرية كذلك هذا (قلنا) قد ثبت بالدليل ان للفعل الممتد حكم الابتدآء فى حالة البقآء كانه يحدث ساعة فساعة كما فى لبس الخف فى حق المسح و لبس الثوب فى حق الحنث و الاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال فى دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فى دار الحرب فيصلح سببا للملك كاستيلاء المسلم على مثل هذا المال و هو مال اهل الحرب * و هكذا نقول فى الصيد انه يملك بعد الاخراج عن الحرم حتى لو باع يجوز بيعه نص عليه فى الجامع و لو اكله يحل الا انه يجب الارسال و لو لم يرسل يجب الجزاء تعظيما للحرم و صيانة لحرمته فانا لو قلنا بان من اخذ الصيد و اخرجه لا يجب الارسال و الجزاء يؤدى ذلك الى تفويت الامن عن الصيد و الى هتك حرمة الحرم * فاما مسئلة البيع فليست من هذا القبيل لانه ليس بممتد فاذا لم يصادف محله بطل اصلا * و هذا بخلاف استيلائهم على رقاب المسلمين حيث لا يصلح سببا للملك بحال لان عصمتها عن الاسترقاق ثبتت بالحرية المتأكدة بالاسلام و لم تنته بالاحراز الموجود منهم * و بخلاف ما اذا دخل المسلم دار الحرب مستأمنا فاستولى على ماله مسلم حيث لا يملكه و ان لم تبق العصمة بزوال اليد و الدار جميعا و تحقق الاستيلاء على مال غير معصوم فى حالة البقآء لان الاستيلاء لم يتم لانه انما يتم بالاحراز و المسلم لا يحرز نفسه و ماله بدارهم بل يدخلها على سبيل العارية و انما هو من اهل

دار الاسلام حيثما كان فكان بمنزلة مال واستولى عليه فى دار الاسلام * وحقيقة الخلاف ان عصمة النفوس والاموال يثبت بالاحراز بالدار ام بمجرد الاسلام فعندنا تثبت بالاحراز وعنده تثبت بالاسلام او بما يخلفه فى احكام الدنيا وهو عقد الذمة وقد عرف تحقيقه فى موضعه * ثم فيما نحن فيه لما زال العاصم وهو الاحراز بالدار بطلت العصمة فيملك بالاستيلاء لان الاستيلاء على مال غير معصوم ليس بمحظور فيصلح سببا للملك وعنده لما بقى العاصم وهو اسلام المالك لم تزل العصمة فلا يملك بالاستيلاء لانه محظور فلا يصلح سببا للملك الذى هو نعمة والله اعلم قوله (واما الملك بالغصب) الى آخره جواب عن نقض اخر يرد على ذلك الاصل ايضا * ووجه وروده ماذكرناه فى الاستيلاء * واعلم ان بعض المتقدمين من مشايخنا قالوا سبب الملك فى المغصوب للغاصب تقرر الضمان عليه كيلا يجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد ولكن هذا غلط لان الملك عندنا يثبت من وقت الغصب ولهذا نفذ بيع الغاصب وسلم الكسب له * وقال بعض المتأخرين الغصب هو السبب الموجب للملك عند اداء الضمان وهذا ايضا وهم فان الملك لا يثبت عند اداء الضمان من وقت الغصب للغاصب حقيقة ولهذا لا يسلم له الولد ولو كان الغصب هو السبب للملك لكان اذا تم له الملك بذلك السبب يملك الزوائد المتصلة والمنفصلة كالبيع الموقوف اذا تم بالاجازة يملك المشترى المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة * ومع هذا فى هذه العبارة بعض الشنعة لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك كما قال الشافعى رحمه الله * فالاسلم ان يقال الغصب يوجب رد العين ورد القيمة عند تعذر رد العين بطريق الجبر مقصودا بهذا السبب ثم يثبت الملك به للغاصب شرطا للقضاء بالقيمة لا حكما ثابتا بالغصب مقصودا ولهذا لا يملك الولد لان الملك كان شرطا للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وهو بعد الانفصال ليس بتبع فلا يثبت هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة المتصلة فانها تبع محض والكسب كذلك بدل المنفعة فيكون تبعا محضا وثبوته فى التبع بثبوته فى الاصل سواء ثبت فى المتبوع مقصودا بسببه او شرطا لغيره كذا فى المبسوط * ولا بد من كشف سر المسئلة وهو ان ضمان الغصب يجب بمقابلة اليد الفائتة ام بمقابلة العين فعندنا يجب بمقابلة العين وعند الشافعى رحمه الله يجب بمقابلة اليد * قال لان المضمون بالغصب ما فات بالغصب وهو اليد فكان شرع الضمان لجبر ما ذكرنا ما فات على المالك لانه ضمان جبر بالاتفاق لا بازاء ما هو قائم ليفوت واذا كان الضمان لجبر ما ذكرنا بقى الملك فى المغصوب كما كان * وكان ينبغى ان يثبت الملك فى الضمان للمالك يدا لاذاتا على مثال المضمون لكن اثبات يد الملك بدون ملك الذات غير ممكن فان اليد كانت ثابتة على وجه يتمكن بها من الانتفاع وهذا بدون ملك الذات لا يتصور فاثبتنا الملك فى الذات ضرورة تحقق المماثلة بين الفائت والجابر وما ثبت ضرورة غيره كان عدما فى حق نفسه الا ترى ان المغصوب اذا كان مدبرا او تعذر رده وجب الضمان مقابلا باليد بالاتفاق ويثبت الملك فيه للمغصوب منه ضرورة تحقق المماثلة * وفصل المدبر يوضح ان الضمان بمقابلة اليد اذ لو كان بدلا عن العين وكان من شرط القضاء به زوال ملك المالك عن العين لما قضى القاضى به فى محله لا يتحقق هذا

واما الملك بالغصب فلا يثبت مقصودا به بل شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لانه شرع جبرا ولا جبر مع بقاء الاصل على ملكه اذ الجبر يعتمد الفوات

الشرط وإن تم بقضاء القاضي ينبغي ان يزول ملكه عن المدبر كما لو قضى بجواز بيع المدبر واذا ثبت ان الضمان بمقابلة قطع اليد لم يقع الحاجة الى ازالة ملك العين عن المالك الى الغاصب كما في المدبر اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل في ملك رجل واحد * وحجتنا في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشاة المغصوبة المصلية * اطعموها الاسارى * فقد امرهم بالتصدق بها ولو لم يملكوها لما امرهم به لان التصدق بملك الغير اذا كان مالكها معلوما لا يجوز ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تعذر ذلك يباع فيحفظ عليه ثمنه * ولان الضمان انما يجب بمقابلة ماهو المقصود ومقصود صاحب الدراهم مثلا عين الدراهم لا امتلاء كيسه ويده الا ترى انه يقوم العين به ويسمى الواجب قيمة العين لا قيمة اليد ويتقدر بمالية العين * والدليل عليه انه خلف عن الضمان الاصلي بالغصب والمضمون الاصلي هو المال المغصوب بعينه بالاجماع وعليه رده الى مالكه ليخرج عن الضمان الاصلي بالغصب فكذا الخلف يكون خلفا عن ذلك المضمون وهو المال هذا هو الاصل فلا يعدل عنه الى ماذكره الخصم الا عند العجز عن هذا كما لا يقضى بالقيمة الا عند العجز عن عين المغصوب * وهذا اولى مما قاله الخصم لانه جعل المتقوم بدلا عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم وليس له نظير في الشرع ونحن جعلناه بدلا عما هو متقوم عند الامكان * ولما ثبت ان الواجب بدل العين وانما يجب بطريق الجبر بالاتفاق والجبر يستدعي الفوات لا محالة لانه انما يجبر الفائت دون القائم كان من ضرورة القضاء بقيمة العين انعدام ملكه في العين ليكون جبر المافات وليتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان وما لا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه لا محالة كما في قوله اعتق عبدك عني على الف درهم فاعتقه يقدم التمليك منه على نفوذ العتق عنه ضرورة كونه شرطا في المحل لا ان يكون قوله اعتقه عني سببا للتمليك مقصودا * وتبين بما ذكرنا انا نثبت بالعدوان المحض ماهو حسن مشروع به وهو القضاء بالقيمة جبرا لحقه في الفائت ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا المشروع يثبت به فيكون حسنا بحسنه * وصح الامر بايجاب البدل وان لم يثبت شرطه بعد وهو عدم ملك الاصل اذا كان الشرط مما يثبت بالائتمار به مقتضى كالامر بالاعتاق صح وان لم يثبت ملك العبد لانه مما يثبت مقتضى الائتمار به فاذا اعتق يثبت الملك بالشراء او لا ثم العتق كما لو صرح بالشراء ثم امر بالاعتاق فكذا ههنا يزول ملك الاصل او لا مقتضى به ثم يترتب عليه ملك البدل كما لو اتى بما نص على الازالة من ضمان بيع * وتبين ان الغصب موجب للملك في البدلين كالبيع الا انه اوجب اقتضاء والشراء نصا (فان قيل) قد سلمنا انه بدل العين الا انه بدل خلافة لا بدل مقابلة لان في بدل المقابلة قيام المبدل شرط كالثمن مع المثمن ليقابل به البدل وفي بدل الخلافة الشرط عدم الاصل ليقوم الخلف مقامه كالتيمم مع الوضوء والاعتداد بالاشهر مع الاعتداد بالاقراء ثم ههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة وفي بدل الخلافة اذا ثبت القدرة على الاصل سقط حكم الخلف كالقدرة على الماء اذا حصلت سقطت

التيمم فههنا اذا عاد العبد من الاباق جاءت القدرة على الاصل فوجب ان يسقط اعتبار الخلف (قلنا) نحن نسلم انه بدل خلافة ولكنا نحتاج الى ازالة الاصل عن ملكه حال ما قضى القاضي بادخال البدل في ملكه احترازا عن اجتماع البدل والمبدول في ملك واحد فاذا دخل البدل في ملكه وزال الاصل عن ملكه ووقع الفراغ عنه لا يلتفت الى حصول القدرة بعد ذلك لانه بعد حصول المقصود بالبدل فلا يوجب سقوط اعتبار البدل كمن تيمم وصلى ثم قدر على الماء قوله (وشرط الشئ تابع له) لانه يثبت لتصحيح الغير لا ان يثبت مقصودا بنفسه ولهذا يثبت بثبوت المشروط ويسقط بسقوطه كالطهارة للصلوة فصار اى ثبوت الملك للغاصب الذي هو شرط * حسنا بحسنه اى بحسن الحكم الشرعي الذي هو مشروطه وهو الضمان وان قبح ان لو ثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب * ثم اجاب الشيخ عن فصل المدبر بوجهين * تقرير الاول انا نقول في فصل المدبر بزواله عن ملك المغصوب منه بعد تقرر حقه في القيمة تحقيقا لشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك وظهر له كسب كان للغاصب دون المغصوب منه ولكن لا يدخل في ملك الغاصب صيانة لحق المدبر فان حق العتق ثبت له بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال والزوال كاف لتحقق الشرط فيثبت هذا القدر * ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه * وقوله في ملك المشتري اراد به الغاصب لانه بمنزلة المشتري عند اداء الضمان * وتقرير الثاني ان في المدبر القيمة ليست ببدل عن العين لان ما هو شرطه وهو انعدام الملك في العين متعذر في المدبر فيجعل هذا خلفا عن النقصان الذي حل بيده ولكن هذا عند الضرورة ففي كل محل يمكن ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا تعذر ايجاد الشرط يجعل خلفا عن النقصان الذي حل بيده * ونظيره فصلان احدهما ضمان العتق فانه بمقابلة العين في كل محل يحتمل ايجاد شرطه وهو تمليك العين وفيما لا يحتمل ايجاد الشرط كالمدبر وام الولد عندهم لا يجعل بدلا عن العين * وكذلك ضمان الصلح فانه اذا اخذ القيمة بالتراضي كان المأخوذ بدلا عن العين في كل محل يحتمل تمليك العين وفي كل محل لا يحتمل تمليك العين يجعل المأخوذ بمقابلة الجناية التي حلت بيده فكذلك اذا اخذ القيمة بقضاء القاضي كذا في المبسوط قوله (فالطريق الاول اى جعل الضمان مقابلا بالعين * واجب اى ثابت متقرر لا يجوز العدول عنه من غير ضرورة * وهذا اى جعله مقابلا بقطع اليد * جائز اى ممكن محتمل يجوز المصير اليه عند الضرورة كالمجاز مع الحقيقة لا يترك الحقيقة من غير ضرورة ويصار الى المجاز عند الضرورة قوله (واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلا) وهذا رد نقضا على ذلك الاصل ايضا بالطريق الذي مر ذكره * فقال نحن لا نوجب حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا ولكنا جعلناه موجبا لهذه الحرمة من حيث انه سبب للماء كالوطئ الحلال والماء سبب لوجود الولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمات * وبيانه ان اصل هذه الحرمة في الوطئ الحلال ليس لعين الملك ولكن لمعنى البعضية وهو ان

وشرط الحكم تابع له فصار حسنا لحسنه وانما قبح لو كان مقصودا به وفي ضمان المدبر قلنا بزوال المدبر عن ملك المولى لكونه مالا مملوكا تحقيقا لشرط المشروع وهو وجوب الضمان ولا يدخل في ملك المشتري صيانة لحقه ولان ضمان المدبر جعل مقابلا بالفايت وهو اليد دون الرقبة وهذا طريق جائز لكن لا يصار اليه عن المقابلة بالرقبة الا عند العجز والضرورة فالطريق الاول واجب وهذا جائز واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه انما هو سبب للماء والماء سبب للولد وجودا

ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم ويصيران شيئا واحدا ويثبت له حكم الانسان يعتق ويوصى له ويرث وبين الواطئ والماء بعضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها مختلطا ببعضه فيثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها وبناتها والبعضية التي بين الواطئ وابائه وابنائه لذلك الماء الذي هو بعضها واذا ثبت للماء والماء بعضهما تعدت البعضية اليهما ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق سائر كرامات البشر ومن جملتها حرمة المحارم فيثبت الحرمة في حقه للبعضية اعني تحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها وآباء الواطئ وابناؤه للبعضية الحقيقية التي بينه وبينهم ثم تعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدى البعضية منه اليهما اى يتعدى حرمة آباء الواطئ وابنائه من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للاخر بواسطته لان جزءه صار جزءا منها اذ الولد مضاف بكماله اليها وجزءها صار جزءا منه لانه مضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التي تحدث بينهما بواسطته حكما * والدليل على صحة ما ذكرنا من المعنى تعليل عمر رضي الله عنه في عدم جواز بيع امهات الاولاد به حيث قال كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن * ثم اقيم الوطئ مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر وهو سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط * وكما ان الوطئ الحلال مفض اليه فكذا الحرام مفض اليه من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا وكان ينبغي ان يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة لما بينا ان كل واحد منهما صار بعضا للآخر والاستمتاع بالبعض حرام بقوله تعالى * فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون * وبقوله عليه السلام * ناكح اليد ملعون * الا انا تركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حتى حلت حواء لادم عليه السلام وقد خلقت منه حقيقة وحرمت عليه بنته ثم هذه البعضية لا يختلف بالحل والحرمة فلا يختلف حكم الحرمة * وانما يختلف حكم هذه البعضية بالمحل فان القاء البذر انما يكون حرثا في المحل الذي خلق منبتا له وذلك النساء لا الرجال الا ان اتيان دبر المرأة يوجب الحرمة عندنا لمعنى المساس عن شهوة وانه سبب للوطئ الذي هو حرث من النساء ولا يتصور من الرجل سببا لوطئ هو حرث والبعضية في الحرث فما لم يتصل به لا يكون علة للحرمة كذا في الاسرار * فلهذا قلنا لا يثبت الحرمة باللواطة ولا بوطئ الميتة ولا بوطئ الصغيرة * وتبين بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه زنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة كما قال ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو مباح من هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فيكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور * الا ترى ان في جانبها الفعل زنا ترجم عليه واذا حبلت به كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بني آدم ويكون نسبه ثابتا منها وتحرم هي عليه ويتوقف في رجم الام الى ان تلد وينقطع الرضاع وثبوت هذا كله بطريق الكرامة لانه حرث لا لانه

زنا فكذلك ههنا ❊ وانما لم يثبت النسب من جانبه لان المقصود من الانتساب التشرف ولا يحصل ذلك بالنسبة الى الزانى (فان قيل) فعلى ماذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه مباحا من وجه وهذا قول باطل فانه لوكان كذلك لما وجب به الحد كما فى الجارية المشتركة (قلنا) هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للبعضية ليس بمحظور ويجوز ان يثبت للفعل جهتان احديهما مشروع والآخر محظور كما مر فوجوب الحد من حيث كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبوت وصف آخر لاصل الفعل لا يقدح فى الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة فلا يوقع خللا فيما هو سبب للحد فيجب الحد ❊ ويمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة فى باب الحد لتعذر الاحتراز عنها ❊ وبعض اصحابنا قالوا الحرمة تثبت ههنا بطريق العقوبة كما يثبت حرمان الميراث فى حق القاتل عقوبة والاصل فيه قوله تعالى* فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم * وعلى هذا الطريق يقولون الحرمية لا تثبت حتى لا تباح الخلوة والمسافرة ولكن هذا فاسد فان التعليل لتعدية حكم النص لا لاثبات حكم آخر سوى المنصوص عليه فان ابتداء الحكم لا يجوز اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة فانما يجوز التعليل لتعدية تلك الحرمة الى الفروع لا لاثبات حرمة اخرى كذا فى المبسوط ❊ قلت وانما اختار بعض مشايخنا هذا الطريق لان ثبوت هذه الحرمة لما كان بطريق الاحتياط فى اثبات حرمة المناكحة والمسافرة والخلوة جميعا كما قالوا فيما اذا كان الرضاع ثابتا غير مشهور بين الناس لا تحل المناكحة ولا الخلوة والمسافرة ايضا للاحتياط والاحتراز عن التهمة ❊ ومذهبنا فى هذه المسئلة مذهب عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وابى ابن كعب وعمران بن الحصين ومسروق رضى الله عنهم ❊ وذكر الامام البرغرى فى طريقته ان فى المسئلة اجماع الصحابة ❊ وكذا ذكر القاضى الامام ابو زيد فى الاسرار فقال ويدل لنا اجماع الصحابة او مايقرب منه ❊ ثم بما ذكرنا خرج الجواب عن هذا الحديث الذى استدل به الشافعى رحمه الله فانا لا نجعل الحرام محرما للحلال وانما يثبت الحرمة باعتبار ان الفعل حرث للولد وحرمة هذا الفعل لكونه زنا مع ان هذا الحديث غير مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كما اذا وقعت قطرة من خمر فى ماء قليل وكالوطئ بالشبهة ووطئ الامة المشتركة ووطئ الاب جارية الابن فان هذا كله حرام حرم الحلال لا لانه حرام بل للمعنى الذى قلنا فكذلك ههنا كذا فى المبسوط قوله (والولد هو الاصل فى استحقاق الحرمات) اى الحرمات الاربع التى ذكرناها * ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى * ولا عدوان بالنظر الى حقوق العباد ايضا فى الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى ولا عصيان ولا عدوان فى صنعه ولهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التى استحقها المخلوق من ماء الرشدة كما ذكرنا ❊ ثم يتعدى اى الحرمات المذكورة ❊ منه اى الولد ❊ الى اطرافه اى طرفيه وهما الاب والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة آباء الواطئ وابنائه لا يتعدى الا الى الام ❊ ولا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين

والولد هو الاصل فى استحقاق الحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم يتعدى منه الى اطرافه ويتعدى منه الى اسبابه ومايعمل لقيامه مقام غيره فانما يعمل بعلة الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء نظر الى كون الماء مطهرا وسقط وصف التراب فكذلك يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام مالا يوصف بذلك فى ايجاب حرمة المصاهرة

والاجداد والجدات كما هو مذكور فى عامة الشروح فافهم ❊ ويتعدى اى سببية ثبوت هذه الحرمة ❊ والضمير المستكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع اليه الضمير المستكن فى يتعدى الاول لان الحرمة لا يتعدى الى الاسباب ولهذا اعيد لفظ يتعدى والا كان يكفيه ان يقول والى اسبابه ❊ الى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطئ والتقبيل والمس بشهوة عندنا خلافا للشافعى والنظر الى الفرج خلافا له ولابن ابى ليلى ❊ وما يعمل لقيامه مقام غيره اى يعمل بطريق الخلافة والبدلية ❊ فانما يعمل بعلة الاصل اى بالمعنى الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم بل ينظر فى ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم والتقاء الختانين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المنى والمشقة عملت عملها من غير نظر الى اوصاف انفسها وصلاحيتها للحكم ❊ وكالتراب لما اقيم مقام الماء فى افادة التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التراب الذى هو تلويث فكذلك ههنا اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة والقبح لما ذكرنا ❊ وماروى انه عليه السلام قال * ولد الزنا شر الثلاثة * فذلك فى مولود خاص لانا نشاهد ان ولد الزنا قد يكون اصلح ومنفعته اعود الى الناس من ولد الرشدة كذا فى طريقة الصدر الحجاج قطب الدين السربلى ❊ لقيامه اى الزنا ❊ مقام ما لا يوصف وهو الولد ❊ بذلك اى بوصف الحرمة ❊ فى ايجاب حرمة المصاهرة اى قيامه مقام الولد واهدار وصف الحرمة فى حق هذا الحكم خاصة لا فى حق سقوط الحد والله اعلم قوله (واما سفر المعصية) هذه المسئلة رابعة المسائل الاربع التى ترد نقضا على الاصل المذكور فاجاب ❊ وقال انه ليس بمنهى لمعنى فى عينه بل هو منهى لمعنى فى غيره مجاور له فلا يوجب ذلك صيرورته معصية لذاته وانتفاء مشروعيته كالوطئ حالة الحيض والبيع وقت النداء والاصطياد بقوس الغير ❊ وهذا لان خطاه انما صارت سفرا بقصده مكانا بعيدا لا بقصده الاغارة والبغى والتمرد على المولى الا ترى انه لو قصد ذلك المكان بلا قصد الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون ان يقصد مكانا بعيدا لم يصر مسافرا وان طاف الدنيا وكذلك اذا تبدل قصده بقصد الحج خرج من ان يكون عاصيا ولم يتغير سفره وكذا العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من ان يكون عاصيا فتبين بهذا ان معنى المعصية مجاور لهذا السفر فصلح سببا للترخص قوله (ولا يلزم على هذا) اى على ما ذكرنا ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يوجب قبحا فى غير المنهى عنه حتى بقى مشروعا ❊ النهى عن الافعال الحسية حيث يوجب قبحا فى عينها حتى لا تبقى مشروعة اصلا ❊ لان القول بكمال القبح الذى هو مقتضى النهى فى الافعال الحسية ❊ مع كمال المقصود وهو ان يكون الفعل متصور الوجود من العبد ليحقق الابتلاء ❊ على ما قلنا اى قبل هذا ان الافعال الحسية لا تنعدم بصفة القبح قوله (والنهى) اى المنهى عنه فى صفة القبح ❊ ينقسم انقسام الامر اى المأمور به فى صفة الحسن تحقيقا للمقابلة اذ النهى يقابل الامر ❊ ما قبح لعينه وضعا وهو قسمان قسم لا يحتمل ان يسقط القبح عنه بحال كالكفر وهو على مقابلة الايمان ❊ وقسم يحتمل

واما سفر المعصية فغير منهى لمعنى فيه لانه من حيث انه خروج مديد مباح وانما العصيان فى فعل قطع الطريق او التمرد على المولى وهو مجاور له فكان كالبيع وقت النداء ولا يلزم على هذا النهى عن الافعال الحسية لان القول بكمال القبح فيها وهو مقتضى مع كمال المقصود ممكن على ما قلنا والنهى فى صفة القبح ينقسم انقسام الامر ما قبح لعينه وضعا مثل الكفر والكذب والعبث وما قبح ملحقا بالقسم الاول وهو بيع الحر والمضامين والملاقيح لان البيع لما وضع لتمليك المال كان باطلا فى غير محله وما قبح لمعنى فى غيره وهو البيع وقت النداء والصلوة فى ارض مغصوبة

ذلك كالكذب فان قبحه يسقط فى اصلاح ذات البين و فى الحرب و فى ارضاء المنكوحتين كما ورد به الاثر و هو فى مقابلة الصلوة * و ماقبح ملحقا بالقسم الاول مثل بيع الحر و المضامين و الملاقيح و مثل الصلوة بغير طهارة فان البيع فى نفسه مما يتعلق به المصالح و لكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال العقد و الحر ليس بمال و كذا الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيعه عبثا لحلوله فى غير محله نحو ضرب الميت و اكل مالا يتغذى به و كذلك الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طهارته عن الحدث صار فعل صلوته مع الحدث عبثا لخروجه من غير اهله نحو كلام الطائر و المجنون فالتحقا بالقبيح وضعا بواسطة عدم الاهلية و المحلية شرعا كذا فى التقويم و هذا فى مقابلة الصوم و الزكوة و الحج * و ماقبح لمعنى فى غيره مجاور يقبل الانفكاك مثل البيع وقت النداء و الصلوة فى ارض مغصوبة و هذا فى مقابلة السعى و الطهارة * و ماقبح لمعنى فى غيره و هو ملحق به وصفا مثل البيع الفاسد و صوم يوم النحر و هذا فى مقابلة الجهاد و الصلوة على الميت و الله اعلم

(باب معرفة احكام العموم)

(قوله) العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله اى فى جميع الافراد الداخلة تحته * قطعا و يقينا و قد فسرناهما فى اول باب احكام الخصوص و هو مذهب اكثر مشايخنا كما ستقف عليه * و يشير قوله العام بعمومه الى استواء الامر و النهى و الخبر فى ذلك و فيه خلاف كما سنبينه * و هذا اذا امكن اعتبار العموم فيه فان لم يمكن لكون المحل غير قابل له مثل قوله تعالى * لايستوى اصحاب النار و اصحاب الجنة * فح يجب التوقف فيه الى ان يتبين ماهو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة المجمل و لا يعمل فيه بقدر الامكان و فيه خلاف الشافعى رحمه الله قوله (لايقضى على العام اى لايترجح عليه منقول من قضى عليه بمعنى حكم لان الراجح حاكم على المرجوح بل يجوز ان ينسخ الخاص بالعام اذا كان العام متأخرا قوله (مثل حديث العرنيين و هو ما روى انس بن مالك رضى الله عنه ان قوما من عرنة اتوا المدينة فاجتووها اى كرهوا المقام بها لانها لم توافقهم فاصفرت الوانهم و انتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه و سلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة و يشربوا من ابوالها و البانها ففعلوا و صحوا ثم ارتدوا و مالوا الى الرعاة و قتلوهم و استاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه و سلم فى اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم و ارجلهم و سمل اعينهم و تركهم فى شدة الحر حتى ماتوا قال الراوى حتى رأيت بعضهم يكدم الارض بفيه من شدة العطش هذا حديث خاص لانه ورد فى ابوال الابل ثم هو منسوخ عنده بعموم قوله عليه السلام استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه اذا البول اسم جنس محلى باللام فيتناول ابوال الابل و غيرها و لو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثانى اذ من شرطه المماثلة (فان قيل) انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول و تأخر الثانى و لم يثبت ذلك اذ لم يعرف التاريخ (قلنا) قد ثبت تقدم الاول بدليل

و ماقبح لمعنى فى غيره و هو ملحق به وصفا و ذلك مثل البيع الفاسد و صيام يوم النحر و النهى عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول و عن الامور المشروعة يقع على هذا القسم الذى قلنا انه ملحق به وصفا

(باب معرفة احكام العموم)

العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا و يقينا بمنزلة الخاص فيما يتناوله و الدليل على ان المذهب هو الذى حكينا ان ابا حنيفة رحمه الله قال ان الخاص لايقضى على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به مثل حديث العرنيين فى بول مايؤكل لحمه نسخ و هو خاص بقول النبى عليه السلام استنزهوا من البول

ان المثلة التي تضمنها ذلك الحديث قد نسخت بالاتفاق وهي كانت مشروعة في ابتداء الاسلام فدل انتساخه على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الحديث الثاني بدليل بل فيه مجرد احتمال فلا يعتبر قوله (ومثل قوله عليه السلام * ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة * يجب العشر في قليل ما اخرجته الارض وكثيره عند ابي حنيفة رحمه الله لعموم قوله عليه السلام * ماسقته السماء ففيه العشر * وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يجب العشر في اقل من خمسة اوسق مما يدخل تحت الوسق لقوله عليه السلام * ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة * قالا المراد من الصدقة العشر لان الزكوة تجب فيما دون خمسة اوسق اذا بلغت قيمته نصابا ولا يجب في خمسة اوسق اذا لم يبلغ نصابا فكان هذا الحديث نصا في المسئلة * والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان العام في ايجاب الحكم مثل الخاص ثم اذا وردا في حادثة ويعرف تاريخهما كان الثاني ناسخا ان كان هو العام ومخصصا ان كان هو الخاص كمن قال لعبده اعط زيدا درهما ثم قال له لا تعط احدا شيئا كان نسخا للاول ولو قال لا تعط احدا شيئا ثم قال اعط زيدا درهما كان تخصيصا له * وان لم يعلم تاريخهما يجعل العام آخرا للاحتياط وفيما نحن فيه كذلك كذا في الفوائد الظهيرية فهذا معنى قوله نسخ بقوله ماسقته السماء ففيه العشر * وذكر بعضهم ان اباحنيفة رحمه الله انما عمل بالحديث العام دون الخاص في هذه المسئلة وفيما تقدم ايضا لان الاصل عنده ان العام المتفق على قبوله اولى من الخاص المختلف في قبوله لانهما لما تساويا يرجح العام بكونه متفقا عليه على الخاص فقوله عليه السلام ماسقته السماء ففيه العشر متفق عليه لانهما عملا به فيما وراء الخمسة الاوسق وحكما بتفاوت الواجب عند قلة المؤنة وكثرتها فاوجبا العشر فيما سقته السماء ونصف العشر فيما سقي بدالية عملا بهذا الحديث وجعلا الحديث الخاص مخصصا له * وابو حنيفة رحمه الله لم يعمل بالحديث الخاص اصلا فكان المتفق عليه اولى من المختلف فيه قوله (ولما ذكر محمد) عطف على ما تقدم من الدليل من حيث المعنى * وتقدير الكلام العام بمنزلة الخاص فيما تناوله عندنا لما قال ابو حنيفة كذا ولما ذكر محمد * اذا اوصى بخاتمه لانسان وبفصه لآخر في كلام موصول كانت الحلقة للاول والفص للثاني بالاتفاق * واما اذا فصل فكذا الجواب عند ابي يوسف وعلى قول محمد رحمهما الله يكون الفص بينهما نصفين * وجه قول ابي يوسف ان بايجابه في الكلام الثاني تبين ان مراده من الكلام الاول ايجاب الحلقة للاول بدون الفص وهذا البيان منه صحيح وان كان مفصولا لان الوصية لا يلزمه شيئا في حال حيوته فيكون البيان الموصول فيه والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة او الغلة لآخر كذا الدار مع السكنى والبستان مع الثمرة * ومحمد رحمه الله يقول اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص جميعا فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا لذلك العموم وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا لا يكون تخصيصا بل يكون معارضا فكان كلامه الثاني في الفص ايجابا للثاني وبقي عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم فثبت

ومثل قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة نسخ بقوله ماسقته السماء ففيه العشر ولما ذكر محمد رحمه الله فيمن اوصى بخاتمة لانسان ثم بالفص منه لاخر بكلام مفصول ان الحلقة للاول و الفص بينهما وانما استحقه الاول بالعموم والثاني بالخصوص وهذا قولهم جميعا

المساواة بينهما فى الاستحقاق فجعلناه بينهم نصفين * وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاولى كما لو اوصى بالخاتم للثانى * بخلاف ماذكر من المسائل لان اسم الرقبة والدار والبستان لا يتناول الخدمة والسكنى والثمرة ولكن الموصى له بالرقبة انما يستخدم لان المنفعة تحدث على ملكه ولا حق للغير فيه فاذا اوجب الخدمة للغير لم يبق للموصى له بالرقبة حق بحكم التعارض فى الايجاب وكذا السكنى والثمرة * يوضح ماذكرنا انه لو قال اوصيت بهذا الخاتم الا فصه صح الاستثناء صحة الاستثناء فيما اذا كان الكلام متناولا له ولهذا جعل عبارة عما وراء المستثنى وبمثله لو اوصى بالرقبة الا خدمتها او بالدار الا سكناها او بالبستان الا ثمرته بطل الاستثناء فعرفنا ان الايجاب لم يتناول هذا الاشياء حتى لم يعمل الاستثناء فى اخراجها فاذا اوجبها للآخر اختص بها من اوجبها كذا فى المبسوط * وهكذا الخلاف مذكور فى الهداية والايضاح والزيادات للقاضى الامام فخر الدين والزيادات للامام العتابى والمنظومة وشروحها فكان قول الشيخ وهذه قولهم جميعا سهوا الا على انه ثبت عنده رواية عن الشيخين على وفاق قول محمد * ويؤيده ماذكر القاضى الامام فى التقويم وقد دل على هذا القول فتاواهم ومحاجتهم اما الفتوى فقد قالوا فى رجل اوصى الى آخره فقد اسند هذا القول اليهم من غير ذكر خلاف * وكذا ذكر شمس الائمة هذه المسئلة فى الزيادات من غير ذكر خلاف ابى يوسف وانما ذكر خلافه فى المبسوط * او تصرف الاشارة فى قوله وهذا الى اصل المسئلة اى كون العام مثل الخاص قولهم جميعا * او الى قوله وانما استحقه الاول بالعموم والثانى بالخصوص ثم الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لا يتناول افرادا متفقة الحدود بل الفص فيه بمنزلة الرأس واليد والرجل فى اسم الانسان ولا يصير الانسان باعتبار هذه الاجزاء تماما فكذلك الخاتم لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل فى اسم الخاتم بطريق الحقيقة وفواته لا يخل بالحقيقة ايضا كما ان الزائد على الثلاثة فى العام بهذه المثابة * وقد يجوز الاستدلال بمثله كما لو احد مع العشرة فى مسئلة الصفات فانه جعل نظير الصفات من حيث انه لم يكن عين العشرة ولا غيرها كالصفات ليست عين الذات ولا غيره لانه نظير للصفات حقيقة لان ذات الله تعالى وصفاته منزهة عن النظير وكذلك الواحد جزء من العشرة والصفات ليست بجزء للذات ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقه ان العموم قد يطلق على لفظ وان لم يكن عاما لتعدده باعتبار اجزاء يصح افتراقها حسا كعشرة فان استثناء بعضها يسمى تخصيصا وهو لا يجرى الا فى العام قوله (وقالوا) اى العلماء الثلاثة فى رب المال الى اخره * اذا اختلف المضارب ورب المال فى الخصوص والعموم فان كان قبل التصرف فالقول قول رب المال على كل حال لان العموم لو كان ثابتا بالتنصيص او باتفاقهما ثم نهاه رب المال عن العموم قبل التصرف عمل نهيه فهنا اولى فيجعل اختلافهما حجرا له عن العموم * وان كان بعد التصرف وقد ظهر ربح فقال المضارب امرتنى بالبز وقد خالفت فالربح لى وقال رب المال لم اسم شيئا فالقول قول رب المال والربح بينهما على الشرط بالاتفاق وان قال المضارب وفى العقد خسر ان دفعت المال مضاربة بالنصف

وقالوا فى رب المال والمضارب اذا اختلفا فى العموم والخصوص ان القول قول من يدعى العموم .

ولم تسم شيئا او قال رب المال دفعته اليك مضاربة في البز وقد خالفت فالقول قول المضارب مع يمينه استحسانا عندنا وقال زفر رحمه الله القول قول رب المال وهو القياس * وفي قول الشيخ القول قول من يدعى العموم اشارة الى ماقلنا يعني ايهما يدعى العموم فالقول قوله * فزفر رحمه الله يقول الاذن مستفاد من جهة رب المال ولو انكر الاذن اصلا كان القول قوله فكذلك اذا قربه بصفة دون صفة كالمعير مع المستعير اذا اختلفا في صفة الاعارة كان القول فيه قول المعير والموكل مع الوكيل اذا اختلفا كان القول قول الموكل فهذا مثله * ولنا ان مقتضى المضاربة العموم لان المقصود تحصيل الربح وتمام ذلك باعتبار العموم في التفويض للتصرف اليه * والدليل عليه انه لو قال خذ هذا المال مضاربة بالنصف يصح ويملك به جميع التجارات فلو لم يكن مقتضى مطلق العقد العموم لم يصح العقد الا بالتنصيص على ما يوجب التخصيص كالوكالة * وهو معنى قول الشيخ لما وجب الترجيح بدلالة العقد * واذا ثبت ان مقتضى مطلق العقد العموم فالمدعى لاطلاق العقد متمسك بما هو الاصل والاخر يدعى تخصيصا زائدا فيكون القول قول من تمسك بالاصل كما في البيع اذا ادعى احدهما شرطا زائدا من خيار او اجل قوله (ولولا استواؤهما) اى ولولا المساواة بين الخاص والعام او بين الخصوص والعموم * لما وجب الترجيح اى ترجيح العموم ههنا * بدلالة العقد وهى ماذكرنا لان الترجيح يعتمد المساواة اذ لا ترجيح عند عدم المساواة بل لا يعمل بالادنى لانه لا يساوى الاعلى ولا يقاومه قوله (العام الذى لم يثبت خصوصه) يعني العام من الكتاب والسنة المتواترة * لا يحتمل الخصوص اى لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لانهما ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهما لان التخصيص بطريق المعارضة والظنى لا يعارض القطعي * هذا اى ماذكرنا من عدم جواز التخصيص بهما هو المشهور من مذهب علمائنا ونقل ذلك عن ابى بكر الجصاص وعيسى بن ابان وهو قول اكثر اصحاب ابى حنيفة وهو قول بعض اصحاب الشافعي ايضا وهو قول ابى بكر وعمر وعبدالله بن عباس وعائشة رضى الله عنهم فان ابابكر جمع الصحابة وامرهم بان يرد واكل حديث مخالف للكتاب وعمر رضى الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس في المبتوتة انها لا تستحق النفقة وقال لا نترك كتاب الله بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت وردت عائشة رضى الله عنها حديث تعذيب الميت ببكاء اهله وتلت قوله سبحانه * ولا تزر وازرة وزر اخرى * اورد هذا كله الجصاص ذكر ابو اليسر في اصوله * واختاره القاضي الشهيد يعني الحاكم ابا الفضل محمد بن محمد بن احمد السلمي المروزى صاحب المختصر هكذا ذكر في بعض الشروح وظنى انه اراد به القاضي الشهيد ابا نصر الحسن بن احمد بن الحسن بن احمد بن على الخالدى المروزى لانه هو المعروف بالقاضي الشهيد فاما ابو الفضل فمعروف بالحاكم الشهيد * ماقلنا وهو ان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم قطعا قوله (ولهذا قلنا) اى ولان تخصيص العام من الكتاب لا يجوز بخبر الواحد وبالقياس ابتداء قلنا الى آخره * اذا ترك التسمية على الذبيحة عامدا لا تحل

ولولا استواؤهما وقيام المعارضة بينهما لما وجب الترجيح به دلالة العقد وقد قال عامة مشايخنا ان العام الذى لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس هذا هو المشهور واختاره القاضي الشهيد في كتاب الغرر فثبت بهذه الجملة ان المذهب عندنا ماقلنا

الذبيحة عندنا لقوله تعالى * ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه * الآية ومطلق النهي يقتضي التحريم واكدذلك بحرف من لانه في موضع النفي للمبالغة فيقتضي حرمة كل جزء منه والهاء في قوله تعالى وانه لفسق ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت كناية عن المذبوح فالمذبوح الذي يسمى فسقا في الشرع يكون حراما كما قال تعالى * اوفسقا اهل لغير الله به * وقال الشافعي رحمه الله تحل لحديث البرآء بن عازب وابي هريرة رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المسلم يذبح على اسم الله سمى اولم يسم * وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت قالوا يارسول الله ان هنا اقواما حديث عهدهم بشرك يأتوننا بلحمان لايدري يذكرون اسم الله عليها ام لا قال * اذكروا انتم اسم الله وكلوا * قال ولا متمسك لكم في الآية لان الناسي قدخص منها بالنص وهو ماروى انه عليه السلام سئل عن ترك التسمية ناسيا فقال * كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم * فيخص العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة اياهما فان وجود التسمية في القلب حالة العمد اظهر منه في حالة النسيان * او نخصه بحديث عائشة والبرآء وابي هريرة رضي الله عنهم * فاجاب الشيخ عن ذلك وقال لانسلم ان الآية لحقها خصوص لان الناسي ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر فان الشرع اقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر بخلاف القياس للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم واذا ثبت ان الناسي ذاكر حكما لايثبت التخصيص في الاية فبقيت على عمومها فلا يجوز تخصيصها بالقياس وخبر الواحد لماذكرنا ان الظني لايعارض القطع * ولان التخصيص انما يجوز اذابقي تحت العام مايمكن العمل به أما الفرد الواحد في اسم الجنس او الثلاثة في اسم الجمع وههنا لم يبق تحت النص الاحالة العمد فلو الحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا به اصلا فيكون القياس اوخبر الواحد حح معطلا للنص وانه لايجوز * مع انه لايستقيم الحاق العامد بالناسي لان الناسي عاجز مستحق للنظر والتخفيف والعامد جان مستحق للتغليظ والتشديد فاثبات التخفيف في حقه باقامة الملة مقام الذكر خلفا عنه لايدل على اثباته في حق العامد اذ الفرق بين المعذور وغير المعذور اصل في الشرع في الذبح وغير الذبح كما ان في اشتراط الذبح في الذبح يفصل بين المعذور وغيره وكما في الاكل في الصوم يفصل بين الناسي والعامد * ولان الخلف انما يصار اليه عند العجز عن الاصل كما في التراب مع الماء والعجز انما تحقق في حق الناسي دون العامد * ولان العامد معرض عن التسمية فلا يجوز ان يجعل مسميا حكما مع الاعراض منها بخلاف الناسي فانه غير معرض * واما حديث عائشة فدليلها لانها سألت عن الاكل عند وقوع الشك في التسمية وذلك دليل على انه كان معروفا عندهم ان التسمية من شرائط الحل وانما افتى النبي عليه السلام باباحة الاكل بناء على الظاهر وهو ان المسلم لايدع التسمية عمدا لان السؤال كان عن الاعراب كمن اشترى لحما في سوق المسلمين يباح له التناول بناء على الظاهر وان كان يتوهم انه ذبيحة مجوسي * واما حديث البراء وابي هريرة رضي الله عنهما فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات وان تعمد لم يحل كذا في

المبسوط (فان قيل) المراد من الآية * اما ماذبح لغير الله كما قال الكلبي * او ذبائح المشركين للاوثان كما قال عطاء * او الميتة والمنخنقة كما قال ابن عباس بدليل قوله تعالى وانه لفسق واكل متروك التسمية لا يوجب الفسق فانه يقبل شهادة من يأكله * وبدليل قوله عز اسمه * وان الشياطين ليوحون * اى ليوسوسون الى اوليائهم من المشركين ليجادلوكم وانما كانوا يجادلونهم فى تحريم الميتة ويقولون انكم تأكلون ماقتلتموه ولا تأكلون ماقتله الله لا فى متروك التسمية * وبدليل قوله جل ذكره * وان اطعتموهم انكم لمشركون * وانما يكفر الانسان اذا اطاع الكفار فى اباحة الميتة لا فى متروك التسمية (قلنا) الآية بظاهرها وعمومها يتناول متروك التسمية عمدا وغيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب * وقوله تعالى وانه لفسق قلنا كل متروك التسمية فسق ايضا حتى ان من يعتقد حرمته يفسق باكله ولا تقبل شهادته ولكن من اكله معتقدا اباحته انما لا يفسق لتأويله كما لا يحرم الباغى عن الميراث بقتل العادل لانه يقتله متأولا * وقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم قلنا سلمنا ان هذا النص يدل على ان سبب نزول الآية مجادلتهم فى الميتة الا ان الله تعالى اجاب بجواب اعم مما سألوا كما هو دأب التنزيل وهى الحرمة على وصف يشمل الميتة وغيرها وهو ترك ذكر اسم الله تعالى لان التحريم بوصف دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة فيكون الآية بيانا ان الميتة حرمت لكونها متروكة التسمية وان هذا الوصف مؤثر فى اثبات الحرمة كما ان وصف الموت مؤثر فيه فاذا حلت على الميتة وعلى ذبائح المشركين كما ذكره الخصم من غير اعتبار هذا الوصف المذكور كان فيه ابطال الوصف المنصوص عليه وانه لا يجوز * قال شمس الائمة فى المبسوط كان ابن عمر رضى الله عنهما لا يفصل بين النسيان والعمد ويحرم المتروك ناسيا ايضا وبه قال مالك واصحاب الظواهر وكان على وابن عباس رضى الله عنهم يفصلان بين الناسى والعامد كما هو مذهبنا فقد كانوا مجمعين على الحرمة اذا ترك التسمية عامدا وانما يختلفون اذا تركها ناسيا وكفى باجماعهم حجة ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله متروك التسمية عامدا لا يسمع فيه الاجتهاد ولو قضى القاضى بجواز البيع فيه لا يجوز قضاؤه لانه مخالف للاجماع والله اعلم قوله (وكذلك قوله تعالى ومن دخله كان امنا *) مباح الدم بردة او زنا او قطع طريق او قصاص اذا التجأ الى الحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم لقوله تعالى * ومن دخله كان امنا * علق الامن بالشرط فيثبت عند وجود الشرط لا ان يكون ثابتا قبله فكان معناه والله اعلم صار آمنا ولا يتحقق الامن الا بازالة الخوف وغير الجانى ليس بخائف فلا يتصور ثبوت الامن فى حقه فعرفنا ان النص متناول للجانى فيثبت الامن فى حقه * وقال الشافعى رحمه الله يقتل فيه لان الجانى قد خص من الآية بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم ابن خطل فوجدوه متعلقا باستار الكعبة فقتلوه * وقوله عليه السلام * الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم * وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص فى الطرف فدخل الحرم استوفى منه فى الحرم

ولهذا قلنا ان قول الله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام لم يلحقه خصوص لان الناسى فى معنى الذاكر لقيام الملة مقام الذكر فلا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وكذلك قوله ومن دخله كان امنا لم يلحقه الخصوص فلا يصح تخصيصه بالاحاد والقياس وقال الشافعى العام يوجب الحكم لا على اليقين وعلى هذا مسائله

فلما لم يبطل ادون الحقين بالحرم فاعلاهما اولى * وبالقياس على ماذا انشأ القتل فيه فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجاء اليه * وقال ومعنى الآية ومن جهه فدخله كان آمنا من الذنوب التى اكتسبها او من النار * فاجاب الشيخ عن كلامه وقال لايجوز تخصيص هذا العام بالاحاد والقياس لانه لم يلحقه خصوص فبقى قطعيا فلا يعارضه الدلائل الظنية * وذكر بعض مشايخنا ان التمسك بهذه الآية فى اثبات الامن للجانى الداخل فى الحرم مشكل لان الضمير البارز فى دخله راجع الى البيت لا الى الحرم فان البيت هو المذكور الا اذا وقع النزاع فى الجانى اذا دخل البيت فح يصح التمسك بها و يثبت الحكم فيمن دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن و لكن دخول الحرم لايفيده فالالزام عليه بهذه الآية متعذر و اختلف اصحاب الشافعى فى ذلك فبعضهم قالوا لايصير آمنا بالدخول فى البيت ولكن لايقتل فى البيت كيلا يؤدى الى تلوثه بل يؤخذ و يخرج من البيت و يقتل و بعضهم قالوا يصير آمنا بالدخول فيه و ان لم يأمن بالدخول فى الحرم * ولا يقال ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله تعالى فيه ايات بينات مقام ابراهيم و مقام ابراهيم خارج البيت فى الحرم * لانا نقول مقام ابراهيم ما قام عنده ابراهيم و تعبد و ابراهيم كان يقوم فى البيت * ولا يقال ايضا ان البيت لما صار مأمناله صار الحرم مأمناله ايضا تبعا له لانه من حريمه * لانا نقول حرمة التبع دون حرمة المتبوع فلا يلزم من كون البيت مأمنا للجانى ان يكون الحرم كذلك الا ترى انه لايلزم من كون البيت قبلة للصلوة كون الحرم كذلك ومن الطواف حول البيت وجوبه حول الحرم ومن وجوب تبرئة البيت عن النجاسات وجوب تبرئة الحرم عنها فكذلك هذا كذا فى طريقة الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله * ولكن الصحيح هو الطريق الاول فان صفة الامن تعم البيت و الحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقال اخبارا عن ابراهيم عليه السلام رب اجعل هذا بلدا آمنا ولهذا ثبت الامن للصيد بدخول الحرم فلا معنى للفصل بين البيت و الحرم * ولما اخذ الحرم حكم البيت فى الامن صار البيت و الحرم بمنزلة شئ واحد فيما يمكن ان يجعل كذلك فجاز ان يكون الضمير الراجع الى البيت متناولا للحرم * ولهذا قال تعالى فيه آيات بينات ولم يقل فى حرمه آيات مع ان مقام ابراهيم خارج البيت * وما قالوا من ان المراد من مقام ابراهيم هو البيت باعتبار عبادته فيه فاسد لان احدا من اهل التفسير و التأويل لم يفسره بذلك * ولانه تعالى قال فيه آيات بينات مقام ابراهيم فسر الآيات بمقام ابراهيم اذ هو عطف بيان لايات و ليس فى كون البيت متعبداله آية بل هى ظهور اثر قدمه فى الصخرة الصماء و غوصه فيها الى الكعبين و ابقاؤه دون سائر آيات الانبياء لابراهيم خاصة و حفظه مع كثرة الاعداء من المشركين و اهل الكتاب و الملاحدة الف سنة الا ترى انه قيل فيه آيات ولو كان المراد ما قالوا لقيل هو آية بينة مقام ابراهيم فثبت ان الطريق الاول صحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا فصل الطرف لان الاطراف فى حكم الاموال على ماعرف و الامن ثبت للانفس فان قوله تعالى ومن دخله يتناول الانفس لا الاطراف الا ان الامان يثبت فيها تبعا للنفس حتى لم يحل الجناية على اطراف المرتد و الكافر

في الحرم فاذا وجب القصاص و القطع بالجناية او السرقة لا يمنع استيفاءه الامن الذي ثبت تبعا * بخلاف طرف الصيد فان طرفه بمنزلة ذاته لان الصيد لا يبقى متوحشا بعد فوات طرفه فكان اتلاف طرفه اخراجاله عن الصيدية * ولان من ثبت فيه بنص مقصود وهو قوله عليه السلام لاتنفر صيدها الحديث * وكذا لا يلزم من انشاء القتل فيه فانه يقتل فيه لان النص تناول الداخل في الحرم و بالدخول يثبت الامان ولم يوجد في حقه * ولان الملتجي الى الحرم معظم حرمته بالالتجاء اليه فاستحق الامن والمنشئ هاتك لحرمته فلا يستحق الامن * واما قتل ابن اخطل فقد كان في ساعة احلت مكة للنبي صلى الله عليه وسلم كما ورد به الاثر * اما الحديث الآخر فالصحيح انه لا يعيذ عاصيا والزيادة ليست بمشهورة ولئن ثبتت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة والله اعلم قوله (قال الشافعي العام يوجب الحكم لا على اليقين يعني موجب العام عنده ظني بمنزلة القياس وخبر الواحد ولهذا جوز تخصيص العام ابتداء بهما وجعل الخاص اولى بالمصير اليه من العام متقدما كان او متأخرا كذا ذكر في كتب اصحاب الشافعي * على هذا دلت مسائله فانه رجح خبر العرايا على عموم قوله عليه السلام التمر بالتمر كيل بكيل الحديث كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * وبيانه ان الشافعي رحمه الله اجاز العرية وهي ان يبتاع الرجل ماعلى رؤس النخل خرصا بمثل مايعود اليه بعد الجفاف تمرا فيمادون خمسة اوسق لما روى انه عليه السلام رخص في العرايا سئل زيد بن ثابت رضي الله ماعرايا كم هذه قال ان محاويج الانصار قالوا يارسول الله ان الرطب ليأتينا وليس بايدينا نقد نبتاعه وعندنا فضول قوتنا من التمر فرخص لنا رسول صلى الله عليه ان نبتاع بخرصها تمرا فنأكل مع الناس الرطب * فرجح خبر الرخصة لخصوصه على الخبر العام الذي ذكرناه * وعندنا لا يجوز ذلك البيع لان ماعلى رؤس النخل تمر فلا يجوز بيعه بالتمر الا كيلا بكيل عملا بعموم ذلك الحديث فرجحناه بعمومه ولكن بكونه متفقا على قبوله على الخاص المختلف في قبوله وقلنا العرية التي رخص فيها هي العطية وهي ان يهب الرجل ثمرة بستانه لرجل ثم يشق على المعرى دخوله في بستانه لمكان اهله فيه ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع في الهبة فيعطيه مكان ذلك تمرا محدودا بالخرص ليندفع ضررة عن نفسه ولا يكون مخلفا للوعد وهذا عندنا جائز لان الموهوب لم يصر ملكا للموهوب له مادام متصلا بملك الواهب فمايعطيه من التمر لا يكون عوضا عنه بل يكون هبة مبتدأة وانما سمي ذلك تبعا مجازا لانه في الصورة عوض يعطيه للتحرز عن خلف الوعد واتفق ان ذلك كان فيمادون خمسة اوسق فظن الراوي ان الرخصة مقصورة عليه فنقل كما وقع عنده * وكذلك رجح الشافعي قوله عليه السلام ليس فيمادون خمسة اوسق صدقة على عموم قوله عليه السلام ماسقته السماء ففيه العشر كما رجح ابو يوسف ومحمد الا انه رجح نظرا الى خصوصه وعموم الاخر فان الخاص عنده راجح على العام بكل حال وهما رجحاه باعتبار ان التاريخ لما لم يعرف بينهما جعلا كأنهما وردا معا فجعل الخاص مخصصا للعام حتى لو علم كون العام متأخرا كان ناسخا للخاص عندهما خلافا له قوله

وقال بعض الفقهاء الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل يثبت به اخص الخصوص اما من قال بالوقف فقد احتج بان اللفظ العام مجمل فيما اريد به لاختلاف اعداد الجمع الا ترى انه يؤكد بما يفسره فيقال جاءني القوم اجمعون وكلهم فلما استقام تفسيره بما يوجب الاحاطة علم انه كان محتملا الا ترى ان الخاص لا يؤكد بمثله يقال جاءني زيد نفسه لا جميعه لانه يحتمل المجاز دون البيان فلا يؤكد بالجميع وقد ذكر الجمع واريد به البعض مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وانما هو واحد فلذلك وجب الوقف

وقال بعض الفقهاء الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل يعني على العموم اوالخصوص ويسمون الواقفية وقدتحزبوا فرقا * فمنهم من قال ليس في اللغة صيغة مبينة للعموم خاصة لايكون مشتركة بينه وبين غيره والالفاظ التي ادعاها ارباب العموم انها عامة لاتفيد عموما ولا خصوصا بل هي مشتركة بينهما او مجملة فيتوقف في حق العمل والاعتقاد جميعا الا ان يقوم الدليل على المراد كما يتوقف في المشترك اوكما يتوقف في المجمل * والخبر والامر والنهي في ذلك سوآء * وهومذهب عامة الاشعرية وعامة المرجئة واليه مال ابو سعيد البردعي من اصحابنا * ومنهم من قال يثبت به اخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة في صيغة الجمع ويتوقف فيما ورآء ذلك الى ان يقوم الدليل ويسمون اصحاب الخصوص وبه اخذ ابو عبدالله الثلجي من اصحابنا وابو علي الجبائي من المعتزلة * ومنهم من توقف في حق الكل في حق الاعتقاد دون العمل فقالوا يجب ان يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى من العموم والخصوص فهو حق ولكنه يوجب العمل وهو مذهب مشايخ سمرقند ورئيسهم الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمهم الله * ومنهم من فرق بين الخبر وبين الامر والنهي فتوقف في الخبر واجرى الامر والنهي على العموم وهذا قول حكاه ابو الطيب بن شهاب عن ابي الحسن الكرخي * ومنهم من توقف في الامر والنهي واجرى الاخبار على ظواهرها في العموم * فعند الفريق الاول لايصح التمسك بعام اصلا * وكذا عند الفريق الثاني فيما ورآء اخص الخصوص * وعند الفريق الثالث يصح التمسك بظواهر العمومات في الاحكام لا في الاعتقادات لان المقصود منها العمل وهي توجب العمل * وكذا اذا قال علي دراهم لفلان فعند الفريق الاول والرابع لايلزمه شئ الا بعد البيان كما لو قال علي شئ * وعند الفريق الثاني يلزمه ثلاثة دراهم لانها اخص الخصوص وكذا عند الفريق الخامس وارباب العموم ايضا لان العمل بالعموم ههنا متعذر فيصار الى اخص الخصوص * ثم لما كان وجوب التوقف عند الفريق الاول للاجمال او للاشتراك اشار الشيخ في بيان شبهتهم الى المعنيين * فاشار الى الاجمال بقوله اللفظ مجمل فيما اريد به اي في معرفة المراد به حقيقة لان الاستغراق ليس من موجبات العموم وشرائطه عندكم على ما مر ذكره في اول الكتاب والدليل عليه يستقيم ان يقرن به على وجه البيان والتفسير ما يوجب عموم الصيغة واحاطتها الجميع فيقال جائني القوم كلهم واجمعون ولو كان العموم والاحاطة موجب اللفظ لم يستقم تفسيره بما هو عين موجبه كالخاص لايستقيم ان يقرن به ما هو بيان موجبه بان يقال جاءني زيد كله او جميعه ولما استقام ذلك عرفنا انه غير موجب للاحاطة بنفسه * واذا كان كذلك كان البعض مرادا منه لامحالة وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس بعضها اولى من البعض لاستواء الكل في معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ فيكون بمنزلة المجمل فيجب التوقف فيه * وحاصل الفرق ان قوله جاءني زيد موضوعه الاصلي معلوم لكنه يحتمل غير ما وضع له ايضا بطريق المجاز وهو مجئ الخبر او الكتاب اما الموضوع الاصلي في العام فالجمع وذلك وجد

في الكل فيراد ونه من الاعداد الى الثلاثة ومع ذلك يحتمل غير ما وضع له ايضا وهو الفرد بطريق المجاز ولهذا يؤكد بما يقطع الاحتمالين اى احتمال المجاز واحتمال البعض فيقال جاءني القوم انفسهم كلهم اواجمعون ولا يقال جاءني زيد نفسه كله او جميعه واذا كان الاحتمال والاشتباه فيه في موضوعه الاصلي كان بمنزلة المجمل بخلاف الخاص * واشار الى الاشتراك بقوله وقد ذكر الجمع اى صيغة الجمع واريد به البعض اى البعض الخاص مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم كان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فذلك قوله جل ذكره الذين يعني المؤمنين قال لهم الناس اى نعيم بن مسعود وهو معنى قول الشيخ وانما هو الواحد ان الناس اى اهل مكة قد جمعوا الكم اى الجيش لقتالكم فاخشوهم ولا تأتوهم فزادهم ذلك القول ايمانا اى ثبوتا في دينهم واقامة على نصرة نبيهم * ولما استعملت هذه الصيغ في الخصوص استعمالا شايعا كما استعملت في العموم بل استعمالها في الخصوص اكثر فقل ما وجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة في المحاورات من العمومات ما لا يتطرق اليه تخصيص قضينا بانها مشتركة اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة كما قضينا باشتراك اسم العين لما رأينا العرب يستعملون لفظ العين في مسمياته استعمالا واحدا متشابها فمن ادعى انه حقيقة في العموم مجاز في الخصوص فهو متحكم كمن ادعى على العكس * واذا ثبت الاشتراك وجب التوقف لا محالة حتى يتبين المراد * والفرق بين الوجهين ان في الوجه الاول لا يمكن الوقوف على المراد الا بالبيان وفي الوجه الثاني قد توقف عليه بالتأمل وبالبيان كما في المشترك قوله (وجه القول الآخر بفتح الخاء وكسرها وهو القول باخص الخصوص انه لا وجه الى القول بالتوقف لانه يؤدي الى اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل به فلا بد من ان يثبت به شيء من محتملاته ثم تناول اللفظ للاخص وهو الثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقن لثبوته على التقديرين اعني تقدير ارادة العموم وتقدير ارادة الخصوص وتناوله للعموم محتمل فالعمل بالمتيقن وجعل اللفظ حقيقة فيه اولى من العكس ووجه قول مشايخ سمرقند رحمهم الله ان صيغ العموم موضوعة له في اصل الوضع ولكن في عرف الاستعمال صارت مشتركة وورود هذه النصوص كان في الوقت الذي صارت مشتركة فلو اعتقدنا فيها العموم لا نأمن عن الوقوع في الخطاء لاحتمال ان يكون المراد منها الخصوص اذ اكثر العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف في حق العمل او باخص الخصوص كما قالوا لا نأمن من ان يؤدي ذلك الى ترك واجب او ارتكاب محظور اذ احتمال ارادة العموم قائم ايضا فقلنا بالتوقف في حق الاعتقاد وبالعموم في حق العمل احتياطا * ووجه قول من توقف في الخبر دون الامر والنهي ان الاجماع منعقد على التكليف باوامر ونواه عامة لجميع المكلفين فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر اذ ليس فيه تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذي قاله الفريق الاول * ووجه قول من عكس الامر ان احتمال الوجوب والندب

وجه القول الاخر ان الاخص وهو الثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقن فوجب القول به

(والتحريم)

والتحريم والتنزيه فى حقيقة الامر والنهى وهى الطلب والمنع قائم فيتوقف فيهما بخلاف الخبر لما ذكر من دليل ارباب العموم قوله (ووجه قولنا والشافعى انه موجب) الى آخره واعلم ان فى دلائل ارباب العموم كثرة ولكن الشيخ اشار الى اثنين منها الى الدليل المعقول والى اجماع الصحابة فقوله العموم معنى مقصود الى قوله عبيدى احرار اشارة الى المعقول قوله والاحتجاج الى آخره اشارة الى الاجماع * امابيان الاول فهو ان الاسماء وضعت دلالات على المعانى المقصودة وقدمر تحقيقه فى باب الامر ثم معنى العموم مقصود بين العقلاء كمعنى الخصوص والامر والنهى فلابد من ان يكون له لفظ موضوع مختص به كسائر المقاصد اذ الالفاظ لاتقصر عن المعانى اعنى المعانى التى يقصد بها تفهيم الغير وهذا لان المتكلم باللفظ الخاص له فى ذلك مرادلا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص الفرد بشئ فكان لتحصيل مراده لفظ موضوع وهو الخاص فكذا المتكلم باللفظ العام له مراد فى العموم لايحصل ذلك باللفظ الخاص ولا يتيسر عليه التنصيص على كل فرد مما هو مراد باللفظ العام فلابد من ان يكون لمراده لفظ موضوع لغة ايضا قوله (الاترى) متصل بقوله عرفا يعنى الدليل على انه مقصود بين الناس عرفا ان من اراد ان يعتق جميع عبيده جملة يقول عبيدى احرار ولاسبيل له الى تحصيل هذا المقصود الا بالتعميم فمن جعل موجبه التوقف فانه يسد على المتكلم باب تحصيل مقصوده فى العموم باستعمال صيغته اليه اشار شمس الائمة رحمه الله * واعترضوا على هذا الدليل فقالوا هذا قياس اواستدلال واللغة ثبتت توقيفا ونقلا لاقياسا * وان سلم ان ذلك واجب فى الحكمة لانسلم عصمة واضعى اللغة حتى لايخالفوا الحكمة فى وضعها الاترى ان العرب قدعقلت الماضى والمستقبل والحال ثم لم تضع للحال لفظا خاصا حتى لزم استعمال المستقبل فيها وكما عقلت الالوان عقلت الروائح ثم لم تضع للروائح اسامى حتى لزم تعريفها بالاضافة فيقال ريح المسك وريح العود ولا يقال لون الدم ولون الزعفران بل يقال احمر واصفر * ولئن سلمنا انهم وضعوا للعموم لفظا لانسلم انهم وضعوا فيه لفظا خاصا يدل عليه فقط فان العين موضوع للباصرة ولكن بصفة الاشتراك بين اشياء لانهم استعملوه فى غير الباصرة فكذلك صيغ العموم مشتركة بين العموم والخصوص * وامابيان الثانى وهو العمدة فى الباب فهو ان الاحتجاج بالعموم اى بالعام عن السلف وهم الصحابة ومن بعدهم من ائمة الدين متوارث اى ثابت فقداختلف على وعبدالله بن مسعود رضى الله عنهما فى المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال على رضى الله عنه انها تعتد بابعد الاجلين لان قوله تعالى والذين اى وازواج الذين يتوفون منكم اى يستوفى ازواجهم يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا اى يعتددن هذه المدة وقيل عشرا ذهابا الى الليالى والايام داخلة معها يقتضى انها تعتد باربعة اشهر وعشر * وقوله عزاسمه واولات الاحمال اى ذوات الحمل من النساء اجلهن ان يضعن حملهن اى عدتهن وضع حملهن يقتضى انها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير معلوم فوجب القول بابعد الاجلين احتياطا * وقال عبدالله بن مسعود رضى الله عنه انها تعتد

ووجه قولنا والشافعى انه موجب لان العموم معنى مقصود بين الناس شرعا وعرفا فلم يكن له بد من ان يكون لفظ وضع له لان الالفاظ لاتقصر عن المعانى ابدا الاترى ان من اراد ان يعتق عبيده كان السبيل فيه ان يعمهم فيقول عبيدى احرار والاحتجاج بالعموم من السلف متوارث وقداحتج ابن مسعود رضى الله عنه فى الحمل انه ينسخ سائر وجوه العدد بقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال انه اخرهما نزولا

بوضع الحمل لاغير لان قوله تعالى واولات الاحمال متأخر فى النزول عن قوله عز اسمه *والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن* الآية حتى قال من شاء باهلته عند الحجر الاسود ان سورة النساء القصرى يعنى سورة الطلاق نزلت بعد الآية التى فى سورة البقرة وانه يتناول المتوفى عنها زوجها كما يتناول غيرها فصار بعمومه ناسخا لما تقدمه وهو قوله تعالى* يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا* فلهذا اوجب عليها الاعتداد بوضع الحمل لاغير قوله (فصار ناسخا) اى صار قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا الخاص الذى فى سورة البقرة وهو قوله عز اسمه *والذين يتوفون منكم * واعلم ان كل واحد من النصين بالنسبة الى الآخر عام من وجه خاص من وجه * فقوله تعالى واولات الاحمال عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها وغيرها خاص من حيث انه لايتناول الااولات الاحمال * وقوله عز اسمه والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا *خاص بالنسبة الى الاول من حيث انه لايتناول الا المتوفى عنها زوجها عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها الحامل وغير الحامل فنسخ قوله تعالى واولات الاحمال بعمومه حكم هذا النص الخاص النسبى فى حق الحامل لكونه متأخرا عنه فهو معنى قوله فصار ناسخا الخاص* فثبت بما ذكرنا ان كل واحد من القرمين الامامين عمل بالعموم كما هو موجب الصيغة الا ان احدهما جمع بين النصين لعدم علمه بالتاريخ والآخر عمل بالمتأخر لمعرفته به * وكذلك اختلف على وعثمان رضى الله عنهما فى الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين قال على رضى الله عنه يحرم ذلك لان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يوجب تحريمه لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطئ فلان يحرم الجمع بينهما وطئا بملك اليمين كان اولى وقوله جل جلاله* اوماملكت ايمانهم * يوجب حله فكان الاخذ بما يحرم اولى احتياطا * ووافقه عثمان رضى الله عنه فى ان النصين يوجبان التحريم والتحليل الا انه رجح الموجب للحل باعتبار الاصل فعمل كل واحد منهما بالعموم * ولا يقال المبيح عبارة والمحرم دلالة فلا يتعارضان* لانا نقول قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة وغيرهن فكان ادنى من القياس فيعارضه الدلالة بل تترجح عليه * على انا نقول الحرمة ثابتة بالعبارة ايضا فان قوله تعالى وان تجمعوا يتناول الجمع من حيث النكاح والوطئ جميعا وكذلك قد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضى الله عنهم فى الوقايع من غير نكير من احد فانهم عملوا بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم فاستدلوا به على ارث فاطمة رضى الله عنها حتى نقل ابو بكر رضى الله عنه* نحن معاشر الانبياء لانورث ماتركناه صدقة * واجروا قوله تعالى *الزانية والزانى * والسارق والسارقة * ومن قتل مظلوما * وذروا مابقى من الربوا * ولاتقتلوا انفسكم * ولاتقتلوا الصيد وانتم حرم * وقوله عليه السلام *لاوصية لوارث * لاتنكح المرأة على عمتها* من القى السلاح فهو امن * لايرث القاتل * لايقتل الوالد بولده *الى غير ذلك مما لايحصى على العموم * ويدل عليه انه لما نزل قوله تعالى *لايستوى القاعدون من المؤمنين*قال ابن ام مكتوم وكان ضريرا يارسول الله وكيف بمن

وصار ناسخا الخاص الذى فى سورة البقرة فدل على ما قلنا انه موجب مثل الخاص واحتج على رضى الله عنه فى تحريم الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين فقال احلتهما اية وهو قوله تعالى الاعلى ازواجهم اوما ملكت ايمانهم وحرمتهما اية وهو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فصار التحريم اولى

لا يستطيع الجهاد من المؤمنين فنزل قوله عز ذكره غير اولي الضرر فعقل الضرير وغيره عموم لفظ المؤمنين * ولما نزل قوله تعالى *انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم* قال بعض الكفار انا اخصم لكم محمدا فجاء وقال اليس عبد الملائكة وعبد المسيح فيجب ان يكونوا من حصب جهنم فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية تنبيها على التخصيص ولم ينكر النبي واصحابه صلى الله عليه ورضي عنهم تعلقه بالعموم وما قالوا له لما استدل استدللت بلفظ مشترك او مجمل * ولما نزل قوله تعالى *الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قالت الصحابة فاينا لم يظلم نفسه فبين النبي صلى الله عليه وسلم انه اراد به ظلم النفاق والكفر * واحتج عمر على ابي بكر رضي الله عنهما بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فدفعه ابو بكر بقوله عليه السلام الا بحقها ولم ينكر عليه التعلق بالعموم هذا وامثاله لا تنحصر حكايته فثبت بهذا ان القول بالعموم مذهب السلف ومن بعدهم قبل ظهور الواقفية متوارث ذلك عنهم بالنقل المستفيض وانهم كانوا يجرون الفاظ الكتاب والسنة على العموم الا ما دل الدليل على تخصيصه فانهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم فكان القول بالتوقف او باخص الخصوص مخالفا لاجماع السلف فوجب رده *قال الامام الغزالي رحمه الله والطريق المختار في اثبات العموم عندنا ان الحاجة الى صيغة تدل على معنى العموم لا يختص بلغة العرب بل هي ثابتة في جميع اللغات فيبعد ان يغفل عنها جميع اصناف الخلق فلا يضعوها مع الحاجة اليها * ويدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى الامر العام * وسقوط الاعتراض عن اطاع ولزوم النقض والخلف على الخبر العام * وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة فهذه اربعة امور تدل على الغرض* وبيانها ان السيد اذا قال لعبده من دخل اليوم داري فاعطه رغيفا او درهما فاعطى كل داخل لم يكن للسيد ان يعترض عليه وان يعاتبه في اعطائه واحدا من الداخلين ويقول لم اعطيت هذا من جملتهم وهو قصير وانا اردت الطوال او هو اسود وانا اردت البيض وللعبد ان يقول ما امرتني باعطاء الطوال والبيض بل باعطاء من دخل وهذا دخل فالعقلاء اذا سمعوا في اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها وقالوا للسيد انت امرته باعطاء من دخل وهذا قد دخل* ولو انه اعطى الجميع الا واحدا فعاتبه السيد وقال لم لم تعطه فقال العبد لان هذا طويل او ابيض وكان لفظك عاما فقلت لعلك اردت القصار او السود استوجب التأديب بهذا الكلام وقيل له ما لك والنظر الى الطول واللون وقد امرتك باعطاء الداخل فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي * واما النقض على الخبر فهو ما اذا قال ما رأيت اليوم احدا وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفا منقوضا وكذبا فان قال اردت احدا غير تلك الجماعة كان مستنكرا وهذه احدى صيغ العموم فان النكرة في النفي تعم عند القائلين بالعموم* ولذلك قال تعالى *اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شئ قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا* انما اورد هذا نقضا على كلامهم فان لم يكن عاما فلم ورد النقض عليهم فانهم

ارادوا غير موسى فلم يلزم دخول موسى تحت اسم البشر * واما الاستحلال بالعموم فاذا قال الرجل اعتقت عبيدي او امائي ومات عقيبه جاز لمن سمعه ان يزوج من اي عبيده شاء او يتزوج باي جواريه بغير رضاء الورثة واذا قال العبيد الذين هم في يدي ملك فلان كان ذلك اقرارا محكوما به في الجميع وبناء امثال هذه الاحكام على العمومات في سائر اللغات لا ينحصر * ولا خلاف انه لو قال انفق على عبدي غانم او على زوجتي زينب وله عبدان اسمهما غانم وزوجتان اسمهما زينب يجب المراجعة والاستفهام لانه اتى باسم مشترك غير مفهوم فلو كان لفظ العموم مشتركا فيما وراء اقل الجمع ينبغي ان يجب التوقف على العبد اذا اعطى ثلاثة ممن دخل الدار وينبغي ان يراجع في الباقي وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها (فان قيل) ان سلمنا لكم ما ذكرتموه فانما نسلم بسبب القرائن فاذا عرى عن القرائن فلا نسلم وفي قوله انفق على عبيدي وجواري في غيبتي انما كان مطيعا بالانفاق على الجميع بقرينة الحاجة الى النفقة وفي قوله اعط من دخل داري لقرينة اكرام الزائر (قلنا) فلنقدر اضدادها فانه لو قال لا تنفق على عبيدي وزوجاتي كان عاصيا بالانفاق مطيعا بالتضييع ولو قال اضربهم لم يكن له ان يقتصر على ثلاثة بل اذا ضربهم جميعا عد مطيعا ولو قال من دخل داري فخذ منه شيئا بقي العموم قوله (وذلك عام كله اشارة الى ما احتج ابن مسعود وعلي رضي الله عنهما من الايات فعموم الاولين ظاهر وكذا عموم الثالثة وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين اذ معناه وحرم عليكم الجمع بين الاختين والجمع اسم جنس محلى باللام فيتناول الجمع نكاحا ووطئا قوله (ثم قال الشافعي) الى آخره * اختلف ارباب العموم في موجب العام فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين منهم موجبه ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي واليه ذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند * وعند عامة مشايخنا العراقيين منهم ابو الحسن الكرخي وابو بكر الجصاص موجبه قطعي كموجب الخاص وتابعهم في ذلك القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمهم الله وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب الاعتقاد وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الفريق الثاني على العكس * تمسك من قال بانه ليس بقطعي بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قائم لانه لا يرد الا على احتمال الخصوص في نفسه الا ان يثبت بالدليل انه غير محتمل للخصوص كقوله سبحانه * ان الله بكل شئ عليم * لله ما في السموات والارض * واذا كان الاحتمال ثابتا في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجبه قطعا مع الاحتمال كالثابت بالقياس وخبر الواحد * وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز والنسخ قائم فيه ومع ذلك يثبت موجبه قطعا عند الشافعي لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيجوز ان يؤثر في رفع القطع واليقين * وحقيقة الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لان العموم باق بعد التخصيص الى الثلاث لما ذكر ان العام

وذلك عام كله ثم قال الشافعي كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فتمكنت فيه الشبهة فذهب اليقين ولنا ان الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا به حتى يقوم الدليل على خلافه وارادة الباطن لا تصلح دليلا لانا لم نكلف دليلا درك الغيب فلا يبقى له عبرة اصلا

بعد التخصيص لا يصير مجازا فيما وراءه واذا كان كذلك كان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة مسمى آخر لهذه الصيغة فيجوز ان يعتبر في رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كالمشترك اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى الآخر معتبرا في رفع القطع واليقين فاما احتمال ارادة المجاز في الخاص فيخرجه عن حقيقته واصله فكان على خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل * واما احتمال النسخ فذكر صدر الاسلام في اصوله ان الخاص بنفسه لا يوجب شيئا ما لم يتفحص ولم يتأمل فاذا تفحص عنه ولم يوقف على النسخ فقد زال الاحتمال فانه لا يتصور في زماننا ابتداء النسخ حتى ان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان الخاص يوجب العمل دون العلم لتوهم الانتساخ فاما ارادة الخصوص فوهوم في كل زمان وكل عام محتمل للخصوص في كل زمان فيوجب العمل دون العلم * ويدل على صحة رواية الصحابة والسلف اخبار الآحاد الخاصة في معارضة عموم الكتاب وتخصيص العموم بها وبالقياس فكان ذلك اتفاقا منهم انه يوجب العمل دون العلم * وتمسك من قال بان موجبه قطعي بان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند الملاقه واجبا اى لازما وثابتا بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم واجبا وثابتا بها قطعا حتى يقوم الدليل على خلافه كما في الخاص فان مسماه ثابت به قطعا لكونه موضوعا له حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز * فاما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به اصلا لانه ارادة في باطن المكلف وهي غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها فلا يعتبر الا ان يظهر دليل فقبل ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما كانت غيبا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل * يوضحه ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة تدل عليه يوهم التلبيس على السامع ويؤدي الى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة الخصوص ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير دليل يفهم السامع مراد الخطاب * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الخصم مال الى ان الارادة مغيرة حكم الحقيقة لا محالة واحتمال الارادة ثابت حال التكلم فيثبت احتمال التغير به الا ان الله تعالى لما لم يكلفنا ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر دون ما لا نصل اليه من الارادة الباطنة وبقي احتمال الارادة معتبرا في حق العلم فلا نعلم قطعا وانه كلام حسن ولكن يجب ان نقول كذلك في حقيقة الخاص مع مجازه * والجواب عنه ان الله تعالى لما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسعنا الوقوف على الباطن الا بدلالة ظاهرة لم يجعل الباطن حجة اصلا في حقنا وسقط اعتباره في العمل والعلم جميعا وجعل الحجة ما يظهر به الباطن وان كان سببا لثبوت الحجة في الحقيقة اقامة للسبب الظاهر مقام ما هو حجة باطنة تيسيرا على العباد * كاقامة البلوغ مقام اعتدال العقل وكاقامة دليل المحبة والبغض وهو الاخبار مقام حقيقتهما حتى سقط اعتبار الاعتدال فلم يخاطب الصبي وان اعتدل عقله وخوطب البالغ وان لم يعتدل عقله * وكذا

سقط اعتبار حقيقة المحبة والبغض وصار كأنه قال ان اخبرتني انك تحبيني او تبغضيني فانت طالق فتطلق بالاخبار صدقا او كذبا فكذا هذا * قال المصنف رحمه الله في بعض تصانيفه ولما سقط اعتبار الارادة في حق العمل بالاتفاق يسقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل والعمل يقوم بالجوارح وانما تابعة للقلب فلما سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى ولكن يرد عليه خبر الواحد والقياس فان اعتبار الاحتمال فيهما ساقط في حق العمل ثم لم يسقط في حق العلم بالاتفاق فكذا ههنا قوله (والجواب عما احتج به الطائفة الاولى) يعني الواقفية انا ندعي انه اي العام موجب لما وضع له وهو العموم قطعا عند عدم دليل الخصوص * لانه محكم لما وضع له اي فيما وضع له بحيث لم يبق صلاحيته لارادة الخصوص * فكان محتملا ان يراد به بعضه اي صالحا في ذاته لذلك وقد حققنا هذا في اول باب احكام الخاص * بما يحسم اي يقطع بالكلية * باب الاحتمال اي صلاحيته الان يراد به بعضه * ليصير محكما اي غير قابل لمعنى آخر يعني انما صلح توكيده مع انه بدون التوكيد يوجب العموم والاحاطة ليصير محكما لا لما ظنه الخصم انه مجمل او مشترك فيصير بهذا التوكيد مفسرا او يكون هذا التوكيد ازالة لخفائه وتعيينا لبعض مسمياته * كالخاص يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطع احتمال المجاز لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه لانه قد يحتمل غير المجئ اي غير مجئ زيد بل يحتمل مجئ خبره وكتابه * وانما لم يتعرض لجواب اصحاب الخصوص لان فيما ذكرجوابا عما احتجوا به ايضا * وانما سوينا في موجب العام بين الخبر والامر والنهي لان ذلك حكم صيغة العموم وهي موجودة في الكل فلا وجه الى الفرق بين الخبر وغيره * وقول الفارق الاجماع منعقد على التكاليف باوامر ونواه عامة قلنا فكذا الاجماع منعقد على التكليف باخبار عامة لجميع المكلفين على معنى كونهم مكلفين بمعرفتها كقوله تعالى * وهو بكل شئ عليم * وكذلك عمومات الوعد والوعيد اذ بمعرفتها يتحقق الانزجار عن المعاصي والانقياد للطاعات ومع التساوي في التكليف لا معنى للفرق والله اعلم

﴿ باب العام اذا لحقه الخصوص ﴾

اعلم ان التخصيص لغة تمييز بعض الجملة بحكم ولهذا يقال خص فلان بكذا * وفي اصطلاح هذا العلم اختلف عبارات الاصوليين فيه * فقيل تخصيص العموم بيان ما لم يرد باللفظ العام * وقيل هو اخراج ما تناوله الخطاب عنه * وقيل هو تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم انما هو الخصوص * وقيل هو قصر العام على بعض مسمياته وفي كل هذه العبارات كلام * والحد الصحيح على مذهبنا ان يقال هو قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن * واحترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما اذ لا بد عندنا للتخصيص من معنى المعارضة وليس في الصفة ذلك * ولا في الاستثناء لانه لبيان انه لم يدخل تحت الصدر ولهذا يجري الاستثناء حقيقة في العام والخاص ولا يجري التخصيص حقيقة الا في العام ولهذا لا يتغير

والجواب عما احتج به طائفة اهل المقالة الاولى انا ندعي انه موجب لما وضع له لانه محكم لما وضع له فكان محتملا ان يراد به بعضه فيصلح توكيده بما يحسم باب الاحتمال ليصير محكما كالخاص يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطعه لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه لانه قد يحتمل غير المجئ مجازا

﴿ باب العام اذا لحقه الخصوص ﴾

فان لحق هذا العام خصوص فقد اختلف فيه فقال ابو الحسن الكرخي لا يبقى حجة اصلا سواء كان الخصوص معلوما او مجهولا وقال غيره ان كان الخصوص معلوما بقي العام فيما وراء الخصوص على ما كان وان كان مجهولا يسقط حكم العموم وقال بعضهم ان كان الخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان فاما اذا كان مجهولا فان دليل الخصوص يسقط فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال

(موجب)

موجب العام باستثناء معلوم بالاتفاق و يتغير باستثناء مجهول بلا خلاف * و بقولنا مقترن عن الناسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا و ستقف على حقيقة الكل بعد ان شاء الله تعالى * ثم التخصيص يجوز في جميع الفاظ العموم امرا كان او نهيا او خبرا و ذهب شذوذ لا يؤبه بهم الى امتناعه في الخبر كامتناع النسخ فيه * ولانه يوهم الكذب وهذا ضعيف لان اللفظ لما احتمل في نفسه التخصيص كان قيام الدلالة عليه رافعا للوهم و التخصيص ليس من النسخ في شئ * كيف وقد وقع التخصيص في الخبر في كتاب الله تعالى كما وقع في الامر والنهي قال الله تعالى * ما تذر من شئ اتت عليه الا جعلته كالرميم * و اوتيت من كل شئ * وقد اتت تلك الريح على الجبال و الارض و لم تجعلهما كالرميم و تلك المرأة لم تؤت كل الاشياء * واذا عرفت هذا فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص في فصلين * احدهما ان العام بعد التخصيص هل يبقى عاما في الباقي بطريق الحقيقة ام يصير مجازا * والثاني انه هل يبقى حجة بعد التخصيص ام لا * اما الاول فقد قيل الاختلاف فيه مبني على ان الشرط في العام الاستيعاب ام نفس الاجتماع * فمن شرط فيه الاجتماع دون الاستغراق قال انه يبقى حقيقة في العموم بعد التخصيص الى ان ينتهي التخصيص الى ما دون الثلاثة فح يصير مجازا * و من قال شرطه الاستيعاب قال يصير مجازا بعد التخصيص و ان خص منه فرد واحد لان الكل ينتفي بانتفاء جزئه فلا يبقى عاما ضرورة * فعلى قول من جعله مجازا لا يصح الاستدلال بعمومه بعد التخصيص لانه لم يبق عاما * وقيل بل هي مسئلة مبتدأة سواء كان شرط العموم الاجتماع او الاستيعاب لان عامة شارطي الاستيعاب جعلوه حقيقة في الباقي بعد التخصيص * و ذهب بعض من شرط الاستيعاب الى اجتماع جهة الحقيقة وجهة المجاز فيه فمن حيث انه تناول بقية المسميات كما تناول قبل التخصيص كان حقيقة فيها و من حيث انه اختص بها و قصر عما عداها كان مجازا * و في اقوال هذا الفصل كثرة تعرف شرحها و بيان وجوهها في غير هذا الكتاب * اما الفصل الثاني و هو الذي عقد الباب لبيانه * فنقول اختلف الاصوليون في كون العام المخصوص منه حجة * فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي و ابو عبد الله الجرجاني و عيسى بن ابان في رواية و ابو ثور من متكلمي اهل الحديث و غيرهم الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين و لا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين و لا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما * وقال عامتهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي و يتوقف فيه الى البيان و ان كان معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان * ثم من قال منهم ان موجبه قطعي قبل التخصيص يبقى عنده قطعيا حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس و خبر الواحد * و من قال منهم ان موجبه ظني يبقى عنده ظنيا * و حاصل هذا القول ان تخصيص المعلوم لا يؤثر في العام اصلا * وذهب بعضهم الى ان المخصوص ان كان معلوما بقي العام بعد التخصيص فيما وراءه على ما كان و ان كان مجهولا يسقط دليل الخصوص و يبقى العام موجبا حكمه في

الكل كما كان قبل لحوق دليل الخصوص به والى هذا القول مال الشيخ ابو المعين فى طريقته * وفيه اقوال اخر صفحنا عن ذكرها كما اعرض المصنف عنه قوله (بعامة العمومات) اى باكثرها * مادون ثمن المجن خص من الآية وذلك مجهول ولهذا وقع الاختلاف فيه فقيل ربع دينار وقيل ثلاثة دراهم وقيل عشرة دراهم * وخص الربوا وهو مجهول لانه مجمل وبعد ما التحق خبر الاشياء الستة بيانا به لم تزل الجهالة عنه بالكلية لانه ثبت به ان الربوا يجرى فى الاشياء الستة ولم يثبت انه مقتصر عليها ولهذا قال بعض الصحابة رضى الله عنهم خرج النبى عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا واذا بقيت الجهالة لايجوز التمسك عندهم بقوله تعالى واحل الله البيع * وكذلك اى وكآية السرقة والبيع نصوص الحدود وهى قوله تعالى * الزانية والزانى * والسارق والسارقة * والذين يرمون المحصنات * * الشيخ والشيخة اذا زنيا * لان مواضع الشبهة منها مخصوصة بقوله عليه السلام * ادرؤا الحدود مااستطعتم * ادرؤا الحدود بالشبهات وقد تلقته العلماء بالقبول فيجوز التخصيص به * وفيه اى فيما خص وهو مواضع الشبهة * ضرب جهالة اى لايعرف اية شبهة تعتبر ولهذا اختلفوا فيها ولو كان معلوما ظاهرا لما وقع الاختلاف فيه * وعلى القول الثالث يصح الاحتجاج بكل عام سواء خص منه شئ اولم يخص ولم يذكره الشيخ لظهوره قوله (والصحيح من مذهبنا الى آخره * والدليل على ان المذهب ماذكر الشيخ ان اباحنيفة رحمه الله استدل على فساد البيع بالشرط بنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص فان شرط الخيار قد خص منه * واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام * الجار احق بصقبه * وهذا عام قد دخله خصوص فان الجار عند وجود الشريك لايكون احق بصقبه * واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع مالم يقبض وقد خص منه بيع المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وبيع بدل الصلح * وابو حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس فعرفنا انه حجة للعمل من غير ان يكون موجبا قطعا لان القياس لايكون موجبا قطعا فكيف يصلح معارضا لما يكون موجبا قطعا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * وماذكر يصلح دليلا على المذهب فى المخصوص المعلوم لا فى المجهول اذ ليس فيما ذكر مخصوص مجهول * الا ان القاضى الامام ابازيد ذكر فى التقويم والذى ثبت عندى من مذهب السلف انه يبقى على عمومه بعد التخصيص فى الفصلين جميعا ولكن غير موجب للعلم قطعا فروى المذهب فى الفصلين فيثبت المذهب به قوله (اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم) اى بالعام الذى خص منه فان فاطمة احتجت على ابى بكر رضى الله عنهما فى ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الآية مع ان الكافر والقاتل وغيرهما خصوا منه ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر رضى الله عنه فى حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث ماتركناه صدقة * وعلى رضى الله عنه احتج على جواز الجمع بين الاختين بملك اليمين بقوله تعالى اوماملكت ايمانهم فقال احلتهما آية مع كون

بعامة العمومات لما دخلها من الخصوص وعلى القول الثانى لايصح الاستدلال بآية السرقة وآية البيع لان مادون ثمن المجن خص من آية السرقة وهو مجهول وخص الربوا من قوله واحل الله البيع وحرم الربوا وهو مجهول وكذلك نصوص الحدود لان مواضع الشبهة منها مخصوصة وفيها ضرب جهالة واختلاف والصحيح من مذهبنا ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما كان المخصوص او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة وذلك مثل قول الشافعى فى العموم قبل الخصوص ودلالة صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم ودلالة ان فى ذلك شبهة اجماعهم على جواز التخصيص بالقياس والآحاد

الاخوات والبنات مخصوصة منه وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير * وكذا الاحتجاج بالعمومات المخصوص منها مشهور من الصحابة ومن بعدهم بحيث يعد انكاره من المكابرة فكان اجماعا قوله (وذلك دون خبر الواحد) اى العام المخصوص منه من الكتاب والسنة المتواترة دون خبر الواحد فى الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد عندنا حتى رجحنا خبر القهقهة على القياس ورجحنا خبر الاكل ناسيا فى الصوم على القياس * ورجح ابو حنيفة رحمه الله خبر النبيذ على القياس ثم انه يصلح معارضا للعام المخصوص منه حتى صح تخصيصه به بالاجماع والتخصيص به انما يكون بطريق المعارضة من حيث الصيغة كما ستعرف وهو معنى قوله حتى صحت معارضته بالقياس فكان هذا العام دون خبر الواحد ضرورة * قوله (اما الكرخى) احتج ابو الحسن الكرخى ومن وافقه بان المخصوص اذا كان مجهولا اوجب تخصيصه جهالة فى الباقى لان اى فرد عين من الباقى لاثبات موجب الكلام فيه يحتمل ان يكون هو المخصوص منه * وهذا لان دليل الخصوص بمنزلة دليل الاستثناء فى الحكم وان فارقه فى الصيغة لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء يبين ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه ولهذا عد عامة الاصوليين الاستثناء من باب التخصيص ولهذا لا يكون دليل الخصوص الا مقارنا كالاستثناء حتى لو كان طاريا يكون دليل النسخ لا دليل الخصوص واذا صار كالاستثناء اوجب جهالته جهالة الباقى كاستثناء المجهول بانه يوجب جهالة فى المستثنى منه بالاجماع حتى لو قال لفلان على الف الا شيئا يتوقف فيه الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجمل بل يجب التوقف فيه الى تبين المراد * واما اذا كان المخصوص معلوما فكذلك لانه يحتمل ان يكون معلولا لاستقلاله وافادته بنفسه اذ هو لا يفتقر فى افادته الى صدر الكلام وهذا هو الظاهر لان الاصل فى النصوص التعليل والدلائل التى يوجب كونها معلولة لا تفصل بين نص ونص وعلى تقدير التعليل لا يدرى اى قدر من الباقى يصير مخصوصا وهو المراد من قوله مستثنى فيوجب جهالة الباقى ايضا وصار كما لو خص منه بعض معلوم وبعض اخر مجهول * بخلاف استثناء المعلوم لان دليل الاستثناء لا يقبل التعليل لعدم استقلاله بنفسه فلا يوجب استثناء المعلوم جهالة الباقى فيبقى على ما كان قبل الاستثناء قطعا كالو رفع من عشرة خمسة يبقى الباقى خمسة قطعا * ولان العام بعد التخصيص يصير مجازا وجهات المجاز متعددة لانه اشتمل على جموع كثير ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثر جهات التجوز وليس حمله على احديها اولى من الحمل على غيرها لعدم دلالة اللفظ عليها فكان مجملا فيجب التوقف فيه ايضا قوله (ووجه القول الثانى) احتج الذين فرقوا بين تخصيص المعلوم والمجهول بان تخصيص العموم بدليل مستقل بمنزلة الاستثناء لانه يبين ان المراد به ما بعده وان القدر المخصوص لم يدخل تحته كالاستثناء وقد بينا ان استثناء المجهول يوجب التوقف الى البيان فكذا تخصيصه اما استثناء المعلوم فلا يوجب خللا فى الباقى بوجه فكذلك تخصيصه لا يوجب خللا فيه فيبقى على ما كان قبله قطعيا عند بعضهم

وذلك دون خبر الواحد حتى صحت معارضته بالقياس اما الكرخى فقد احتج بان ذلك الخصوص اذا كان مجهولا اوجب جهالة فى الباقى لان الخصوص بمنزلة الاستثناء لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء واذا كان معلوما احتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه فصلح تعليله ولا يدرى اى القدر من الباقى صار مستثنى فيصير بمنزلة جهالة المخصوص ووجه القول الثانى ان دليل الخصوص اذا كان مجهولا فعلى ماقلنا وان كان معلوما بقى العام موجبا فى الباقى لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء على ماقلنا فلا يؤثر فى الباقى لان الاستثناء لا يحتمل التعليل فكذلك هذا

وظنيا عند آخرين * قالوا ولا معنى لما قال الفريق الاول انه محتمل للتعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لم يحتمل التعليل فان المستثنى معدوم على معنى انه لم يكن مرادا بالكلام اصلا والعدم لا يعلل * ولا لما ادعوا انه يصير مجازا لان المجاز ما يكون معدولا عن موضوعه وهذه الصيغة ليست كذلك لانها يتناول الباقي بعد التخصيص كما يتناوله قبله * ولئن سلمنا انه يصير مجازا لا نسلم انه يصير مجملا لانه ظهر بالدليل انه اريد به ماوراء المخصوص كله لا بعضه وهو ماذكرنا من احتجاج الصحابة بالعمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص فيوجب الحكم فيما بقى على سبيل العموم * وقولهم يحتمل انه اريد به بعض ماوراء المخصوص قلنا هذا الاحتمال لا يستند الى دليل فلا يعتبر كاحتمال المجاز في الخاص قوله (ووجه القول الآخر) احتج الفريق الثالث بان التخصيص لا يكون الا بدليل مستقل متصل يتناول بعض ما يتناوله العام على خلاف موجبه بحيث لو تأخر كان ناسخا فاذا كان مقارنا كان بيانا واذا كان كذلك لم يتغير به صيغة الكلام الاول اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل كما في النسخ فانه لو طرأ المجمل على ظاهر ناسخا لم يثبت به النسخ حتى يتبين المراد وقد بينا ان العام موجب الحكم فيما تناوله قطعا بمنزلة الخاص فيما يتناوله فاذا لم يستقم المعارضة لكون المعارض مجهولا سقط دليل الخصوص وبقى حكم العام على ما كان في جميع ما تناوله * وهذا بخلاف الاستثناء فانه دخل على صيغة الكلام وصار بمنزلة وصف قائم بالاول لعدم انفصاله عنه وعدم استقلاله بنفسه الاترى انه لا يستقيم بدون اصل الكلام فان قول القائل الا زيدا لا يفيد شيئا فاذا كان داخلا على صيغة الكلام واعتبر الاستثناء مع المستثنى منه كلاما واحدا اوجب الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فيصير الاصل مجهولا مجملا فلا يجب العمل به قبل البيان قوله (ودليل ماقلنا) اى ماذكرنا من المذهب الصحيح من حيث المعقول بعد ماذكرنا من اجماع السلف لان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المراد اثبات الحكم فيما وراء المخصوص لا ان يكون المراد رفع الحكم عن المخصوص بعد ان كان ثابتا * ثم استوضح ذلك بقوله الاترى انه لا يكون الا مقارنا يعني شرط فيه المقارنة حتى لو كان طاريا يجعل نسخا لا خصوصا وليس اشتراط المقارنة الا لتحقق شبهه بالاستثناء من حيث انه بيان مغير * ويشبه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدم صيغة العام * وحكم الناسخ انه لا يعمل في الاول اذا كان ما تناوله مجهولا بل يمتنع العمل به ولو كان معلوما يعمل به وحكم الاستثناء انه اذا كان مجهولا اوجب جهالة المستثنى منه واذا كان معلوما يبقى الباقي على ما كان قطعا * فلم يجز الحاقه اى الحاق دليل الخصوص * باحدهما بعينه اى بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بالناسخ عينا من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه لان في الالحاق باحدهما عينا ابطال الشبه الاخر * بل وجب اعتباره اى اعتبار دليل الخصوص * في كل باب اى في كل نوع من الخصوص المعلوم والمجهول * بنظيره في ذلك الباب وهو الناسخ والاستثناء لان الاصل فيما تردد بين شيئين واخذ حظا معتبرا من

ووجه القول الاخر ان دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه حتى لو تراخى كان ناسخا سقط بنفسه اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا بخلاف الاستثناء لانه وصف قائم بالاول فاوجب جهالة فيه وهذا قائم بنفسه معارض للاول ودليل ماقلنا ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لما قلنا انه تبين انه لم يدخل في الجملة الاترى انه لا يكون الا مقارنا ويشبه الناسخ بصيغته لانه نص قائم بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه بل وجب اعتباره في كل باب بنظيره

(كل)

فقلنا اذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة فى الاول بحكمه اذا اعتبر بالاستثناء وسقط فى نفسه بصيغته اذا اعتبر بالناسخ وحكمه قائم بصيغته فصار الدليل مشتبها فلم نبطله بالشك

كل واحد منهما انه يعتبر بهما كالفم لما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبر بهما فى مسئلة القئ على ماعرف * وكصدقة الفطر لما كانت مشتملة على معنى القربة والمؤنة اعتبر كل واحد منهما ولم يكتف باحدهما وكذا الكفارة فكذلك ههنا يعتبر دليل الخصوص فى الخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ والمعلوم وفى الخصوص المجهول بالاستثناء المجهول والناسخ المجهول فهو معنى قوله وجب اعتباره فى كل باب بنظيره * ولو قال بنظيريه او قال فيعتبر فى كل باب بهما لكان احسن ويحتمل ان يكون الضمير فى بنظيره راجعا الى كل باب اى وجب اعتبار دليل الخصوص فى كل نوع من المشابهة بنظير ذلك النوع فيعتبر فى شبه الاستثناء بحقيقة الاستثناء معلوما كان اومجهولا ويعتبر فى شبه الناسخ بحقيقة الناسخ معلوما كان اومجهولا وعلى هذا لوقال بنظيريه لايصح قوله (فقلنا اذا كان) هذا شروع من الشيخ فى بيان اعتباره بالشبهين فى كل باب فقال اذا كان دليل الخصوص مجهولا اى متناولا لمجهول عند السامع اوجب جهالة فى الاول وهو المخصوص منه * بحكمه اى بالنظر الى حكمه وهو بيان انه لم يدخل هذا المجهول تحت العام * اذا اعتبر بالاستثناء اى رداليه لما بينا ان المستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة المستثنى منه * وسقط اى هذا الدليل فى نفسه * بصيغته اى باعتبار صيغته اذا اعتبر بالناسخ لما ذكرنا ان الناسخ اذا كان مجهولا اى متناولا لمجهول لايعارض الاول بل يسقط بنفسه * وحكمه اى حكم دليل الخصوص وهو بيان ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة * قائم اى ثابت بصيغته بخلاف الاستثناء فان حكمه لايستفاد منه بنفسه واذا كان حكمه قائما بصيغته لاتتعدى جهالته الى الاول لانفصاله عنه فيبقى الاول على ماكان * ويجوز ان يكون معناه واذا كان حكمه قائما بصيغته وصيغته سقطت باعتبار شبهها بالنسخ فيسقط شبه الاستثناء ايضا لان تلك الشبه باعتبار الحكم والحكم قائم بالصيغة فيسقط الكل بسقوط الصيغة فيبقى العام على ماكان * فكأنه رجح جهة سقوط دليل الخصوص على جهة ثبوته فى تأثيره فى العام * فصار الدليل اى العام مشتبها لتردده بين البقاء والزوال فشبه الاستثناء فى دليل الخصوص اوجب زواله وشبه النسخ فيه اوجب بقائه على ماكان * فلم نبطله اى العام بالشك لان ماكان ثابتا بيقين لايزال بالشك ولكن تمكنت فيه شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم * ويجوز ان يكون المراد من الدليل دليل الخصوص ويكون الضمير المنصوب فى فلم نبطله عائدا اليه ايضا اى فصار دليل الخصوص مشتبها فى نفسه لتردده بين الثبوت وعدمه فلا نبطله بالشك واذا لم نبطل دليل الخصوص بالشك لايبطل العام بالشك ايضا لان بطلانه مبنى على ثبوت دليل الخصوص وبقاؤه مبنى على عدم ثبوته وفيهما تردد ويجوز ان يكون المراد منه دليل الخصوص وان يكون الضمير عائدا الى العام اى فصار دليل الخصوص مشتبها لما ذكرنا فلا يبطل العام بالشك بمثل هذا الدليل المتردد والاول هو الوجه والحاصل انا لانبطل واحدا منهما بالشك فلا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك ولا يخرج صيغة العام من ان يكون حجة بالشك ايضا كالمفقود لايورث عنه بالشك ولا يرث

وكذلك اذا كان المخصوص معلوما لانه يحتمل ان يكون معلوما وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا من الجملة كأنه لم يدخل لاعلى سبيل المعارضة للنص فوجب العمل به فيصير قدر ماتناوله النص مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص وعلى اعتبار حكمه لايصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو عدم والعدم لايعلل فدخلت الشبهة ايضا وقد عرف موجبا فلا يبطل بالاحتمال وهذا بخلاف الناسخ اذا ورد فى بعض ماتناوله النص معلوما فان الحكم فيما بقى لا يتغير لاحتمال التعليل لان الناسخ انما يعمل على طريق المعارضة لاعلى تبين انه لم يدخل تحت الصيغة فيصير العلة معارضة للنص

ايضا بالشك قوله (وكذلك اذا كان المخصوص معلوما اى وكما اعتبر جهة الاستثناء وجهة النسخ فى المخصوص المجهول يعتبر كلاهما ايضا فى المخصوص المعلوم * او معناه وكما صار العام مشتبها فى المخصوص المجهول فكذلك يصير مشتبها فى المخصوص المعلوم ايضا فلا نبطله بالشك والاحتمال * وسياق الكلام يدل على هذا الوجه * لانه اى لان دليل المخصوص يحتمل ان يكون معلوما وهو الظاهر لما ذكرنا من ان الاصل فى النصوص التعليل وهذا نص قائم بنفسه منفصل عن الاول فيكون قابلا للتعليل * وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا اى يصير ماتناولته العلة التى تضمنها دليل المخصوص مخصوصا من الجملة التى دخلت تحت العام وذلك مجهول فاوجب جهالة الباقى قوله (كأنه لم يدخل لاعلى سبيل المعارضة جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال القياس لايصلح معارضا للنص ولهذا لايثبت به التخصيص ابتداء وكذا لايجوز تعليل الناسخ ايضا اذ فيه معارضة القياس النص فكيف جاز اعتبار احتمال التعليل ههنا فى مقابلة العام وفيه معارضة القياس النص فقال انما اعتبر التعليل ههنا لان القياس انما يثبت الحكم فى غير المنصوص عليه على وفق ماثبت به الاصل الذى يستنبط منه ثم النص وهو دليل المخصوص ههنا عمله على وجه البيان من حيث الحكم على وجه المعارضة فكذلك يكون عمل القياس المستنبط منه * فاما الناسخ فانما يعمل بطريق المعارضة لاعلى وجه البيان فلو جاز تعليله يلزم منه معارضة القياس النص وهو فاسد * وكذا التخصيص ابتداء بالقياس لايجوز لان الاصل الذى استند اليه القياس لايصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستخرج منه لايصلح مبينا واذا لم يصلح مبينا كان معارضا له لامحالة وهو لايصلح لمعارضة النص قوله (فوجب العمل به اى بهذا الاحتمال او بالتعليل لخلوه عن معارضة النص * فيصير قدر ماتناوله النص اى العام مجهولا * او يصير قدر ماتناوله النص المخصص مجهولا لجهالة مادخل تحت علته ويلزم منه جهالة العام ايضا كما اذا كان المخصوص مجهولا * هذا على اعتبار صيغة النص اى احتمال التعليل ولزوم الجهالة باعتبار صيغة دليل الخصوص التى بها يتحقق شبه النسخ * فاما على اعتبار حكمه اى بالنظر الى الحكم فلا يعتبر احتمال التعليل لان دليل الخصوص شبيه بالاستثناء من حيث الحكم والاستثناء لايقبل التعليل لانه عدم اذ بالاستثناء يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام وان التكلم حصل بما وراءه لا انه دخل ثم خرج بالاستثناء والعدم لايقبل التعليل على ماعرف * فدخلت الشبهة اى فى العام باعتبار المخصوص المعلوم كما دخلت باعتبار المخصوص المجهول وهو معنى قوله ايضا لان باعتبار صيغة دليل الخصوص واحتمال التعليل فيه يخرج العام من ان يكون حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا للحكم قطعا على عكس ماذكرنا فى المخصوص المجهول وقد عرفت موجبا فلا يبطل بالاحتمال والشك ولكن تمكنت فيه شبهة فاوجب العمل دون العلم قوله (وهذا) اى المخصص المعلوم * بخلاف الناسخ اذا ورد معلوما اى متناولا لمعلوم * فى بعض ماتناوله النص اى العام فان الحكم فيما بقى من العام بعد ورود ناسخ معلوم فى البعض لايتغير

بسبب احتمال التعليل كما يتغير فيما نحن فيه بسبب هذا الاحتمال لانه لايقبل التعليل الى آخر ماذكر فى الكتاب فكان قوله لاحتمال التعليل داخلا تحت النفى * وليس معناه ان احتمال التعليل ثابت ولكنه لايؤثر فى التغيير كما يدل عليه ظاهر الكلام بل معناه ان احتمال التعليل ليس بموجود ليتغير كما فى قوله (شعر) ولاترى الضب بها ينجحر * اى ليس فى تلك المفازة ضب لينجحر لاان الضب موجود ولكنه لاينجحر * وبماذكرنا خرج الجواب عما يقال ينبغى ان لايعلل دليل الخصوص لانه يشبه الناسخ او الاستثناء وكلاهما لايعلل لان الناسخ انما لايعلل احترازا عن معارضة القياس النص ورفع ماثبت بالنص بالقياس وقد عدم ذلك فى دليل الخصوص والاستثناء انما لايعلل لعدم استقلاله وكونه عدما وقد تحقق الاستقلال فى دليل الخصوص فيثبت التعليل * فصار الحاصل ان دليل الخصوص يشابه الناسخ فى استقلال الصيغة ولايشابهه من حيث انه معارض ويشابه الاستثناء فى كونه مبينا ولايشابهه فى عدم الاستقلال وعدم التعليل فيهما باعتبار هذين الوصفين اللذين يفارقهما دليل الخصوص فيهما فيقبل التعليل الا انه من حيث كونه عدما يشابه الاستثناء ايضا وذلك مانع من التعليل لكن كونه مستبدا بوجبه فيثبت الاحتمال وذلك كاف كما حققناه * وبين الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم الكلام فى الخصوص المجهول على مابين ههنا وبين فى الخصوص المعلوم بهذه العبارة فقال اما اذا كان دليل الخصوص معلولا فما احتمل ان يكون معلولا لان الاصل فى النصوص التعليل مالم يتبين خلافه الا ان النص يعلل لتعدية حكمه وانه من حيث الحكم يشابه الاستثناء والاستثناء للمنع فكان عدما والعدم لايعلل فثبت احتمال العلة وتعدى حكمه وهو منع الدخول تحت العام بارادة المتكلم الى مابقى فصار فى الحاصل انه يثبت احتمال ارادة المتكلم التخصيص وذلك غير معلوم كما اعتبر الشافعى رحمه الله الارادة فى العام قبل التخصيص * الا ان بينهما فرقا وهو ان هذه الارادة يثبت بعلة النص والنص ظاهر والعلة التى هى وصفه كانت ظاهرة ايضا فيثبت الارادة الباطنة ايضا فى الخصوص على سبيل الجهالة بدليل ظاهر فيعتبر بخلاف الابتداء لانه ليس له دليل ظاهر ليستند اليه فكان اعتباره اعتبار ما فى الباطن وذلك لايوقف عليه فيؤدى الى الحرج فلا يعتبر ايضا اصلا * واذا ثبت احتمال الارادة اوجب شبهة فسقط العلم دون العمل * الا ان خبر الواحد كان فوق هذا العام لان الخبر ثابت باصله وانما وقع الشك فى طريقه والشبهة فى الطريق لايبطل اصله وههنا اعنى فى العام اذا خص منه شئ وقعت الشبهة فى اصله انه لم يتناول فصار نظير القياس فان القياس فى اصله شبهة من حيث انه يحتمل ان لايكون موجبا * وهذا لان النص الخاص لما كان معلولا ثبت احتمال التعدى الى مابقى فصار مخصوصا ايضا فلا يبقى العام عاما والاحتمال لايسقط العمل بالاول ولكن يزيل اليقين لانه دخل فى حد التعارض فبقى العام على عمومه كما كان لعدم ظهور الدليل وما كان طريق بقائه عدم الدليل لم يكن ثابتا بيقين ولهذا يجوز تخصيص العام بالقياس ولم يجز ترك خبر الواحد به * بخلاف الاستثناء فانه ليس له حكم بنفسه وانما عمله فى منع التكلم بقدر المستثنى فكان

واما ههنا فان التعليل يقع على ماوضع له دليل الخصوص وهو ان لا يدخل تحت الجملة فلا يصير معارضا للنص فاذا ثبت الاحتمال فلم يخرج عن الدلالة بالشك صار الدليل مشكوكا باصله فاشبه دليل القياس فاستقام ان يعارضه القياس بخلاف ماثبت بخبر الواحد لانه يقين باصله فلم يصلح ان يعارضه القياس

ونظير هذه الجملة من الفروع ان البيع اذا اضيف الى حر وعبد بثمن واحد والى حي و ميت وخمر و خل

عدما او العدم لا يعلل فاذا لم يعلل اقتصر على قدره و قدر ما نص عليه معلوم فيبقى ما وراءه معلوما بلا شبهة * وبخلاف الناسخ لان الحكم تقرر بالنص الاول فاذا جاء الناسخ كان انهاء لذلك الحكم فاذا ورد الناسخ خاصا فباحتمال ان يكون معلولا لم يجز تغيير ذلك الحكم الثابت بالنص لانه يصير العلة معارضة لما ثبت بالنص وحكم العلة لا يعارض حكم النص بخلاف دليل التخصيص فانه لا يعمل على سبيل المعارضة حكما بل تبين لنا ان القدر المخصوص لم يكن داخلا فقلنا النص اذا عمل عمله على هذا الوجه تبين لنا ان قدر ما يتعدى اليه العلة لم يكن داخلا تحت النص لانه يعمل على سبيل المعارضة قوله (ونظير هذه الجملة) اى نظير الاستثناء المحض والنسخ المحض وما اخذ حظا منهما وهو دليل الخصوص من المسائل * اما نظير الاستثناء فما اذا جمع بين حر وعبد او بين عبد حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خمر وخل وباعهما بثمن واحد لم يجز البيع اصلا لان احدهما وهو الحر او الميت او الميتة او الخمر لم يدخل تحت العقد لان دخول الشئ في العقد بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في هذه الاشياء فلو جاز العقد في العبد او الحي او الذكية او الخل انما يجوز بحصته من الثمن بان قسم الثمن على قيمته وقيمة الاخر ان لو كان مالا متقوما والبيع بالحصة لا يجوز ابتداء لمعنى الجهالة كما لو قال بعت منك هذا العبد بما يخصه من الالف اذا قسم على قيمته وقيمة هذا العبد الاخر او قال بعت منك هذين العبدين الا هذا بحصته من الالف فانه لا يجوز للجهالة كذا هنا * وهذا اذا لم يفصل الثمن وهو المراد من قوله بثمن واحد * فان فصله بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة فكذا الجواب عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما العقد جائز في العبد والذكية والخل بما سمى بمقابلته لان الفساد يقتصر على ما وجد فيه العلة المفسدة وعند تسمية الثمن لكل واحد منهما عدمت العلة المفسدة في ما هو مال متقوم منهما الا ان احدهما منفصل عن الاخر في البيع ابتداء وبقاء فوجود المفسد في احدهما لا يؤثر في العقد على الآخر لان تاثيره في العقد على الاخر اما باعتبار التبعية واحدهما ليس بتبع للآخر او باعتبار انهما كشئ واحد وليس كذلك اذ كل واحد منهما منفصل عن الاخر في العقد * الا ترى انهما لو كانا عبدين وهلك احدهما قبل القبض بقي العقد في الآخر وانما يجعل قبول العقد في احدهما شرط القبول العقد في الآخر اذا صح الايجاب فيهما لئلا يكون المشترى ملحقا الضرر بالبايع في قبول العقد في احدهما دون الآخر وذلك ينعدم اذا لم يصح الايجاب في احدهما * وصار هذا كما اذا اشترى عبدا او مكاتبا او مدبرا فالعقد يفسد في المدبر ويبقى صحيحا في العبد كذا هذا * وابو حنيفة رحمه الله يقول لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبول العقد في الآخر بدليل ان المشترى لا يملك قبول العقد في احدهما دون الآخر واشتراط قبول العقد في الحر في بيع العبد شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد * وقولهما ان هذا عند صحة الايجاب قلنا عند صحة الايجاب فيهما يكون هذا شرطا صحيحا ونحن انما ندعى الشرط الفاسد وذلك عند فساد الايجاب لان هذا الشرط باعتبار جمع البايع بينهما في كلامه لا باعتبار وجود المحلية فيهما *

وقوله فهو باطل يوهم ان العقد لا ينعقد في القن اصلا حتى لا يثبت الملك فيه بالقبض كما في الحر والمذكور في الاسرار ومبسوط الامام السرخسي ومبسوط الامام خواهر زاده يشير الى انه ينعقد فاسدا لان كل واحد من العوضين مال الا ان احدهما مجهول والجهالة توجب الفساد دون البطلان فكان المراد من الباطل الفاسد قوله (فصارت هذه الجملة) اى المسائل التى ذكرناها نظير الاستثناء من حيث ان الحر والميت والميتة والخمر لم يدخل في العقد اصلا وان العقد ورد على العبد والذكية والخل ابتداء بالحصة كما ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلما بالباقى بعد الثنيا * واما نظير النسخ فهو ما اذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد احدهما مدبرا او مكاتبا او باع جاريتين فوجدت احديهما ام ولد صح البيع في الباقى سواء سمى لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم عندنا خلافا لزفر رحمه الله فيما اذا وجد مكاتبا او مدبرا او ام ولد قال لان الايجاب فيهم فاسد لما ثبت لهم من حق العتق وقد جعل ذلك شرطا لقبول العقد في القن منهما فيفسد العقد كله كما في مسئلة الحر * وجه قولنا ان كل واحد منهما دخل في العقد لان دخول الآدمى في العقد باعتبار الرق والتقوم وذلك موجود فيهما ثم استحق احدهما نفسه فكان بمنزلة ما لو استحقه غيره بان باع عبدين فاستحق احدهما وهناك البيع جائز في الآخر سواء سمى لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم * يوضحه ان البيع في المدبر ليس بفاسد على الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه وبدليل ان القاضى اذا قضى بجواز بيع المدبر ينفذ قضاؤه * وكذا المكاتب فان بيعه من نفسه جائز ولو باعه من غيره برضاه جاز في اصح الروايتين * وكذا بيع ام الولد من نفسها جائز ولو قضى القاضى بجواز بيع ام الولد نفذ قضاؤه عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله * واذا ثبت ان المحل قابل للبيع حتى نفذ قضاء القاضى فيه وقضاء القاضى في غير محله لا ينفذ عرفنا انهم دخلوا في العقد ثم خرجوا بعد تناول الايجاب اياهم ضرورة عدم الحكم وهو ثبوت الملك للمشترى صيانة لحق العتق عليهم فكان هذا بمنزلة النسخ لانهم خرجوا بعد الدخول * وبقى العقد صحيحا في الآخر لان الجهالة بامر عارض اذ الثمن كله كان معلوما وقت البيع وجهالة الثمن بامر عارض لا يوجب الفساد كما اذا هلك احد العبدين قبل التسليم يبطل البيع في الهالك ويبقى في الحى بحصته من الثمن كذا ههنا (فان قيل) ما الفائدة في دخولهم ثم خروجهم (قلنا) الفائدة تصحيح كلام العاقل مع رعاية حقهم وانعقاد العقد في حق الآخر قوله (ونظير دليل الخصوص مسئلة خيار الشرط) اضافة الخيار الى الشرط اضافة الشئ الى سببه كزكوة المال وحج البيت اى الخيار الذى يثبت بسبب الشرط * ويقال شرط الخيار ايضا وهو من قبيل اضافة الشئ الى مسببه كمال الزكوة ووقت الصلوة اى الشرط الذى يوجب الخيار ويثبته * واعلم ان شرط الخيار يمنع ثبوت الحكم ولا يمنع السبب عن الانعقاد بخلاف سائر الشروط فانها تمنع السبب والحكم جميعا على ما يعرف من بعد ان شاء الله تعالى * ثم انه يشبه دليل الخصوص لاجتماع شبه الاستثناء وشبه النسخ فيه

فهو باطل لان احدهما لم يدخل تحت العقد فبقى الآخر وحده ابتداء بحصته وكذلك اذا قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم الا هذا بحصته من الالف فصارت هذه الجملة نظير الاستثناء

كاجتمعا فى دليل الخصوص فمن حيث انه يمنع الحكم عن الثبوت اصلا كان شبيها بالاستثناء فى الحكم ومن حيث انه لايمنع السبب عن الانعقاد بل يرفعه بعد الثبوت بالفسخ كان نظيرا للناسخ فى حق السبب فاذا اجتمع فيه الجهتان وجب العمل بهما فى المسائل كما وجب العمل بشبهى دليل الخصوص فى العام قوله (اذا باع عبدين)هذه المسئلة على اربعة اوجه * احدها ان لايعين الذى فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال بعت هذين العبدين بالف على انى بالخيار فى احدهما ثلاثة ايام وفى هذا الوجه يفسد البيع اما لجهالة المبيع لانه اذا شرط الخيار فى احدهما بغير عينه لزم العقد فى الآخر وهو مجهول والملك لايثبت فى المجهول ابتداء * واما لجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت فى الذى لاخيار فيه يثبت بحصته من الثمن ابتداء لما بينا انه فى حق الحكم بمنزلة الاستثناء وهى مجهولة وجهالة الثمن يمنع صحة العقد وصار كما لو قال بعت هذين العبد بالف الا احدهما بما يخصه من الالف اذا قسم على قيمتهما وذلك باطل كذا هذا * والثانى ان يفصل الثمن ولايعين الذى فيه الخيار بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما بخمسمائة على انى بالخيار فى احدهما ثلاثة ايام وهو فاسد ايضا لجهالة المبيع لان البيع يلزم فيما لاخيار فيه وهو مجهول لايمكن الزام البيع فيه وصار كما لو قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة * والثالث ان يعين الذى فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال بعتهما بالف على انى بالخيار فى هذا بعينه ثلاثة ايام وحكمه الفساد ايضا لجهالة الثمن لما ذكرنا فى الوجه الاول وصار كانه قال بعتهما بالف الا هذا بما يخصه من الالف فيبقى ثمن الباقى مجهولا كذا ذكر فى عامة الكتب وذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى هذا الوجه انه يصح العقد فى الذى ليس فيه خيار ولو فسخ فى احدهما تبقى فى الآخر على الصحة لان العقد فيهما منعقد اذ الايجاب تناولهما جميعا وهما محلان للبيع والتسمية صحت جملة الا ان الخيار عارض العقد فى الحكم فمنع ثبوت الحكم فى احدهما فعمل الايجاب فى الآخر ووجبت حصته من الثمن بعد ان صحت تسمية جملة الثمن فكانت الجهالة عارضة فلا تمنع الجواز كما فى القن والمدبر * الا ان الشيخ الامام صاحب الكتاب اجاب عنه فى شرح التقويم فقال البيع فاسد فى هذا الوجه ايضا لان الخيار وان دخل على الحكم لكن العقد انما ينعقد لحكمه وحكم العقد انعدم فى الذى شرط فيه الخيار بنص قائم وهو الخيار وذلك النص قائم من كل وجه فاوجب اعدام الحكم من كل وجه فصار الايجاب قاصرا عنه فى حق الحكم من كل وجه لا لضرورة اوجبت ذلك فجعل الايجاب كان لم يكن فى حق الحكم كما فى بيع الحر جعل كان لم يكن لعدم المحلية فيبقى الايجاب فى حق الآخر بحصته من الثمن وذلك لايجوز بخلاف المدبر مع القن لان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم ضرورة صيانة حقه لا بنص قائم منع ثبوت الحكم فيه وما ثبت ضرورة لايظهر حكمه فى غير موضع الضرورة فبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة * وذكر فى نسخة اخرى الفرق بين المدبر والقن وبين هذا الفصل بهذه العبارة وهى ان المدبر داخل

واذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد مدبرا او مكاتبا صح البيع فى الباقى لان الاخر دخل فى البيع وكذلك المدبر والمكاتب يدخلان فى البيع وانما امتنع الحكم صيانة لحقهما فصار الاخر باقيا فى العقد بحصته فصار هذا من قسم دليل النسخ ونظير دليل الخصوص مسئلة خيار الشرط قال فى الزيادات فى رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار فى احدهما ان البيع لايصح حتى يعين الذى فيه الخيار ويسمى ثمنه

فى العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضى كما ذكرناو لكنه يخرج بعد ما دخل فيصير الجهالة حادثة فى الزمان الثانى فلا تمنع وفى مسئلتنا الجهالة فى ابتداء العقد لان الحكم لم يثبت فى الذى فيه الخيار فيصير الثمن مجهولا من الابتداء فيمنع صحة * وكان القياس ان لا يدخل فى العقد اصلا لان الشرط يمنع السبب الا ان القياس ترك لما عرف فالحاصل ان المانع فيما نحن فيه مقترن بالعقد لفظا ومعنى فاثر المفسد وفى بيع القن مع المدبر المانع مقترن بالعقد معنى لا لفظا فلم يؤثر المفسد * والى الاوجه الثلاثة التى بيناها اشار الشيخ بقوله فاما اذا اجل الثمن ولم يعين الذى فيه الخيار او عين احدهما يعنى الثمن او المبيع ولم يعين الاخر * والوجه الرابع ان يعين الذى فيه الخيار ويفصل الثمن بان قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم كل واحد بخمسمائة على انى بالخيار ثلاثة ايام فى هذا بعينه ويصح العقد فى هذا الوجه ويلزم فى الذى لا خيار فيه بما سمى من الثمن لزوال الجهالة بالكلية * ثم فى الفصول الثلاثة عملنا بشبه الاستثناء فلم نجوز البيع عند عدم التعيين واعلام الحصة كما ذكرنا وفى الفصل الرابع عملنا بشبه الناسخ فجوزنا البيع ولم نجعل قبول العقد فى الذى جعل فيه الخيار شرطا فاسدا فى الذى لزم العقد فيه كما جعلناه فى بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن على قول ابى حنيفة رحمه الله لانا انما جعلناه هناك شرطا فاسدا لان الحر وما شاكله من الميتة والخمر لم يدخل فى العقد اصلا لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول فيه من مقتضيات العقد لانه اشتراط قبول غير المبيع للانعقاد فى المبيع فكان شرطا فاسدا فاما الذى شرط فيه الخيار فداخل تحت العقد لان الشرط لم يؤثر فى السبب فلا يمنعه من الانعقاد فى حقه فكان اشتراط القبول فيه اشتراطه فى المبيع لا فى غير المبيع فكان شرطا صحيحا لا فاسدا فلا يمنع صحة العقد (فان قيل) فهلاّ عملتم بالشبهين جميعا فى كل مسئلة كما فعلتم فى دليل الخصوص والعمل بشبه الناسخ يوجب جواز البيع وان لم يكن من فيه الخيار معلوما والثمن مفصلا (قلنا) لان العمل بهما لا يمكن فى بعض الوجوه بخلاف دليل الخصوص * اما فى الوجهين الاولين فلان العمل بهما يؤدى الى سقوط شرط الخيار ولزوم العقد فى العبدين لان دليل النسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه واذا سقط شرط الخيار ههنا لكونه مجهولا لزم العقد فى العبدين كما لو لم يوجد الخيار اصلا وهذا خلاف مقصود المتعاقدين فلا يجوز * ولانا لو عملنا بهما فالجواب لا يختلف ايضا لان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده فى العبدين ولم يكن منعقدا فلا ينعقد بالشك * وكذا الجواب فى الوجه الثالث ايضا لان العمل بشبه النسخ فيه يوجب لزوم العقد فى الذى لا خيار فيه وكون الجهالة فى الثمن طارية غير مانعة كما اختاره القاضى الامام رحمه الله وشبه الاستثناء يوجب الفساد فلا يثبت الجواز بالشك ايضا * واما الوجه الرابع فشبه الاستثناء يوجب الجواز ايضا لانه استثناء معلوم كما ان شبه النسخ يوجب ذلك فكان فى القول بالجواز فيه عمل بالشبهين ايضا * ثم حاصل ما ذكر فى الكتاب انه شبهٌ او لا خيار الشرط

فاما اذا اجل الثمن ولم يعين الذى فيه الخيار او عين احدهما ولم يعين الاخر لم يجز البيع لان الخيار لا يمنع الدخول فى الايجاب ويمنع الدخول فى الحكم فصار فى السبب نظير دليل النسخ وفى الحكم نظير الاستثناء

بدليل الخصوص ثم ذكر على سبيل الاستيناف مسئلة الزيادات مع اوجهها الاربعة توضيحا ثم اقام الدليل على مجموع ماذكر فبين وجه التشبيه بذكر تحقق الشبهين فى خيار الشرط ثم بنى الاوجه الاربعة على الشبهين فقوله فقيل لابد من كذا بيان تفرع الاوجه الثلاثة على شبه الاستثناء وقوله واذاوجد التعين فى آخر الباب بيان تفرع الوجه الرابع على شبه النسخ قوله (فقيل لابد) من كذا بمنزلة الحر والعبد تقديره لابد من اعلام الثمن والمبيع للجواز فاذا لم يوجد اعلام الثمن والمبيع اولم يوجد واحد منهما لم يجز البيع كما لايجوز بيع الحر والعبد الذى هو من اشباه الاستثناء عند عدم الاعلام بالاتفاق فيكون الحاق الاوجه الثلاثة بالحر والعبد فى عدم الجواز فيناسب الدليل المدلول * اوتقديره فقيل لابد من الاعلام للجواز كما لابد منه لجواز بيع الحر والعبد عندهما فاذا لم يوجد الاعلام لم يثبت الجواز والله اعلم

مم

فقيل لابد من اعلام الثمن والمبيع لجواز البيع بمنزلة الحر والعبد واذا وجد التعيين واعلام الحصة صح البيع ولم يعتبر الذى شرط فيه الخيار شرطا فاسدا فى الآخر بخلاف الحر والعبد وماشاكل ذلك فى قول ابى حنيفة رحمه الله انه يعتبر شرطا فاسدا فى الآخر لامحالة فيفسد به البيع والله اعلم

فهرست المجلد الاول من كشف البزدوى من المطالب النفيسة

تمت فهرست الجلد الاول

الجلد الثاني من كشف الاسرار لعبد العزيز
البخاري على اصول الامام فخر الاسلام ابي
الحسن علي بن محمد بن حسين البزدوي تغمدهما
الله بغفرانه •

طبع في مطبعة الشركة الصحافية العثمانية
صانها الله تعالى عن الآفة والبلية

الجد الثاني من كشف البزدوي

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿باب الفاظ العموم﴾ الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه وعام بمعناه دون صيغته اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات والمشركين والمشركات وما اشبه ذلك

باب الفاظ العموم

قدمر فى اول الكتاب ان العام ما ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى ولما كان الانتظام بطريقين كانت الالفاظ الدالة على العموم قسمين ضرورة قسم يدل عليه بمعناه دون صيغته وقسم يدل عليه بصيغته ومعناه والمراد ان يكون هذا اللفظ موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم بل يتناول الثلاثة فصاعدا وله صيغة تثنية وفرد من لفظه كرجال او من غير لفظه كنساء ولهذا جمعهما الشيخ فى ايراد النظائر * ثم الجمع على قسمين جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فما دونها الى الثلاثة وامثلته افعال وافعل وافعلة وفعلة كاثواب وافلس واجربة وغلمة وقيل جمع السلامة بالواو والنون والالف والتاء للتقليل ايضا * وقال بعض الاصوليين هو بعيد لاسيما فيما ليس فيه جمع مبنى للتكثير * وجمع كثرة وهو ما سواها من الجموع * ثم عامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا فى العشرة فما دونها وانما اختلفوا فى جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ رحمه الله بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه ان ثبت فى اللغة جمع القلة يكون العموم فى موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفى غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عند المصنف الاستغراق على ما عرف قوله (مثل الرجال والنساء) اللام فى هذه النظائر لتحسين الكلام كما فى قوله * ولقد امر على اللئيم يسبني * والمراد منها الجموع المنكرة لا المعرفة باللام والاضافة فان

(الكلام)

الكلام فى الجمع المعرف يأتى بعده ولهذا ذكرت هذه النظائر فى التقويم والميزان واصول الفقه لابى اليسر بلفظ التنكير فقيل كقولنا رجال ونساء ومسلمون ومسلمات قوله (اما صيغته فموضوعة للجمع) اى صيغة هذا العام الذى نحن بصدده فموضوعة للجمع لان واضع اللغة ماوضع هذه الالفاظ اعنى الفاظ الجموع الا لاعداد مجتمعة الا ترى انه يقال للواحد رجل وللاثنين رجلان وللثلاثة والالف رجال * واما معناه فلا اشكال فيه لانه يدل على اعداد مجتمعة * قال شمس الائمة وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ماتناوله عند الاطلاق قوله (وذلك شامل) اى العام بصيغته ومعناه شامل لجميع ماينطلق عليه هذا الاسم عند الاطلاق ان امكن العمل به والا فينطلق على الثلاثة لان الثلاثة اقل ماينطلق هذا اللفظ عليه فصار اولى من غيره بعد انتفاء الكل لانه ثابت بيقين وفيما زاد عليه شك واحتمال * وحاصله ان الجمع المنكر عام عندنا اى متناول للكل عند عدم المانع وعند وجوده محمول على اخص الخصوص وعند بعض من شرط الاستغراق فى العموم ليس بعام بل يحمل على اخص الخصوص وان امكن العمل بالعموم لان رجالا فى الجموع كرجل فى الوحدان فكما ان رجلا حقيقة فى كل فرد على سبيل البدل كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البدل ولهذا يصح نعته باى عدد شاء فيكون حقيقة فى القدر المشترك بين الجموع وهو مطلق الجمعية * ولنا ان اطلاقه يصح على الكل بطريق الحقيقة وعلى مادونه ايضا باعتبار معنى الجمعية والحمل على مادونه ادخال له فى حيز الاجمال اذ ليس من اقسام الجموع مايمكن حمله عليه لاستواء الكل فى معنى الجمعية فلم يبق الا ان يحمل على الثلاثة للتيقن او على الكل والكلمة موضوعة للشمول والعموم فيكون حملها على الكل اقرب الى تحقيق العموم واعم فائدة فكان اولى قوله (ولهذا قلنا) اى ولانه ينطلق على الاقل وهو الثلاثة عند تعذر العمل بالكل قلنا اذا قال ان اشتريت عبيدا فكذا انه يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا * ولا يقال ان قوله لما قلنا وقع مكررا من حيث المعنى لان قوله ولهذا قلنا تعليل لهذا الحكم المذكور فلا يصح تعليله بعد ذلك * لان مثل هذا فى كلام المتقدمين كثير وقد ذكرنا ان اهتمامهم كان فى تصحيح المقاصد وهى المعانى فلذلك لم يتعمقوا فى الالفاظ قوله (والكلمة) اى هذه الكلمة التى ذكرناها وهى صيغة الجمع * عامة اى شاملة لكل قسم من اقسام الجموع الذى يتناوله هذه الكلمة اياه وانما ذكر هذا ليشير به الى انه كما يتناول الكل والثلاثة يتناول مابينهما ايضا بخلاف اسم الجنس فانه يتناول الاعلى والادنى ولا يتناول مابينهما * والفرق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى الفردية لانه اسم فرد وهو موجود فى الادنى والاعلى تحقيقا وتقديرا دون مابينهما وهذا اللفظ انما يتناول باعتبار معنى الجمعية وهو موجود فى الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام الجموع * قال صدر الاسلام ابو اليسر اذا حلف لايتزوج نساء فتزوج ثنتين لايحنث فى يمينه ولو تزوج ثلاثا يحنث لان الثلاثة متيقن فينصرف اليمين اليه ولو نوى اكثر من الثلاث صحت نيته حتى لو تزوج ثلاثا لا يحنث فى يمينه لان هذه اللفظة يتناول مازاد على الثلاث كما يتناول الثلاث الا

اما صيغته فموضوعة للجمع واما معناه فكذلك وذلك شامل لكل ماينطلق عليه وادنى الجمع ثلثة ذكر ذلك محمد صرحا فى كتاب السير فى الانفال وفى غيرها فصار هذا الاسم عاما متناولا لجميع ماينطلق عليه غير ان الثلاثة اقل مايتناوله فصار اولى ولهذا قلنا فى رجل قال ان اشتريت عبيدا فهو كذا او ان تزوجت نساء ان ذلك يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا والكلمة عامة لكل قسم يتناوله وقد يصير هذا النوع مجازا عن الجنس اذا دخله لام المعرفة

لان لام المعرفة للعهد ولا عهد في اقسام الجموع فجعل للجنس ليستقيم تعريفه وفيه معنى الجمع ايضا لان كل جنس يتضمن الجمع فكان فيه عمل بالوصفين ولو عمل على حقيقته بطل حكم اللام اصلا فصار الجنس اولى قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقال اصحابنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على الواحد فصاعدا لما قلنا انه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على انه كل الجنس الا ترى انه لولا غيره لكان كلا فان آدم صلوات الله عليه كان كل الجنس للرجال وحواء رضي الله عنها وحدها كانت كل الجنس للنساء فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع فكما كان اسم الجمع واقعا على الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على الواحد فصاعدا وكان كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال الكل * واما العام بمعناه دون صيغته فانواع

ان مطلقه كان ينصرف الى الثلاث لانه اقل فاذا نوى الاكثر فقد نوى محتمل كلامه فصحت نيته (قوله لان لام المعرفة للعهد) اى لام التعريف للمعهود مثل ان يقول الرجل رأيت رجلا ثم كلمت الرجل اى ذلك الرجل بعينه * ولا عهد اى لا معهود في اقسام الجموع ليمكن تعريفه باللام حتى لو كان معهود يمكن صرفه اليه يصرف اليه كمن قال لآخر انك تريد ان تتزوج هذه النسوة الاربع فقال والله لا اتزوج النساء ينصرف كلامه اليهن خاصة كذا ذكر صدر الاسلام * فجعل اى هذا الاسم للجنس ليمكن تعريفه باللام اذ الجنس معهود في الذهن * وفيه معنى الجمع اى في جعله للجنس رعاية معنى الجمع ايضا لان الجنس يتضمن الجمع اما في الخارج او في الوهم اذ هو من الكليات والكلي ما لا يمنع مفهومه عن الشركة ولذلك جعلوا الشمس جنسا والقمر كذلك وجمعوهما على شموس واقمار واذا كان كذلك كان في جعله جنسا عمل بالوصفين اى بالمعنيين وهما الجمعية والتعريف * ولو حمل هذا اللفظ على حقيقته بعد دخول اللام فيه * لبطل حكم اللام وهو التعريف اصلا اى بالكلية لما ذكر * فصار الجنس اى حمله على الجنس وجعله مجازا فيه اولى من ابقائه على حقيقته * ان ذلك اى قوله النساء والعبيد يقع على الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا او تزوج امرأة واحدة حنث ولا يتوقف الحنث على شراء ثلاثة من العبيد او تزوج ثلاث من النساء كما توقف فيما اذا كان منكرا * ومعنى قوله فصاعدا انه يحنث بشراء عبدين وثلاثة واربعة والف ايضا كما يحنث في المنكر بشراء اربعة وخمسة وعشرة والف ايضا لكنه اذا نوى شراء عبدين او اكثر حتى لا يحنث بما دون ذلك لا يعمل نيته بخلاف المسئلة الاولى فانه يصح فيها نية ما فوق الثلاثة كما بينا قوله (واسم الجنس يقع على الواحد) جواب عن سؤال وهو ان يقال لما صار عبارة عن الجنس وكان اللام لتعريفه ينبغي ان لا يحنث بالمرأة الواحدة ولا بالعبد الواحد لانهما ليسا بجنسين تامين لان الجنس التام كل نساء العالم وكل عبيد الدنيا * فاجاب وقال الواحد يصلح جنسا كاملا كالكل لان افراد الجنس لو عدمت ولم تبق الا هذه الواحدة كانت كلا وكان الاسم لها حقيقة الا ترى ان حواء كانت جنسا كاملا وآدم عليه السلام كان جنسا كاملا وكان اسم الانس له حقيقة وانما لم يبق الكمال بانضمام امثالها اليها لا لنقصان في نفسها فثبت ان البعض من الجنس صالح في ذاته لهذا الاسم حقيقة وانما صار بعضا بمزاحمة امثاله لا لنقصان في نفسه واذا كان كذلك ساوى البعض الكل في الدخول تحت الاسم فيتأدى به حكم الكل الا بدليل يرجح حقيقة الكل على الادنى كذا في شرح التقويم قوله (فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع) لما ذكر من الدليل الا ان بينهما فرقا وهو ان اسم الجمع انما يقع على الثلاثة اذا تعذر العمل بالكل وعند عدم التعذر يقع على الكل فاما اسم الجنس فيقع على الواحد وان لم يتعذر العمل بالكل وانما ينصرف الى الكل بدليل لان اسم الجنس اسم فرد والواحد فرد حقيقة وحكما والكل فرد حكما فكان الاول اولى بالاعتبار واسم الجمع موضوع لمعنى الجمعية والكل في هذا المعنى اكمل من الثلاثة فكان اولى وقد بينا لام التعريف في باب موجب

الامر فى معنى العموم والتكرار وسنبينه بعد ايضا ان شاء الله تعالى قوله (ماهو فرد وضع للجمع) اى لفظه فرد من حيث انه يثنى ويجمع فيقال رهط ورهطان وارهط وارهاط وقوم وقومان واقوام ولكنه وضع للجمع مثل الاول * والرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا فى الصحاح * والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم القوّام على النساء قال زهير (شعر) وما ادرى ولست اخال ادرى * اقوم آل حصن ام نساء * وهو فى الاصل جمع قائم كصائم وصوم وزائر وزور * او هو تسمية بالمصدر كذا فى المطلع وغيره فبالنظر الى الاصل كان من القسم الاول وبالنظر الى الاستعمال وجمعه على اقوام كان من هذا القبيل * وجمع الشيخ بين جمع القلة وهو الرهط وبين جمع الكثرة وهو القوم كما جمع فى القسم الاول قوله (مثل الطائفة والجماعة) انما اوردهما بعد ما ذكر نظائر هذا القسم دفعا لوهم من توهم انهما عامان صيغة ومعنى اذ التاء علامة الجمع كالواو فى مسلمون فبين انهما من هذا القسم لا من الاول لان كل واحد منهما يثنى ويجمع يقال طائفة وطائفتان وطوائف وجماعة وجماعتان وجماعات * كان اسما للثلاثة فصاعدا مثل العام صيغة ومعنى قوله (الا الطائفة) اتفقوا ان الطائفة هى النفر اليسير * ثم قال الحسن هى اسم للعشرة * وقال الزهرى للثلاثة * وقال عطاء للاثنين * وقال ابن عباس ومحمد بن كعب هى اسم للواحد وهو قول اكثر اهل العلم لانه لبعض الشئ يقال طائفة من الليل وطائفة من المال وطائفة من الناس واقل الابعاض فى الاناسى واحد * ولانها نعت من طاف يطوف واقل من يطوف واحد الا انها صارت للجنس بعلامة الجماعة وهى التاء فانها علامة التأنيث وانما تدخل فى الاسم للتأنيث او لشبه التأنيث والمراد بشبه التأنيث ان يكون فرعا لغيره ولم تدخل التاء فى الطائفة للتأنيث بلا شبهة فيكون داخلة لشبه التأنيث وهو معنى الجمعية اذ الجمع فرع على الواحد كما دخلت فى نحو عصبة وزمرة واذا صارت جنسا بعلامة الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس الداخل عليه لام التعريف فيتناول الواحد فصاعدا * او يقال ولما كانت نعت فرد فى اصلها وانضمت اليها علامة الجماعة راعى فيها المعنيان كما راعى فى صيغة الجمع اذا اتصل بها دليل الفردية كما قلنا فى قوله لا اتزوج النساء * وذكر فى الكشاف الطائفة الفرقة التى يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهى صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشئ وعن ابن عباس فى تفسيرها اربعة الى اربعين رجلا * وفى الصحاح الطائفة من الشئ قطعة منه وقوله تعالى * وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين * قال ابن عباس الواحد فما فوقه قوله (ومن ذلك) اى ومن العام بمعناه دون صيغته كلمة من * وهى مختصة باولى العقول وتستعمل فى الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمونث حتى او قال ومن دخل من مماليكى الدار فهو حر يتناول العبيد والاماء * ولفظها مذكر موحد ويحمل على اللفظ كثيرا وقد يحمل على المعنى ايضا وهى تستعمل فى الاستفهام والشرط والخبر * وتعم فى الاولين لا محالة تقول فى الاستفهام من فى هذه الدار او فى

منها ماهو فرد وضع للجمع مثل الرهط والقوم ونحو ذلك مثل الطائفة والجماعة فصيغة رهط وقوم مثل زيد وعمرو ومعناهما الجمع ولما كان فردا بصيغته جمعا بمعناه كان اسما للثلاثة فصاعدا الا الطائفة فانها اسم للواحد فصاعدا كذلك قال ابن عباس رضى الله عنه فى قول الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة انه يقع على الواحد فصاعدا لانه نعت فرد صار جنسا بعلامة الجماعة ومن ذلك كلمة من وهى يحتمل الخصوص والعموم

قال الله تعالى ومنهم
من يستمعون اليك
ومنهم من ينظر اليك
واصلها العموم قال
رسول الله صلى الله
عليه وسلم من دخل
دار ابي سفيان فهو
آمن وقال اصحابنا
رحمهم الله فيمن قال
لعبده من شاء من
عبيدى العتق فهو
حر فشاؤا جميعا
عتقوا فاما اذا قال من
شئت من عبيدى
عتقه فاعتقه فقال
ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله للأمور
ان يعتقهم جميعا لان
كلمة من عامة وكلمة من
لتميز عبيده من غيرهم
مثل قوله تعالى
فاجتنبوا الرجس
من الاوثان وقال
ابو حنيفة رضى الله
عنه يعتقهم الا واحدا
منهم لان المولى جمع
بين كلمة العموم
والتبعيض فصار
الامر متناولا بعضا
عاما واذا قصر عن
الكل بواحد كان
عملا بهما وهذا حقيقة
التبعيض وكذلك قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر

هذه القرية فقال زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى ان يؤتى على اخرهم ويقول فى الشرط من زارنى فله درهم فكل من زاره استحق العطاء * واما فى الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة قال الله تعالى ومن الشياطين من يغوصون له وتقول زارنى من اشتقت اليه وزرت من اكرمنى وتريد واحدا بعينه وهو معنى قوله وهى تحتمل العموم اى فى الشرط والاستفهام وبعض محال الخبر * والخصوص اى فى بعض مواضع الخبر لكنها فى الشرط والاستفهام تعم عموم الانفراد وفى الخبر تعم عموم الاشتمال حتى لو قال من زارنى فاعطه درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال اعط من فى هذه الدار درهما استحق الكل درهما وانما تعم عموم الانفراد فى الشرط لان الحكم فى الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس لان بالناس حاجة الى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا ان فعل فلان فله كذا وان فعل فلان فله كذا حتى احصوا الكل لطال الكلام ولوقعوا فى الحرج وربما لا يمكنهم ذلك فاقيم كلمة من مقام ذلك فيتناول كل واحد منهم بانفراده * وكذلك فى الاستفهام اذا قيل ازيد فى الدار ام عمرو ام محمد ام احد يطول الامر فاقيم كلمة من مقام ذلك فتم عموم الانفراد قوله (قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك) نظير العموم وقوله عز اسمه * ومنهم من ينظر اليك * نظير الخصوص وهو بظاهره يصلح نظيرا للخصوص لافراد صلته وهى ينظر الا ان اهل التفسير قالوا المراد منه العموم ايضا كما فى الاول لكن افرد صلته فى الثانى وجمع فى الاول نظرا الى اللفظ والمعنى كما فى قوله تعالى * بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون * وقالوا معناهما ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكن لا يعون ولا يقبلون ومنهم ناس ينظرون اليك ويعاينون ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون قوله (واصلها العموم) اى تستعمل فى العموم اكثر مما يستعمل فى الخصوص لان موضوعها الاصلى العموم قوله (من شئت من عبيدى) اذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه قال ابو حنيفة رحمه الله له ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد واحد عتقوا الا الاخر وان اعتقهم جملة عتقوا الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله له ان يعتقهم جميعا * وجه قولهما ان كلمة من عامة للذى يعقل وحرف من كما يكون للتبعيض يكون للجملة قال الله تعالى * يغفر لكم من ذنوبكم ما اتخذ الله من ولد * ويكون لتميز الجنس اى للبيان يقال سيف من حديد وخاتم من فضة وقال تعالى * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * وههنا المراد بحرف من تميز عبيده من غيرهم لانه لو قال من شئت ولم يقل من عبيدى كان كلاما مختلا فقال من عبيدى ليميز مماليكه عن مماليك غيره فى ايجاب العتق فيتناولهم جميعا كما فى قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر وصار كما اذا خالع امرأته على ما فى يدها من الدراهم كان الخلع واقعا على جميع ما فى يدها من الدراهم ولم يعمل من فى التبعيض لما عملت فى التميز بين الدراهم والدنانير * وقد يكون المشية مضافة الى خاص والمراد التعميم قال تعالى * فأذن لمن شئت منهم * ترجى من تشاء منهن * والمراد الجميع والرجل تقول لغيره خذ من مالى

(ماشئت)

ماشئت * كل من طعامى ماشئت ويوجب اباحة الكل فهذا كذلك * وجه قول ابى حنيفة رحمه الله ان المتكلم جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما اذا الكلام محمول على حقيقته ماامكن لكن العموم هو الاصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم الابقدر مايقع به العمل بالتبعيض وذلك ان تنقص عن الكل واحد ليصير عاما بتناوله الا كثر ويثبت العمل بالتبعيض لان التسعة من العشرة بعضها وقد ادخلت كلمة التبعيض فى العبيد دون غيره فوجب ان تعمل فى التبعيض فيه لافى غيره * فصار حقيقة ذلك ماقاله ابو حنيفة رحمه الله وهو معنى قول الشيخ وهذا حقيقة التبعيض * وانما حملت على التمييز والبيان فى قوله من شاء من عبيدى لانه لما اكد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحملت على التمييز وههنا اضيفت الى خاص وهو المخاطب فلايدل على تأكد العموم فلايترك التبعيض * وكذلك فى قوله تعالى * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * قدقام دليل العموم وهو ان الرجس واجب الاجتناب عقلا فلايمكن الحمل على التبعيض * وقد اقترن بقوله تعالى * فأذن لمن شئت منهم * وقوله عز اسمه * ترجى من تشاء منهن * دليل العموم ايضا وهو قوله تعالى واستغفر لهم الله * وقوله جل ذكره * ذلك ادنى ان تقر اعينهن * وكذلك ترك التبعيض فى قوله خذ من مالى ماشئت وكل من طعامى ماشئت بدلالة الحال لان من جاد بطعامه اوماله لم يظن به ان يضن باللقمة او الدرهم وليس كذلك العتاق لانه قديسمح ببعضه ويضن ببعضه فلذلك وجب القول بالامرين كذا فى جامعى شمس الائمة والمصنف قوله (يتناول البعض) اى كلمة من فى هذه المسئلة يتناول البعض ايضا لدخول حرف التبعيض فى العبيد كما فى المتنازع الا ان البعض الداخل تحت الشرط نكرة لانه لايعلم مادخلت تحت الشرط وقدوصفت بصفة عامة وهى المشية لان فى الصلة معنى الصفة لانها مع الموصول فى حكم اسم موصوف الاترى ان معنى قوله عليه السلام * من دخل دار ابى سفيان فهو آمن * الشخص الداخل دار ابى سفيان آمن فتعم ضرورة عموم الصفة * وسقط بها اى بسبب هذه الصفة الخصوص اى التبعيض فاما البعض فى المتنازع فلم يوصف بصفة عامة اذا المشية فيه اسندت الى المخاطب فبقى معنى الخصوص معتبرا فيه مع صفة العموم فيتناول بعضا عاما * ونظيره لوقيل من سرق من الناس فاقطعه يفهم وجوب القطع للسراق كلهم ولوقيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع * ولايقال ان المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو مضروب كما يقال زيد ضارب وشئ معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اى بالمشيئة كما ان الاولى صارت موصوفة بالفاعلية فلتعم بعموم هذه الصفة ايضا * لانا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذى نسميه وصفا انما تقوم بالفاعل لابالمفعول اذا الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لابالمضروب والمعلوم وانما المفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار التأثر فلايؤثر ذلك فى العموم * قال شمس الاسلام الاوز جندى فى جواب هذا

يتناول البعض الا انه موصوف بصفة عامة فسقط بها الخصوص

وهذه الكلمة يحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمة فى ذوات من يعقل مثاله ما قال فى السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل واحد فله النفل وان دخل اثنان معا فصاعدا بطل النفل لان الاول اسم للفرد السابق فلما قرنه بهذه الكلمة دل ذلك على الخصوص فتعين به احتمال الخصوص وسقط العموم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد وقسم آخر وهى كلمة كل وهى للاحاطة على سبيل الافراد قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره وهذا معنى ثبت بهذه الكلمة لغة فيما اضيفت اليه كانها صلة حتى لم تستعمل مفردة

السؤال ان الوصف للتعريف والتعريف انما يحصل بالمذكور ومعنى المفعولية ليست بمذكور ولو صار مذكورا انما يصير مذكورا بطريق الاقتضاء فلا يحصل به التعميم * على انا لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق فى قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال قوله (وهذه الكلمة) لما بين عموم هذه الكلمة شرع فى بيان احتمال خصوصها فقال وهذه الكلمة اى كلمة من يحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمة فى ذوات من يعقل فيقع لابهامها على الفرد والجمع كما ان النكرة تصلح لابهامها ان تقع على كل شخص على سبيل البدل * ومعنى الابهام فيها انها تذكر مرة للعموم واخرى للخصوص وليست للعموم فى كل الاحوال كرجال ونساء ولا للخصوص فى كل الاحوال كزيد وعمرو فصارت مبهمة كذا ذكر فى الشروح وهو ضعيف * بل معنى الابهام فيها وفى امثالها انها تقع على كل نفس وشئ لا على معين وانها لا تفهم بذواتها وانما تفهم بصلاتها الداخلة عليها فيصير مع صلتها ككلمة واحدة * وهى وضعت لذوات من يعقل لا غير عليه اجماع اهل اللغة حتى لو قيل من فى الدار فجوابه زيد او بكر او خالد ولو قيل فرس او شاة كان مخطئا فى الجواب * مثاله احتمال هذه الكلمة الخصوص * الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره من جنسه وهو صريح فى هذا المعنى وكلمة من يحتمل الخصوص كما بينا وان كان اصلها العموم فلما جمعهما فى كلامه حمل المحتمل على الصريح فسقط العموم عن هذه الكلمة لتعذر العمل به فلهذا لا يستحق النفل الا الواحد دخل سابقا على الجماعة فاذا دخله اثنان سقط النفل لفوات الوحدة وكذا اذا دخل بعده واحد لفوات السبق قوله (وقسم آخر) اى من اقسام العام بمعناه دون صيغته كلمة كل * وكانها مأخوذة من الاكليل الذى هو محيط بجوانب الرأس فلذلك يوجب الاحاطة ولكن على سبيل الافراد كانه ليس معه غيره فاذا قال لرجلين لكما على الف درهم يجب عليه الالف لهما ولو قال لكل واحد منكما على الف درهم يلزم عليه لكل واحد منهما الف * وهى من الاسماء اللازمة الاضافة ولهذا لا يدخل الا على الاسماء اذ الاضافة من خصائص الاسم فان اضيفت الى معرفة توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد فيصح قول الرجل كل التفاح حامض اى جميع اجزآئه كذلك ولا يصح كل تفاح حامض لحلاوة بعض منه * واذا ضمنت معنى الشرط يؤتى بفعل بعد الاسم المضاف اليه كل صفة له ليصلح للشرطية اذ الاسم لا يصلح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون مترددا وذلك فى الافعال دون الاسماء قوله (وهذا معنى) اى الاحاطة على سبيل الافراد معنى ثبت بكلمة كل فيما اضيفت هذه الكلمة اليه * يعنى اثر عمومه يظهر فى المضاف اليه فان اضيفت الى معرفة يوجب العموم فيها باحاطة اجزائها لا فى غيرها وان اضيفت الى نكرة توجب العموم فيها باحاطة افرادها لا فى غيرها فلو قال كل عبد دخل الدار فهو حر يثبت العموم فى العبيد دون الاماء ولو قال لعبده اعط كل رجل من هؤلاء درهما يوجب العموم فيهم دون غيرهم وكذا لو قال كل امرأة اتزوجها فهى طالق يوجب العموم فى المرأة لا فى التزوج حتى لو تزوج امرأة مرتين لا تطلق فى المرة الثانية *

﴿ تم لما ﴾

وهي تحتمل الخصوص ايضا وهي مثل كلمة من الا انها عند العموم تخالفها في ايجاب الافراد فاذا دخلت على النكرة اوجبت العموم مثل قول الرجل ﴿ ٩ ﴾ كل امرأة اتزوجها فهي طالق ولا تصحب الافعال الا بصلة فاذا وصلت اوجبت عموم الافعال مثل قول الله سبحانه وتعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها * وعلى هذا مسائل اصحابنا وبيان ماقلنا من الفرق بين كلمة كل ومن فيما قاله محمد في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل جماعة بطل النفل ولو قال كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل كاملا على حياله لما قلنا انه يوجب الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد منهم على حياله وهو اول في حق من تخلف من الناس وفي كلمة من وجب اعتبار جماعتهم وذلك ينافي الاولية ولو دخل العشرة فرادى في مسئلة كل كان النفل للاول لانه هو الاول من كل وجه وهي تحتمل (كشف) الخصوص فسقط (٢) عنها الاحاطة وصارت (ثاني) للخصوص وقسم اخر كلمة الجميع

ثم ثبت العموم بهذا اللفظ في المضاف اليه ولم يظهر اثر العموم في ذاته كما في قولك رجال ونساء وقوم ورهط كان مشابها للحرف من حيث ان كل واحد دل على معنى في غيره ولذلك لم تنفك هذه الكلمة عن الاضافة كما ان الحرف لا ينفك عن اسم او فعل يصحبه فهذا معنى قوله كانها صلة اي حرف حيث لم يستعمل مفردة اي بدون المضاف اليه او بدل فلا يقال كل جاؤا وانما يقال كل القوم جاؤا او كل جاؤا قوله (وهي تحتمل الخصوص) مثل كلمة من حتى لو قيل كل من دخل منكم هذا الحصن او لا فله كذا فدخله جماعة على الولاء كان النفل للاول لا لغيره كما سيأتي بيانه * ولا تصحب الافعال اي لا تدخل عليها الا بصلة لانها لازمة الاضافة وهي من خصائص الاسماء فلا تدخل على الافعال * فاذا وصلت اي دخلتها الصلة وهي كلمة ما * اوجبت عموم الافعال لانها توجب عموم مادخلت عليه * وكلمة ماهذه للجزاء ضمت الى كل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في عين المعاني وغيره * ورأيت في كتاب بيان حقائق حروف المعاني ان ما مع الفعل الذي بعده بمنزلة الاسم الذي يقع بعد كل وكل مضاف الى ذلك الاسم في التقدير فاذا قلت كلما تأتني اكرمك معناه كل اتيان يحصل منك لي اكرمك والمصدر في مثل هذا الموقع يراد به وقت وقوع الفعل تقول اقوم ههنا مادام زيد جالسا اي دوام زيد جالسا وتريد بالدوام وقت الدوام * فاذا ثبت هذا قلنا اذا قال لامرأته كلما دخلت الدار فانت طالق معناه كل وقت تدخلين فيها فكل مضاف الى وقت الدخول والوقت ظرف فكان كل ظرفا ايضا لان حكمه حكم ما اضيف اليه ابدا والعامل فيه الفعل الذي هو الجزاء وهو اكرمك في المثال المذكور وما هو في معنى الفعل مثل فانت طالق في المثال الآخر قوله (وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) قال العلامة امام الائمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوحة جنانه التبديل تغيير الصفة كما يقال بدلت القميص قباء وقال تعالى * تبدل الارض غير الارض * اي تسوى غيطانها باكامها فلا يلزم تعذيب غير الجرم والنضيج اذا اعيد نيا لا يكون غيره فكانت الغيرية المذكورة في الآية راجعة الى الصفة لا الى الذات * وعلى هذا مسائل اصحابنا اي على ان كلمة كل توجب العموم في النكرات وكلما توجبه في الافعال بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق فهي تعم الاعيان دون الافعال فاذا تزوج امرأة مرتين لا يحنث في المرة الثانية * ولو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرتين يحنث في كل مرة * وكذا الحكم في قوله كل عبد اشتريه فهو حر وكلما اشتريت عبدا فعلى كذا فاشترى عبدا وباعه ثم اشتراه يحنث في المرة الثانية في اليمين الثانية * وفي جنس هذه المسائل كثرة قوله (وبيان ماقلنا من الفرق الى آخره) ذكر في شرح السير الكبير لشمس الائمة ولو قال كل من يدخل منكم هذا الحصن اولا فله رأس فدخل خمسة معا فلكل واحد منهم رأس لان كلمة كل تجمع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد فعند ذكره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تناوله خاصة وكانه ليس معه غيره فيكون لكل واحد منهم رأس * ولو دخلوا

متواترين كان للاول النفل خاصة لان كل الداخل اولا هو فان من دخل بعده ليس باول حين سبقه غيره بالدخول وفى الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل * وهذا بخلاف قوله من دخل منكم اولا فله كذا فان هناك اذا دخل الخمسة معا لم يكن لهم شئ لان كلمة من توجب عموم الجنس ولا توجب افراد كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول فاما كلمة كل فتوجب تناول كل واحد على الانفراد كانه ليس معه غيره ثم كلمة كل قد توجب العموم ايضا ولكن لو حملناها على معنى العموم لم تبق لها فائدة لان ذلك ثابت بقوله من دخل ولا بد من ان تكون لها زيادة فائدة وليس ذلك الا ما قلنا وهو انها توجب الاحاطة فى كل داخل لم يسبقه غيره على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد * والحيال الحذاء يقال قعد حياله وبحياله اى بازائه واصله الواو فمعنى قوله وجب لكل رجل النفل كاملا على حياله وجب النفل لكل واحد بمقابلته وقوله فاعتبر واحد منهم على حياله اى بانفراده لان من قعد بازاء اخر متفرد فى نفسه غير تابع له فاستعير للانفراد قوله (وهى عامة مثل) كلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة كهى الا انها توجب الاحاطة على وجه الاجتماع وتلك توجبها على وجه الانفراد * فصارت بهذا المعنى وهو انها توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع مخالفة للقسمين الاولين يعنى كلمة من وكلمة كل وذلك لان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا وكلمة الجميع تخالفهما لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا * ولذلك اى ولكونها موجبة للاحاطة مثل كلمة كل صارت مؤكدة لكلمة كل فيقال جاءنى القوم كلهم اجمعون * وبيان ذلك اى انها توجب الاجتماع ما اذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولا فله رأس فدخله عشرة معا فالنفل الواحد بينهم بالسوية لان ما الحق بكلمة من ههنا يدل على الاجتماع دون الافراد فيصير باعتباره جميع الداخلين كشخص واحد فى انهم اول فلهم رأس واحد وكلمة كل تقتضى الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل باعتبارها كان كل واحد من الداخلين تناوله الايجاب خاصة كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله فى شرح السير الكبير قوله (لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل) من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة والعموم فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فى قتال العدو وبدليل قوله اولا فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد الداخل اولا اولى لان الجرأة والجلادة فيه اقوى * الا ترى انه لو قال لرجل بعينه لست اطمع فى ان تدخل اولا ولكن ان دخلت ثانيا فلك كذا فدخل اولا يستحق النفل استحسانا لانا نتيقن انه صنع ما طلب الامام منه وزيادة فى اظهار القوة والجلادة فان بما تقدم من قول الامام لست اطمع فى ان تدخل اولا يتبين انه لم يكن مراده ان شرط عليه الدخول ثانيا وانما مراده التحريض على اظهار الجد فى القتال وقد اتى به على اقوى الوجوه فكذلك

وهى عامة مثل كل الا انها توجب الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة للقسمين الاول ولذلك صارت مؤكدة لكلمة كل وبيان ذلك فى قول محمد فى السير الكبير جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة منهم ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا بالشركة ويصير النفل واجبا لاول جماعة يدخل فان دخلوا افرادى كان للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل وقسم آخر

ههنا (فان قيل) فهلا جعلت كلمة من بمعنى كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نفل كما فى كلمة كل * او بمعنى كلمة الجميع فيكون للكل نفل واحد كما فى كلمة الجميع (قلنا) لانه لا يمكن وذلك لان كلمة من لا تدل على الاحاطة ولا على الاجتماع والانفراد قصدا وانما ثبت العموم فيها ضرورة ابهامها كعموم النكرة فى موضع النفى واذا كان كذلك لا يكون له اشتراك مع كل واحد منهما فى المعنى الخاص الموضوع لكل واحد منهما وهو الاحاطة بصفة الانفراد والاحاطة بصفة الاجتماع فلا يجوز الاستعارة (فان قيل) فى هذه الاستعارة جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جمع استحقوا نفلا واحدا عملا بحقيقته ولو دخل واحد يستحقه ايضا عملا بمجازه (قلنا) ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط هو الدخول اولا لا يوجد الا فى واحد او اكثر من واحد فان وجد فى اكثر من واحد يعمل بحقيقته وان وجد فى واحد يعمل بمجازه ويتبين انه هو المراد من الاصل وانما يلزم الجمع بينهما ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة او لا واستحقوا النفل ودخل واحد او لا ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل * ولقائل ان يقول عدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وفى الارادة الجمع متصور بل متحقق فلا يجوز فان كلمة من يتناول كلمة ما عامة وهى تستعمل فى ذوات ما لا يعقل وفى صفات من يعقل فاذا قيل ما فى الدار يستقيم فى الجواب فرس او شاة او ثوب ولا يستقيم فى الجواب رجل وامرأة كذا ذكر عامة الاصوليين * ورأيت فى نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقلاء لكنهم اختلفوا فى كلمة ما فمنهم من يقول انها زائدة على معنى من يصلح لما يعقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول انها تختص بما لا يعقل كاختصاص من بمن يعقل * وذكر صاحب المفتاح فيه ان ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام * او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل * قال ولكون ما للسؤال عن الجنس وللسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وبين موسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجسام اعتقاد كل جاهل لا نظير له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سأل بما عن الجنس سؤال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام هو ولما كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدى الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات فلما لم يتطابق السؤال والجواب عند فرعون الجاهل عجب من حوله من جماعة الجهلة فقال لهم الا تستمعون ثم استهزأ بموسى وجننه فقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون وحين لم يرهم موسى يفطنون لما نبههم عليه فى الكرتين من فساد مسألتهم الحمقاء واستماع جوابه الحكيم غليكم غلظ فى الثالثة فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعلمون قوله (وكذلك كلمة الذى) اى ومثل كلمة ما كلمة الذى فى العموم * فى مسائل اصحابنا * قال شمس الائمة رحمه الله بعد ذكر من وما ونظيرها تين الكلمتين كلمة الذى فانها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى

كلمة ما وهى عامة فى ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل تقول ما فى الدار جوابه شاة او فرس وتقول ما زيد وجوابه عاقل او عالم وقال اصحابنا فيمن قال لامته ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما فى البطن غلاما قال الله تعالى لله ما فى السموات وما فى الارض وكذلك كلمة الذى فى مسائل اصحابنا

وهذه في احتمال الخصوص مثل من كلمة وعلى هذا يخرج ﴿ ١٢ ﴾ قول الرجل لامرأته طلق نفسك من الثلاث ماشئت ان على قولهما تطلق نفسها ثلاثا وعند ابي حنيفة رحمه الله واحدة او ثنتين لما قلنا في الفصل الاول ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من وهذه كلمات موضوعة غير معلولة وقسم آخر النكرة اذا اتصل بها دليل العموم لان النكرة تحتمل ذلك اذا اتصل بها دليله مثل ما قلنا في كلمة كل ودلائل عمومها ضروب وبيان ذلك ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخص لان النفي دليل العموم وذلك ضروري لالمعنى في صيغة الاسم وذلك انك اذا قلت ما جاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفي الجملة ليصح عدمه بخلاف الاثبات لان مجيء رجل واحد لايوجب مجيء غيره ضرورة فهذا ضرب من دلائل العموم

العموم على نحو ما في الكلمتين حتى اذا قال ان كان الذي في بطنك غلاما كان بمنزلة قوله ان كان ما في بطنك غلاما وكذا حكم الالف واللام بمعنى الذي حتى لو قال لعبيده الضارب منكم زيدا حر او قال لنسوته الضاربة منكن زيدا طالق فالذي ضرب منهم يعتق وكذا التي ضربت تطلق لان الالف واللام بمعنى الذي والتي معروف في كلام العرب كذا في كتاب بيان حقائق حروف المعاني قوله (وهذه) اى كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة من لانها وضعت مبهمة كهي فلابهامها تقع على الواحد وعلى اكثر منه * وعلى هذا اى وعلى احتمال الخصوص عند ابي حنيفة وعلى احتمال العموم عندهما تخرّج المسئلة المذكورة * فعلى قولهما تجرى هذه الكلمة على عمومها وتجعل كلمة من لتميز هذا العدد من الاعداد اى اوقعي من هذا العدد ماشئت لا من الاعداد التي فوقه ويصح هذا التميز وان كان ما فوقه من الاعداد في الطلاق غير مشروع لانه تصرف في اللفظ فلا يعتمد على وجوده شرعا كما في قوله انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين يقع واحدة ويصح الاستثناء نظرا الى اللفظ كذا هنا * وعلى قول ابي حنيفة رحمه الله يجعل حرف من للتبعيض كما في قوله اعتق من عبيدى من شئت وكلمة ما يحتمل الخصوص وقد عارضها حرف التبعيض فتحمل على الخصوص وهو التبعيض ثم يعمل بالعموم فيه بقدر الامكان ليحصل العمل بحقيقة الكلمتين كما في تلك المسئلة قوله (ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من) يعنى ما بينا من معنى الكلمتين بيان الحقيقة فاما كلمة ما فقد تستعمل بمعنى كلمة من مجازا كقولهم سبحان ما سبح الرعد بحمده وسبحان ما سخركن لنا * وقوله تعالى والسماء وما بناها * اى ومن بناها في قول بعض المفسرين * وعند بعضهم اوثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكأنه قيل والقادر العظيم الذي بناها * وقد استعملت كلمة من بمعنى ما ايضا كما في قوله تعالى * فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على اربع * وقوله عز اسمه * افمن يخلق كمن لايخلق * الا ان الشيخ خص لانه في بيان كلمة ما ولان الاول اكثر * وقد قيل اختير لفظ من في هذه المواضع لانه تعالى لما قال * خلق كل دابة * دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء على غيرهم وكذا الخلق فعل من يعقل فناسب كلمة من او معناه من يخلق ليس كمن لايخلق من اولى العلم فكيف بما لاعلم له * او الكلام مبنى على زعم الكفار فلذلك قيل من في هذه المواضع دون ما قوله (وهذه كلمات موضوعة غير معلولة) العام معنى لا صيغة قسمان قسم ثبت عمومه بالوضع وقسم ثبت عمومه بعارض يلحق به فقوله وهذه كلمات موضوعة اشارة الى ان الالفاظ المذكورة كقوم ورهط ومن وما وكل وجميع من القسم الاول دون الثاني * ثم شرع في بيان القسم الثاني فقال وقسم آخر اى من العام معنى لا صيغة النكرة اذا اتصل بها دليل العموم لانها تحتمل العموم كما قلنا في كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة اوجبت عمومها وان كانت النكرة في ذاتها خاصة اذ هي اسم وضع لفرد من افراد الجملة وبيان ذلك اى بيان عمومها عند اتصال دليل العموم بها انها في النفي تعم سوآء دخل حرف النفي على نفسها كقولك

لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رأيت رجلا وفي الوجهين يثبت العموم فيها ضرورة واقتضاء لا لمعنى في نفس الصيغة اذ هي لا يتناول في النفي والاثبات الا واحدا* وذلك لانه لما نفى رؤية رجل منكر فقد نفى رؤية جميع الرجال لانه نفى رؤية هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الافراد فكان من ضرورته انتفاء رؤية جميع الافراد لئلا يلزم الجمع بين النقيضين اذ لو كان رأى رجلا واحدا لا ينتفي رؤية تلك الحقيقة* ولهذا لو قال لعبده لا تضرب اليوم احدا من الناس عد مخالفا عند العقلا اجمع بضرب واحد وكذا لو قال ما اكلت اليوم شيئا فمن اراد تكذيبه قال بل اكلت شيئا ولو لم يفد الاول العموم لما صح هذا التكذيب لان الايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي* ويؤيد ما ذكرنا ان اليهود لما قالت ما انزل الله على بشر من شيء رد الله تعالى قولهم بقوله عز اسمه* قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى * ولم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا رداله * ولان النصوص والاجماع تدل على كلمة ان لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك ان لو كان نفي النكرة موجبا للعموم (فان قيل) قد يصح الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع مثل ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجالا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح كما لو قيل ما رأيت رجلا بل رأيت رجالا (قلنا) نحن لا نسلم صحة ذلك * ولئن سلمنا فنقول بقرينة الاضراب يفهم المراد نفي صفة الوحدة لا نفي نفس الحقيقة كما لو قال ما رأيت رجلا كوفيا يدل على انتفاء رؤية هذه الحقيقة الموصوفة لا مطلق الحقيقة كذا هذا * وذكر بعضهم ان النكرة تعم في موضع الشرط كما تعم في موضع النفي يقال من يأتني بمال اجازه لا يختص هذا بمال دون مال وذلك لانها انما عمت في النفي لانها ليست مختصة بمعين في قولك رأيت رجلا والنفي لا اختصاص له لانه نقيض الاثبات فاذا انضم النفي الى التنكير اقتضى اجتماعهما العموم فكذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم فالنكرة الواقعة في موضعه تعم ايضا ولما كانت المعرفة خلاف النكرة كان الفرق في عمومها للاجزاء وعدمه في حالتي الاثبات والنفي على عكس ما ذكرنا في النكرة فانه اذا قال والله لا اشترى هذا العبد اليوم فاشتراء الاجزاء منه لا يحنث ولو قال والله لاشترين هذا العبد اليوم فاشتراء الاجزاء منه يحنث * ثم قيل النكرة في الاثبات انما تخص اذا كانت اسما غير مصدر فان كانت مصدرا فهي يحتمل العموم فانه تعالى قال* لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا* وصف الثبور بالكثرة وكذا لو قال انت طالق طلاقا ونوى الثلاث يصح فعلم ان المصدر المنكر يحتمل العموم في الاثبات الا ترى انه لو قال رأيت رجلا كثيرا لا يصح لانه اسم قوله (وضرب آخر) اى من دلائل العموم لام التعريف * اعلم ان اهل الاصول قد اختلفوا في اسم الجنس اذا دخلته لام التعريف لا للعهد فقال بعضهم ان ذلك ينبئ عن ان هذا الجنس مراد ولا يدل على الاستغراق بل هو يحتاج الى دليل واليه ذهب بعض مشايخنا المتأخرين وهو قول ابي علي الفسوي من ائمة اللغة * قال القاضي الامام ابو زيد اللام اذا دخلت على الفرد والجمع يصير للجنس الا ان اسم الجنس يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة ايضا

وضرب آخر اذا دخل لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بعينه لمعنى العهد

لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى وهو الواحد وهو مذهب المصنف ايضا قالوا هذا اللفظ يتناول بحقيقة الادنى كما يتناول الكل وكل فرد يصلح ان يكون كلا كما بينا فلما ساوى البعض الكل فى الدخول ترجح البعض بالتيقن وانصرف مطلق اللفظ اليه واحتمل الكل بدليله * واستدلوا على ذلك بقوله والله لا اشرب الماء ولا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد فان هذه الايمان تقع على الادنى ولا تنصرف الى الكل الا بالنية * قالوا ولا يقال ذلك باعتبار تعذر صرفها الى الكل لانه اذا قال لامرأته انت الطلاق تطلق واحدة وقد امكن صرفه الى الكل ولم ينصرف اليه بدون النية ايضا فعلم ان موجبه تناول الادنى على احتمال الاعلى * وذهب جمهور الاصوليين وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة الى ان موجبه العموم والاستغراق لان العلماء اجمعوا على اجراء قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * وقوله عز اسمه * الزانية والزانى * على العموم واستدلوا باستغراقهما من غير نكير * وكذلك استدلوا بالجموع المعرفة باللام وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم استدلالا شايعا ولم ينكر عليهم احد * وكذا اريد من قوله تعالى * والنخل باسقات * والخيل والبغال والحمير * هو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا * يا ايها الناس * والعصر ان الانسان لفى خسر * كل الجنس لا فرد مخصوص * ونص الزجاج ان الانسان فى قوله تعالى * ان الانسان لفى خسر * بمنزلة قوله الناس * وكذا يقال الفرس اعدى من الحمار والاسد اقوى من الذئب ويراد به كل الجنس لا الفرد * وقد انعقد عليه اجماع اهل اللغة ايضا فان بعضهم سماها لام التجنيس وبعضهم سماها لام الاستغراق حتى قال اهل السنة باجمعهم ان اللام فى قوله تعالى * الحمد لله * لاستغراق الجنس فقالوا معناه جميع المحامد لله تعالى فكان القول بانه يقع على الادنى ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل مخالفا للاجماع * ولان هذه اللام للتعريف لغة والتعريف يحصل بتمييز المسمى عن اغياره وهو تارة يكون بتمييز الشخص عن سائر الاشخاص المشاركة له فى الدخول تحت النوع ولم يحصل هذا التعريف الا بعد سبق عهد بهذا الشخص ذكرا او مشاهدة * وتارة يكون بتمييز النوع عن سائر الانواع المساوية له فى دخوله تحت الجنس كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوفا فان اسم الاسد واقع على كل نوعه لا على شخص من اشخاصه لانعدام سبق العهد وهذا النوع من التعريف ابلغ من التعريف للشخص لبقاء الاشتراك لكل فرد من افراد النوع فى التسمية فى تعريف الشخص وانقطاع ذلك فى النوع واختصاصه بالاسم من بين سائر الانواع * ولهذا قال اهل الاصول باجمعهم او المبرزون منهم ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس والمعهود الى الجنس اولى وهو اختيار ابن السراج من ائمة النحو لان جعل حرف التعريف علامة لما كمل تعريفه اولى من جعله علامة لما ضعف فى بابه ووهى فى نفسه * نوضح ما ذكرنا انه لما وجب صرف اللام الى الجنس ليحصل التعريف ولن يحصل التعريف الا بالاستغراق وجب الصرف اليه لان ما دونه لا يتعرف به فانه اذا قيل جاءنى رجل حصل العلم للسامع بكونه آدميا ذكرا جاوز حد الصغر وكذا اذا قيل جاءنى

وذلك مثل قول الله تعالى والعصر ان الانسان لفى خسر اى هذا الجنس وكذلك قول الله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزانى

رجال عرف جنسهم ونوعهم واجتماعهم في المجئ وبقيت الذوات مجهولة فاذا دخلت فيه اللام لا يحصل تعريف الذات الا وان يصرف الى كل الجنس حتى يعلم ان كل واحد من الجنس مراد بهذا اللفظ فاما متى صرف الى مطلق الجنس فلم تصر الذوات معلومة وما وراءها معلوم بدون اللام فكان الحمل عليه الغاء لفائدة اللام وصار وجودها كعدمها وذلك ابطال وضع اللغة فثبت بما ذكرنا ان العهد اذا انعدم لابد من الصرف الى الجميع ليحصل التعريف * وقولهم الواحد كل الجنس مسلم ولكن عند عدم من يزاحمه فعند وجوده هو البعض حقيقة فمن المحال ان يكون كلا للجنس الذى هو بعض منه وان كان عند خروجه من ان يكون بعض جاز ان يكون كلا * فاما الجواب عن مسائل الايمان فنقول انما عدلنا عن الكل بدلالة الحال لان انسان انما يمنع نفسه باليمين عما يدعوه اليه نفسه ويمكنه الاقدام عليه وتزوج نساء العالم وشراء عبيد الدنيا وشرب مياهها جميعا غير ممكن فعرفنا ان البعض هو المراد فصرفنا اليمين الى الواحد للتيقن وصار كأنه قال لا اشرب قطرة من الماء ولا اتزوج واحدة من النساء والدليل عليه ماذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال ان كلمت بنى آدم فامرأته طالق ثلاثا فكلم رجلا واحدا حنث لان يمينه انما يقع على هذا ثم قال الاترى انه لا يقدر ان يكلم بنى آدم كلهم فاذا كان الامر على هذا فانما يقع يمينه على من كلم منهم فهذا تصريح من محمد انه انما يقع على الواحد لتعذر الحمل على الكل * وهذا هو الجواب في مسئلة الطلاق ايضا لان ايقاع جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك احد فلا يمكنه ايقاع جميع هذا الجنس فصار قائلا انت طالق بعضا من الطلاق اى بعضها من هذا الجنس من الفعل الممتاز عن الافعال الاخر وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فانصرف اليه كذا في طريقة الشيخ ابى المعين والميزان وغيرهما ﴿فان قيل﴾ لو كان الاسم الداخل عليه اللام للاستغراق لصح نعته باسم الجمع فيقال جاءنى الرجل الطوال كما يقال جاءنى الرجال الطوال ﴿قلنا﴾ يجوز ذلك ايضا فانه يقال اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض كذا ذكره صاحب القواطع الا ان الاحسن ان ينعت باللفظ الفرد مراعاة للصورة ومحافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف * واعلم ان اسم الجنس المعرف باللام ان كان عاما عند الشيخ كما هو مذهب الجمهور ينبغى ان يكون متناولا للكل عند الاطلاق محتملا لما دونه الى الادنى كما هو موجب سائر الفاظ العموم فانها يتناول الكل ويحمل على الادنى التعذر * وان لم يكن عاما كما هو مذهب البعض لا يصح منه عد لام التعريف من دلائل العموم * ولا يصح ان يقال يجوز ان يكون عاما ولكن موجب العام عنده تناوله للادنى على احتمال الاعلى لان ذلك مذهب ارباب الخصوص وليس هو منهم * ويجوز ان تكون دلالة العام عنده على مطلق الجمع لا على الاستغراق ودلالة اسم الجنس على مطلق الجنس ايضا لا على الاستغراق الا ان العام عند عدم المانع يتناول الكل لعدم المزاحم مع كونه اشد مناسبة للعموم والجنس يقع على الادنى لوجود حقيقة معنى الجنس فيه مع رعاية الفردية حقيقة وحكما كما قرع سمعك غير مرة * وفي الجملة

لم يتضح لي حقيقة معنى كلام الشيخ في هذه المسئلة ولا عرو اذ هو كان رحمه الله في اعلى طبقات اهل التحقيق* متغلغلا في مضايق مسالك التدقيق* فاين نحن من العثور على مقصوده ومرامه والوقوف على حقايق نكته واسرار كلامه* فلذلك اخترنا قول الجمهور والله اعلم قوله (قول علمائنا) اى مثال ماذكرنا ان النكرة تصير للجنس بدخول اللام قول علمائنا في قول الرجل المرأة التي اتزوج طالق وقد تزوج امرأة بعده انها تطلق* وفي الكلام حذف واختصار كما ترى* واحترز بقوله علمائنا عن قول الشافعي فان عنده لاتطلق على ماعرف* وبيانه ان اللام في قوله المرأة للجنس لا للعهد فيقع على الادنى وهى الواحدة ثم هى مجهولة منكرة اذ اللام ليست لتعريفها ولايصح اضافة الطلاق الى مجهولة الا انها قد تتعين وتتعرف بالوصف وقد وصف بالتزوج فيتعين بهذا الوصف فكان مايحصل به التعين الذى لابد لوقوع الطلاق منه في معنى الشرط لتوقف صيرورتها معلومة عليه وهو يصلح شرطا لما عرف في مسئلة اضافة الطلاق الى التزوج وهو وصف عام فيتعمم الحكم به وصار كما اذا قال كل امرأة اتزوجها فهى طالق* بخلاف ما اذا قال هذه المرأة التي اتزوج طالق فتزوجها حيث لاتطلق لانه عرفها بابلغ جهات التعريف فلا يحصل بالوصف تعريف فلم يكن في معنى الشرط بل يكون مجرد وصف فبقى ايقاعها الحال فبطل* ونظيره قوله العبد الذى اشتريه فهو حر فاشتراه يعتق ولو قال هذا العبد والمسئلة بحالها لايعتق* وكذا لو قال لنسائه المرأة التي تدخل منكن الدار طالق فدخلت واحدة منهن تطلق ولاتطلق قبل الدخول ولو قال هذه المرأة التي تدخل هذه الدار طالق طلقت للحال دخلت اولم تدخل* واصل ذلك اى اصل ماذكرنا ان النكرة بدخول اللام تصير للجنس* ومثاله اى مثال ان تذكر شيئا ثم تعاوده* اذا اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر به كذلك اى مقيدا بذلك الصك بان ادار صكا على الشهود واقربما فيه عند كل فريق منهم كان الثاني هو الاول فلا يلزمه الا الف بالاتفاق* واذا كان كل واحد منهما اى من الاقرارين نكرة اى غير مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين ثم اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين آخرين والمجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضا بالاتفاق* وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله كان الثاني غير الاول حتى يلزمه الفان* وجه قولهما ان العرف جار في تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود فيكون الثاني تكرارا للاول بدلالة العرف فلا يلزم المال بالشك وصار كما اذا اقر ثانيا بالف عند القاضي او اقر بالف واشهد واحدا ثم بالف واشهد آخرا وكرره في مجلس واحد بخلاف قوله انت طالق انت طالق لانه ايقاع فلا يتصور فيه تكرار* وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا كررت كانت الثانية غير الاولى فصار هذا بمنزلة مالو كتب لكل واحد صكا على حدة واشهد على كل صك شاهدين* وهذا بخلاف مالو اشهد على كل اقرار شاهدا واحدا لان بالشاهد الواحد لايصير المال مستحكما ففائدة اعادته استحكام المال باتمام الحجة* وكذا لو اقر به ثانيا بين يدى القاضي لان فائدة الاعادة اسقاط مؤنة الاثبات

ومثاله قول علمائنا رحمهم الله المرأة التي اتزوج طالق واصل ذلك ان لام المعرفة للعهد وهو ان تذكر شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك معهودا قال الله كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اى هذا الذى ذكرنا فيكون الثاني هو الاول ومثاله قول علمائنا فيمن اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر به كذلك ان الثاني هو الاول واذا كان كل واحد منهما نكرة كان الثاني غير الاول عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس فيصير دلالة على معنى العهد عند ابي يوسف ومحمد يحمل الثاني على الاول وان اختلف المجلس لدلالة العادة على معنى العهد

بالبينة على المدعى مع ان المدعى ادعى ذلك الالف فاعادته تحصل معرفا * وبخلاف ما اذا اراد الصك على الشهود لان الاقرار هناك صار معرفا بالمال الثابت فى الصك والمنكر او المعرف اذا اعيد معرفا كان الثانى عين الاول * فاما اذا كان الاقراران فى مجلس واحد فى القياس على قول ابى حنيفة يلزمه مالان ولكنه استحسن فقال للمجلس تأثير فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد فباعتباره يكون الثانى معرفا من وجه الا ترى ان الاقرار بالزنا فى مجلس واحد جعل فى حكم اقرار واحد بخلاف ما اذا اختلف المجلس فكذلك ههنا * وعلى هذا الخلاف لو اقر بالف فى مجلس واشهد شاهدين ثم بالفين واشهد شاهدين فى مجلس آخر او بالفين ثم بالف عند ابى حنيفة رحمه الله يلزمه المالان وعندهما يدخل الاقل فى الاكثر فعليه اكثر المالين فقط كذا فى المبسوط قوله (وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله عنهما) ان المنكر اذا كرر منكرا كان الثانى غير الاول * هو معنى قول ابن عباس فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين * وكذا نقل عن ابن مسعود رضى الله عنه وعن النبى صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين لن يغلب عسر يسرين * وعن ابن مسعود رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية والذى نفسى بيده لو كان العسر فى جحر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين * وذلك لان العسر اعيد معرفا باللام فكان الثانى عين الاول واليسر اعيد منكرا فكان الثانى غير الاول * واصله ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة لبعض الجنس فيكون داخلا فى الكل لا محالة مقدما كان او مؤخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة منهما متناولة للبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى * ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت ضرب تعين بان لا يشاركها غيرها فيه فلا يبقى نكرة والامر بخلافه * مثال الاول العسر المذكور فى الآية * ومثال الثانى قول الشاعر (شعر) صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن يوما كالذى كانوا * ومثال الثالث قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول * ومثال الرابع اليسر المذكور فى الآية * وعلى هذا الاصل يخرج قول الرجل لامرأته انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة وسدس تطليقة فانه يقع عليها ثلاث تطليقات لانه اضاف كل جزء الى تطليقة نكرة فكانت غير الاولى فصار كانه قال انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة اخرى وسدس تطليقة اخرى * ولو قال انت طالق نصف تطليقة وثلثها وسدسها يقع عليها تطليقة واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت عين الاولى فصار كانه قال نصف تطليقة وثلث تلك التطليقة وسدس تلك التطليقة * وكذا لو قال جاءنى اليوم نساء حسان او رأيت اليوم نساء حسانا او عبيدا حسانا ثم قال ان تزوجت نساء فكذا او قال ان اشتريت عبيدا فكذا فتزوج ثلثا من غيرهن او اشترى ثلثة من غيرهم يحنث * ولو قال ان تزوجت النساء او اشتريت

وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله عنه فى قول الله تعالى فان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر اعيد معرفة واليسر اعيد نكرة ان صحت هذه الحكاية عنه

العبيد فتزوج غيرهن او اشترى غيرهم لايحنث كذا فى كتاب بيان تحقيق حروف المعانى * ثم فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا انما ادخلت الفاء فى الاول جوابا لتعيير المشركين اياه بالفقر دون الثانى لانه وعد عام لجميع المؤمنين على سبيل الاستيناف * قال صاحب الكشاف يجوز ان يكون الاولى عدة بان العسر الذى انتم فيه مردود بيسر لامحالة والثانية عدة بان العسر متبوع بيسر فهما يسران على تقدير الاستيناف وانما كان العسر واحدا لانه لايخلو اما ان يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذى كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد فى قولك ان مع زيد مالا ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذى يعلمه كل احد فهو هو ايضا واما اليسر فمنكر متناول لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثانى مستأنفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول * ويجوز ان يراد باليسرين ماتيسر لهم من الفتوح فى ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم وماتيسر لهم فى ايام الخلفاء * وان يراد يسر الدنيا ويسر الآخرة * والتنكير فى يسرا للتفخيم كانه قيل ان مع العسر يسرا عظيما واى يسر * وعن العتبى او القتبى قال كنت يوما مغموما بالبادية فالقى فى روعى قول من قال * ارى الموت لمن اصبح مغموما له اروح * فسمعت بالليل هاتفا من السماء يقول (شعر) الا ايها المرء الذى الهم به برح * وقد انشدت بيتا لم تزل فى فكره تسبح * اذا اشتدت بك العسرى ففكر فى الم نشرح * فعسر بين يسرين اذا فكرتها فافرح قال فحفظت الابيات وفرج الله غمى * وقال آخر (شعر) توقع اذا ماعرتك الهموم * سرورا يشردها عنك قسرا * ترى الله يخلف ميعاده * وقد قال ان مع العسر يسرا قوله (وفيه نظر) ذكر فى بعض الشروح معناه ان فى الاصل المذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى نظرا فانه قد ينعكس كما فى قوله تعالى * وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب * الكتاب الثانى غير الاول وان ذكرا معرفين وقوله عز اسمه * الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة * الضعف الثانى عين الاول وان ذكرا منكرين وكذا القوة الثانية عين الاولى وان ذكرتا منكرتين * والظاهر انه ليس براجع الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة والكوفة كذا ذكر فى التيسير بل هو راجع الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعنى ونبت هذا القول منه يخرج عن هذا الاصل ويكون الجملة الثانية ح مذكورة على وجه الاستيناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها فى النفوس وتمكنها فى القلوب كما كرر قوله تعالى * ويل يومئذ للمكذبين * اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى * وكما يكرر المفرد فى قولك جاءنى زيد زيد وعلى هذا التقدير لايستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين فهذا هو معنى النظر * ثم الاصل المذكور قد يترك عند تعذر العمل به كما يترك العمل بالحقيقة عند التعذر وقد تحقق التعذر ههنا فيما ذكر فان الكتاب الاول الموصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل الكتاب الثانى بيانا * لما لايمكن صرفه الى الاول ولما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى

وفيه نظر عندنا بل هذا تكرير مثل قوله تعالى اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى

(لايمكن)

لايمكن صرف القوة الثانية الى غير الاولى فترك هذا الاصل للتعذر * فاما الضعف الثانى فهو غير الاول لامكان صرف كل واحد الى ضعف لان المفسرين قالوا الضعف الاول النطفة والضعف الثانى ضعف الطفولة ومعناه خلقكم من ماءذى ضعف وعنى بضعفه قلته او حقارته كقوله تعالى *الم نخلقكم من ماء مهين* ثم جعل من بعد ضعف اى ضعف الطفولة قوة اى قوة الشباب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا وشيبة اى عند الكبر قوله (واذا تعذر) متصل باول كلام يعنى لام المعرفة للعهد واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس مجازا وفى الجنس معنى العموم على مامر غير مرة * وذلك مثل قوله انت طالق الطلاق اللام فيه لتعريف الجنس اذ ليس يمكن صرفه الى معهود فيثبت فيه معنى العموم حتى اذا نوى الثلاث يقع ولكنه بدون النية يتناول الواحد لانها ادنى الجنس وهى المتيقن بها قوله وضرب آخر من دلائل العموم وصف عام * والمراد بعمومه انه يصح ان يوصف به كل فرد من افراد نوع الموصوف ولايختص بواحد كقوله رجل كوفى يصح ان يوصف بهذه النسبة كل رجال الكوفة فاذا وصفت النكرة بمثل هذا الوصف تتعمم ضرورة عموم الوصف وان كانت فى نفسها خاصة كما تتعمم بوقوعها فى موضع النفى وبكلمة كل * فاذا قال والله لا اكلم احدا الا رجلا ولا اتزوج احدا الا امرأة كان المستثنى رجلا واحدا وامرأة واحدة حتى لو كلم رجلين او تزوج امرأتين يحنث لان الاستثناء من النفى اثبات والنكرة فى الاثبات تخص * ولو قال لا اكلم الا رجلا عالما او رجلا كوفيا كان له ان يكلم كل عالم او كل كوفى وان كان نكرة فى الاثبات لعموم الوصف والنكرة يحتمل ان تصير عامة بدليل يقترن بها كما بينا فيجوز ان يتعمم باتصافها بالوصف العام اذ الوصف والموصوف كشئ واحد * ويؤيده قوله تعالى *قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا* حيث صار كل دم مسفوح مستثنى وهذا المعنى وهو ان النكرة اذا لم تكن موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول شخصا واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فتخص ذلك النوع لصيرورته مستثنى كذا فى جامع شمس الائمة رحمه الله * واعلم ان الوصف من اسباب التخصيص والتقييد فى النفى والاثبات جميعا فان قولك رأيت رجلا عالما اخص بالنسبة الى قولك رأيت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شايع فى كل الجنس يصلح لتناول كل واحد من افراده على سبيل البدل وقولك رأيت رجلا عالما شايع فى بعض الجنس وهم العالمون منهم على سبيل البدل لا فى كله * وكذا قولك ما رأيت رجلا عم النفى جميع الجنس كما مر بيانه وقولك ما رأيت رجلا عالما عم النفى بعض الجنس وهم العالمون لا كله حتى لو رأى رجلا غير عالم لايكون كاذبا * وكذا لو قال لا كلمن اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال لاتزوجن امرأة كوفية يتعلق البر بكلام رجل واحد وبتزوج امرأة واحدة لاغير وكلما ازداد وصف فى الكلام ازداد تخصيص هذا هو موجب اللغة ومذهب عامة اهل الاصول * واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا الاصل لايطرد فى جميع المواضع * وقد كنت فى مجلس شيخنا

واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس ليكون تعريفا له مثل قولك فلان يحب الدينار اى هذا الجنس اذ ليس فيه عين معهودة وذلك مثل قوله انت طالق الطلاق وضرب اخر من دلائل العموم اذا اتصل بها وصف عام مثل قول الرجل والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا ولا اتزوج امراة الا امرأة كوفية

العلامة واستاذ الائمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوحة جنانه وكان المجلس غاصا بالعلماء النحارير والفضلاء الحذاق المهرة اذجرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار تعميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ماعداهما وتمسك بنحو ماذكرنا من المسائل والنظائر فلم يقابل برد مسموع ولم يجبه احد جوابا شافيا * ورأيت مكتوبا على حاشية تقويم مقروء على شيخنا هذا قدس الله روحه ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف الحال فالنكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة وفي موضع التحريض يتعمم فامافي موضع الجزاء او الخبر فلا يتعمم كما في قوله تعالى * فتحرير رقبة مؤمنة * وكقولك جاءني رجل عالم * ثم النكرة الموصوفة انما يتعمم في الاستثناء من النفي وان كان ذلك موضع اثبات لانها كانت داخلة في صدر الكلام وانه اخرجها بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع نفي فيتعمم مادخل من النكرات تحته ضرورة وقوعها في موضع النفي وصار في التقدير كانه قال لا اكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا ولا مدنيا حتى عد جميع الانواع ثم قال الا رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو رجل كوفي عاما في صدر الكلام لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه عين مادخل في صدر الكلام والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من المستثنى منه فصار كانه بعد الاستثناء في موضع النفي ايضا فيتعمم * وهذا مؤيد بما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال لامرأتين له كلما حلفت بطلاق واحدة منكما فهي طالق قاله مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان يطلق احديهما غير عين وكان الخيار الى الزوج كما قال القاضي ابو حازم لان قوله فهي كناية عن الواحدة المذكورة سابقة فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بالواحدة تقع طلقة واحدة على احديهما غير عين فكذلك هذا الا ان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي لان تقدير الكلام لا احلف بطلاق واحدة منكما وان حلفت بذلك فكذا والنكرة في النفي تعم والكناية وهي قوله فهي لا تستقل بنفسها ولا تفيد اذا انقطعت عن اول الكلام فلابد من ان يؤخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة ولما عم المكنى بوقوعه في موضع النفي ولابد من ان يؤخذ حكم الكناية من المكنى لعدم استقلالها صارت الكناية عامة ايضا فلما كرر فقد صار حالفا بطلاقهما فحنث في الاولى ومن حكم اليمين الاولى طلاق كل امرأة صارت محلوفا بطلاقها وقد صارتا كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات لان موضع الجزاء موضع اثبات فتخص فصار حالفا بطلاق واحدة منهما لا غير فلا تطلق الا واحدة غير عين * يوضح جميع ماذكرنا انه لو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة تطلق عمرة ثلاثا ولو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق لم تطلق عمرة الا واحدة لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مستبد بنفسه فلا يحتاج الى تعرف حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلابد من ان يؤخذ حكمه مما سبق * واما عموم كلمة اي باعتبار الصفة فسنبينه ان شاء الله تعالى * فصار الحاصل ان هذا الاصل

مسلم فى بعض المواضع دون البعض لما ذكرنا من المعانى قوله (والله لااقر بكما) اذا قال لامرأتين له والله لااقر بكما الايوما اقربكما فيه لم يكن موليا بهذا الكلام ابدا لانه وصف يوم الاستثناء بصفة عامة فاوجب العموم فيمكنه ابدا ان يقربهما فى كل يوم يأتى فلا يلزمه شئ فعدمت علامة الايلاء فان قربهما فى يومين متفرقين حنث * فان قال والله لااقربكما الايوما لم يصر موليا لجواز ان يقربهما جميعا من غير حنث يلزمه فاذا قربهما فى يوم صار موليا منهما بعد غروب الشمس من ذلك اليوم لذهاب الاستثناء لان المستثنى يوم واحد قوله (ومن هذا الضرب) اى من القسم الآخر وهو النكرة التى عمت بالوصف العام كلمة اى * اومن جنس النكرة التى تعم بدليل العموم كلمة اى فعلى هذا الوجه يكون هذا اشارة الى قوله وقسم آخر النكرة * واعلم ان أيا معناه ان يكون مدلوله بعضا من الكل غير معين ولذلك لزم ان يكون مضافا ابدا وان لايجوز اضافته الى الواحد المعرف فلا يقال اى الرجل الا اذا كان فى معنى الجمع كقوله اى التمر اكلت افضل وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على تأويل الجمع ايضا فان قولك اى رجل معناه اى الرجال واذا لم يكن هذا التأويل لم يجز اضافة اى اليه ايضا كذا فى حاشية المفصل لمصنفه وذكر فى الصحاح اى اسم معرب يستفهم به ويجازى فيمن يعقل وفيمن لا يعقل وهو معرفة للاضافة * واذا كانت دلالته على جزء من الكل كان فى اصل الوضع للخصوص ولذلك اذا قيل اى الرجال عندك واى رجل عندك لم يستقم الجواب الابذكر واحد بان يقول زيد اوعمرو وكذا رأيت فى بعض نسخ اصول الفقه * ويدل على انه للخصوص قوله تعالى اخبارا عن سليمان * ايكم يأتينى بعرشها * فان المراد الفرد من المخاطبين بدليل انه قال يأتينى ولم يقل يأتونى وكذا يقال اى الرجال اتاك بصيغة الفرد لا بصيغة الجمع فى الاستفهام والشرط جميعا * وهذا اذا كان ما اضيف اليه اى معرفة فان اضيف الى نكرة فالفعل المسند اليه والجزاء على وفق المضاف اليه تقول اى رجل قام واى رجلين قاما واى رجال قاموا وتقول اى عبد من عبيدى دخل الدار فهو حر واى عبدين من عبيدى دخلا الدار فهما حران واى عبيد من عبيدى دخلوا الدار فهم احرار ولا يجوز اى عبدين من عبيدى واى عبيد من عبيدى دخل الدار فهو حر وذلك لان كلمة اى وضعت للاستفهام فى الاصل فاذا كان ما اضيف اليه معرفة كان الاستفهام عن واحد من الجملة لان الاستفهام لا يتعدى عن المضاف والمضاف اليه والمانع من انصرافه الى المضاف اليه موجود لان المتكلم اقر بكون المضاف اليه معلوما له فينصرف الاستفهام الى المضاف لامحالة وهو اى ودلالته على واحد من الجملة التى اضيف اليها فيكون الفعل المسند الى ضميره على صيغة الفرد وهذا هو الذى منع من اضافته الى المفرد فى المعرفة لانه انما يصح الاستفهام اذا كان هناك جملة لها واحد وهى المثنى والمجموع * واذا كان ما اضيف اليه اى نكرة فالاستفهام ينصرف الى المضاف اليه كله لانه لامانع ههنا من الانصراف الى الكل فينصرف اليه لكونه جواب الاستفهام وهذا لان اياههنا يقع فى الحقيقة صفة للمضاف اليه فينصرف الاستفهام الى كله بخلاف ما اذا كان المضاف اليه معرفة فان ايا لا يكون فى معنى الصفة ضرورة

والله لااقربكما الا يوما اقربكما فيه ان المستثنى فى هذا كله يكون عاما لعموم وصفه والنكرة تحتمل ذلك ومن هذا الضرب كلمة اى وهى نكرة يراد بها جزء مما تضاف اليه على هذا اجماع اهل اللغة قال الله تعالى ايكم يأتينى بعرشها ولم يقل يأتونى ويقال اى الرجل اتاك

ان ايا نكرة و المضاف اليه معرفة واذا كان كذلك لابد من ان يكون الضمير المسند اليه الفعل موافقا للمضاف اليه فلهذا يقال اى رجل قام و اى رجلين قاما و اى رجال قاموا * وماذكرنا هو الذى جوّز اضافته الى النكرة المفردة لان المستفهم عنه كما يكون غير مفرد يكون ايضا مفردا اليه اشير فى التخمير وغيره * ثم كلمة اى ان بقيت نكرة بعد الاضافة كما يشير اليه هذا التقرير كان قول الشيخ وهى نكرة مجرى على اطلاقه وحقيقته وان صارت معرفة بالاضافة كما هو مذهب عامة اهل النحو وكما هو المذكور فى الصحاح ولهذا يصلح مبتدأ ولابد فيه من ان يكون معرفة كان قوله وهى نكرة محمولا على المعنى لانها وان تعرفت صورة بقيت الجهالة فيها معنى لانها تصلح لتناول كل واحد من احاد ما اضيف اليه على البدل ولهذا صح الاستفهام بها بعد الاضافة الى المعرفة فكانت نكرة معنى * يوضحه ماذكر القاضى الامام فى التقويم واما كلمة اى فبمنزلة النكرة عندنا لانها تصحب النكرة لفظا او معنى لاستحضارها تقول اى رجل فعل كذا و اى دار تريدها و النكرة معنى قوله تعالى * ايكم يأتينى بعرشها * وهى نكرة معنى يعنى اى رجل منكم لان المراد بها واحد منهم * وكذا قوله يراد بها جزء ما تضاف اليه مجرى على ظاهره ان كان المضاف اليه معرفة فاما المضاف اليه اذا كان نكرة فلابد له من تأويل لان المراد بها كل ما اضيف اليه على ما بينا ان الاستفهام عن الكل لا عن الجزء * و تأويله ان المضاف اليه اذا كان نكرة لابد من ان يكون جزأ من جملة فكان اى مع ما اضيف اليه جزأ من تلك الجملة و بيانه ان المتكلم فى قوله اى رجال قاموا قدر فى نفسه اعدادا مما ينطلق عليه اسم رجال و اشتبه عليه واحد من تلك الاعداد موصوف بالقيام فاستفهم عن ذلك ولو لم يكن هذا التقدير لما صح الاستفهام فكان تقديره اى رجال من الرجال قاموا فصار فى التحقيق مضافا الى الرجال بواسطة رجال فكان المراد به جزأ من تلك الجملة الا ان ذلك الجزء جمع لا فرد قوله (اى عبيدى ضربك) الى آخره * كلمة اى اذا وقعت فى موضع الشرط لابد من ان تعقب ما دخل عليه فعل كما فى كل لانها للزوم اضافتها لا تدخل الا على الاسم وهو لا يصلح شرطا فلابد من ان يليه فعل يكون هو شرطا فى الحقيقة ثم ان كان ذلك الفعل مسندا الى خاص لا يصلح وصفا لاى عرف ان المراد به الخصوص فلا يتناول الا واحدا * وان كان مسندا الى ضمير راجع الى اى حتى صلح وصفا له يعم بعموم تلك الصفة ففى قوله اى عبيدى ضربك فهو حر الفعل مسند الى الضمير الراجع الى اى فيصير وصفا له فيعم بعمومه كما يعم فى قوله الارجلا كوفيا و قوله من شاء من عبيدى فان ضربوه جميعا معا او واحدا بعد واحد عتقوا * واذا قال اى عبيدى ضربته فهو حر فقد اسند الضرب الى خاص وهو المخاطب فلا يصلح ان يكون وصفا لاى فبقى على الخصوص كما كان لعدم ما يوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحم له وان ضربهم جملة عتق واحد منهم والخيار الى المولى لا الى الضارب لان نزول العتق من جهته فكان التعيين اليه * ولا يقال قد صار اى موصوفا بالمضروبية لان الضمير المنصوب يرجع اليه فيصير عاما بهذا الوصف كما عم المستثنى فى قوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه وان كان

و قال محمد رحمه الله اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه فانهم يعتقون ولم يقل ضربوك فتثبت انها كلمة فرد لكنها متى وصفت بصفة عامة عمت بعمومها كسائر النكرات فى موضع الاثبات و اذا قال اى عبيدى ضربك فقد وصفها بالضرب وصارت عامة و اذا قال اى عبيدى ضربته فقد انقطع الوصف عنها فلم يعتق الا واحد

(مفعولا)

مفعولا فيه بعموم وصفه وهو القربان * لانا نقول القربان وصف متصل باليوم حقيقة لان الفعل المحدث يتعلق بالزمان فيجوز ان يصير اليوم عاما به فاما الضرب فقد اتصل بالضارب وقام به فيستحيل اتصاله بالمضروب فى الحقيقة لان الوصف الواحد يستحيل ان يقوم بشخصين والمتصل بالمضروب اثر الضرب لا الضرب فلهذا لم يعم به * ولان المفعولية فضلة فى الكلام يثبت ضرورة تعدى الفعل فلا يظهر اثره فى التعميم لان ماثبت بالضرورة يتقدر بقدرها بخلاف اليوم المستثنى فى قوله الا يوما اقربكما فيه لانه صرح بذكره وجعله موصوفا بصفة عامة قصدا ولما ذكرنا ان الفعل المحدث مع الزمان متلازمان كذا فى فوائد الشيخ الامام مولانا حميد الملة والدين رحمه الله قوله (وعلى ذلك) اى على ان النكرة تعم بالوصف العام وان كانت فى اصل الوضع للخصوص * او على ان كلمة اى تعم بصفة عامة وان كانت موضوعة لفرد يثبت مسائل اصحابنا * فاذا قال اى نسائى كلمتها فهى طالق فكلمهن طلقت واحدة ولو قال اى نسائى كلمتك فهى طالق فكلمته جميعا طلقن جميعا لما قلنا * وكذا لو قال اعتق اى عبيدى شئت فاعتقهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم والامر فى بيانه الى المولى ولو قال ايكم شاء العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا * وكذا قوله اى نسائى شئت طلاقها فهى طالق واى نسائى شاءت طلاقها على هذا ايضا قوله (وكذلك) اى كما قالوا بعموم اى فى قوله اى عبيدى ضربك قالوا ايضا بعمومه فى هذه المسئلة * اذا قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر فان حملها واحد بعد واحد عتقوا جميعا بكل حال * فان حملوها جملة فان كان يطيق حملها واحد لم يعتقوا وان كان لا يطيق حملها واحد عتقوا وان كانوا عشرة بعد ان يكون الخشبة بحيث لا يستقل بحملها الاثنان فصاعدا لما ذكرنا ان كلمة اى نكرة تدل على جزء ما تضاف اليه وقد وصفت بصفة عامة وهو الحمل فتعم الا ان العموم ههنا على وجهين الاشتراك والانفراد فيتعين احدهما بدلالة الحال * فان كانت الخشبة يطيق حملها واحد كان المراد به العموم على وجه الانفراد لان المقصود حينئذ معرفة جلادتهم وقوتهم وذلك يحصل بحمل كل واحد لا بحمل الجميع جملة * وان كان لا يطيق حملها واحد كان الغرض صيرورة الخشبة محمولة الى موضع يريده وذلك يحصل بالحمل على طريق الاستعانة كما يحصل بالحمل على سبيل الانفراد فيتعلق العتق بمطلق الحمل * ثم الكلام العام اما ان يتناول الادنى او الكل فاما مابين ذلك فلا فاذا لم يطق حملها واحد وجب التجاوز عن الواحد فاذا تجاوزنا لم يجز التعليق بشئ دون الكل فلذلك قلنا اذا حملوها جملة عتقوا وان كان يطيق حملها اثنان * واعلم ان من لم يسلم اطراد الاصل المذكور فى جميع المواضع قال ليس عموم اى فى هذه المواضع بمجرد الوصف فان الرقبة فى قوله تعالى * فتحرير رقبة مؤمنة * وصفت بوصف عام ولم تعم * وكذا لو كان له عبيد سود وبيض فقال اى عبيدى ضربك فهو حر يتناولهم جميعا ولو قال اى عبد اسود من عبيدى ضربك فهو حر يتناول السود منهم دون البيض * ولو قال اى عبد اسود طويل ضربك يتناول الطوال من السود دون غيرهم وكذا لو قال اى عبيدى ضربك

وعلى ذلك مسائل اصحابنا وكذلك اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر وهى لا يحملها واحد فحملوا عتقوا وان كان يحملها واحد فحملوا كلهم فرادى عتقوا واذا اجتمعوا على ذلك لم يعتقوا لان المراد به فيما يخف حمله انفراد كل واحد منهم فى العادة لاظهار الجلادة

فاما النكرة المفردة في موضع اثبات فانها تخص عندنا ولا تعم الا انها مطلقة وقال الشافعي رحمه الله هي توجب العموم ايضا حتى قال في قول الله تعالى فتحرير رقبة انها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فصح تخصيص الكافرة منها بالقياس بكفارة القتل قلنا نحن هذه مطلقة لا عامة لانها فرد فيتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف والمطلق يحتمل التقييد وذلك مانع من العمل بالمطلق فصار نسخا

وشتمك لم يعتق الا من جمع بين الشتم والضرب * وكذا لو قال مستفهما اى عبيدى ضربك لا يستقيم الجواب باكثر من واحد كما اشرنا اليه من قبل فعرفنا ان العموم فيه ليس باعتبار نفس الصفة ولكنه انما عم لوقوعه في موضع الشرط وذلك من اسباب التعميم في الاسماء المبهمة لان هذه الاسماء لابهامها تحتاج الى صلة فاذا وقعت في موضع الشرط صار الفعل الذى جعل صلة لها هو الشرط حقيقة فيعم هذا الفعل لصيرورته شرطا ولما عم هذا الفعل وهو مسند الى مبهم لا يعرف الا به عم ما اسند اليه ضرورة حتى لو كانت الصلة مسندة الى غيره قائما به لا يوجب ذلك عمومه كما في قوله اى عبيدى ضربته * فصار حاصل الكلام ان عند هذا القائل النكرة تعم بالوصف العام في الاستثناء من النفي وفيما اذا وقع الوصف العام شرطا واما فيما وراء ذلك تعم النكرة بالوصف لما ذكر من الشواهد والنظائر لكن في عامة نسخ اصول الفقه لاصحابنا وعامة شروح الجامع ذكر هذا الاصل مطلقا من غير فصل فوجب الاخذ به احترازا عن مخالفة العامة قوله (فاما النكرة المفردة) لما فرغت من بيان ما هو عام بنفسه وما هو عام بغيره وهو النكرة التي لحقها بعض دلائل العموم شرع في بيان النكرة المفردة فانها من الفاظ العموم عند البعض فقال * فاما النكرة المفرد اى المفردة صيغة ومعنى فيكون احترازا عن رجال ونساء وقوم ورهط منكرات * او المطلقة المجردة عن دلائل العموم فانها تخص في موضع الاثبات ولا تعم انما تعرض للجانبين تأكيدا لانه في بيان الخلاف * الا انها مطلقة * نفي العموم عنها واثبت الاطلاق * والفرق بين المطلق والعام ان المطلق دلالته على حقيقة الشئ وماهيته من غير تعرض لقيد زائد والعام هو الدال على تلك الحقيقة مع التعرض للكثرة الغير المتعينة كالناس فالنكرة مطلقة لا عامة لان دلالتها على نفس الحقيقة دون التكثر * وبعضهم فرقوا بين المطلق والنكرة فقالوا الماهية في ذاتها لا واحدة ولا لا واحدة ولا كثيرة ولا لا كثيرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق * ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد * ولكثرة غير متعينة هو العام * ولوحدة معينة المعرفة * ولوحدة غير معينة النكرة * والصواب انه لا فرق بينهما في اصطلاح اهل الاصول كما اشار الشيخ اليه اذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق * وقال الشافعي رحمه الله هي اى النكرة في موضع الاثبات توجب العموم * ورأيت في بعض كتبهم ان النكرة في موضع الاثبات اذا كان خبرا لا يقتضي العموم كقولك جاءني رجل واذا كان امرا فالاكثرون على انها للعموم كقوله اعتق رقبة * وذكر في القواطع وغيره انها تعم على سبيل البدل لان قوله رجل يتناول كل رجل على سبيل البدل من صاحبه وليس بعام على سبيل الجمع * وعبارة بعضهم يعم من حيث الصلاحية لكل فرد * فمن قال بالعموم تمسك بقوله تعالى * انما قولنا لشئ اذا اردناه * الآية فان قوله لشئ على العموم وان كان في موضع الاثبات لان الله تعالى لم يرد شيئا دون شئ لان قدرته شاملة جميع الاشياء محيطة بها كلها * وبان قوله تعالى * فتحرير رقبة * عام يتناول كل رقبة والدليل عليه انه يخرج عن العهدة باعتاق ايها كان ولولا انها للعموم

لما كان كذلك كذا في المحصول *الاترى انه قبل التخصيص حتى خصت العمياء والمجنونة والمدبرة من الجملة بالاجماع والتخصيص لا يرد الا على العام والاترى انه يحسن الاستثناء بالا بان يقول اعتق رقبة الا ان يكون كافرة او معيبة ويقول اعط هذا الدرهم فقيرا الا ان يكون كافرا والاستثناء اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولولا انه عام لم يتصور فيه الاستثناء * واذا كان كذلك يجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل اذ العام المخصوص منه يخص بالقياس بالاتفاق * وقلنا نحن هذه مطلقة اى الرقبة المذكورة في النص مطلقة *او النكرة المفردة عن دلائل العموم مطلقة لا عامة * لانها فردى موضوعة لفرد من افراد الجملة صيغة ومعنى اما صيغة فلانها تثنى وتجمع واما معنى فلان دلالتها على فرد لا على جمع فيقال رقبة من رقاب وعبد من عبيد ويراد به الواحد وقال تعالى *انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا* والمراد بذلك الواحد الاترى انه لو قال لله على ان اعتق رقبة لا يجب عليه الا اعتاق رقبة واحدة وكذلك يخرج عن عهدة الامر في قوله تعالى *فتحرير رقبة* باعتاق رقبة واحدة ولو كان هذا اللفظ عاما لم يخرج عن عهدة النذر والامر الا باعتاق ثلاث رقاب فصاعدا* ويدل عليه ماذكرنا ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لغة ولو كان اطلاق اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثانية غير الاولى فان العام اذا اعيد بصيغته فالثانى لا يتناول الا ما تناوله الاول بمنزلة اسم الجنس كذا في التقويم واصول الفقه لشمس الائمة * واذا ثبت انها اسم لفرد تتناول واحدا ولكن على احتمال وصف دون وصف اذ المطلق لا يتعرض للصفات اصلا يعنى يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا او كبيرا او كافرا او مؤمنا او اسود او ابيض او سنديا او هنديا الى غيرها من الصفات لعدم كونه متعينا وبمثله لا يثبت العموم اذ لا بدله من انتظام جمع لفظا او معنى ولم يوجد فيكون مطلقة لا عامة والمطلق لا يحتمل التخصيص لانه من خصائص العام* وقوله والمطلق يحتمل التقييد تنبيه للخصم على الغلط ومزل القدم واشارة الى الجواب عند عدوله عن العموم الى الاطلاق وتمسكه به يعنى ماذكرت من احتمال التخصيص فى النكرة المطلقة ليس بثابت ولكنها تحتمل التقييد فان تمسكت باطلاقها او قلت لما كانت محتملة للتقييد فنقيدها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد فذلك فاسد ايضا لان التقييد مانع عن العمل بالاطلاق فانه لو اعتق رقبة كافرة فى كفارة القتل لا يجوز عن الكفارة فكان نسخا والنسخ بالقياس لا يجوز فلا يجوز التقييد به ايضا قوله (وقد جعل وجوب التحرير) جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال الامر لا يوجب التكرار وان كان متعلقا بشرط او متقيدا بوصف على مامر وقد تكرر وجوب التحرير بتكرر الحنث والظهار ونحوهما فعرفنا ان لفظ رقبة عام والا لم يستقم ايجاب التحرير ثانيا فقال قد جعل وجوب التحرير جزاء الامر اى الشان وهو الحنث والظهار ونحوهما بدليل دخول حرف الفاء فيه فصار ذلك الامر سببا لوجوب التحرير فيكرر وجوب التحرير مطلقا اى غير مقيد بوصف الايمان بتكرر ذلك الامر الذى صار سببا له كتكرر وجوب الصلوة بتكرر الوقت وليس تكرر الحكم

وقد جعل وجوب التحرير جزاء الامر فصار ذلك سبباً له فيتكرر مطلقا بتكرر

بتكرر السبب من باب العموم فى شئ قوله (وصار) اى المذكور وهو الرقبة مقيدا بالملك جواب سؤال آخر * وتقريره من وجهين * احدهما ان يقال ان تقييد المطلق نسخ عندكم وقد قيدت الرقبة بالملك بالرأى من غير نص يوجبه حتى لم يجز اعتاق رقبة غير مملوكة وصار كانه قيل فتحرير رقبة مملوكة ولم يلزم منه النسخ فنقيدها بوصف الايمان ايضا بالقياس والخبر وهو قوله * عليه السلام اعتقها فانها مؤمنة * فقال اشتراط الملك فى الرقبة ثبت لضرورة التحرير المنصوص عليه واقتضائه فان التحرير لا يصح الا فى الملك وما ثبت باقتضاء النص فهو بمنزلة الثابت بعين النص * والثانى ان يقال قد خص غير المملوكة من هذا النص كما خصت الزمنة حتى لم يجز اعتاق غير المملوكة كما لم يجز اعتاق الزمنة والتخصيص يدل على العموم فقال اشتراط الملك ثبت باقتضاء النص لان التحرير الواجب لا يتأدى الا بالملك كما لا يتأدى الصلوة الا بالطهارة قال عليه السلام * لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم * لا بطريق التخصيص فلا يلزم منه العموم قوله (ولم يتناول الزمنة) جواب عن قوله خصت الزمنة بالاجماع فتخص الكافرة ايضا فقال التخصيص انما يكون فيما تناول اللفظ اياه ظاهرا لولا المخصص وهذا النص لا يتناول الزمنة فلا يكون عدم جواز اعتاقها من باب التخصيص بل لانها ليست برقبة وذلك لان الرقبة اسم للبنية مطلقا والاطلاق يقتضى الكمال والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا يكون قائمة على الاطلاق فلا يتناولها مطلق اسم الرقبة * وكذلك التحرير المطلق اى الكامل * لا يخلص اى لا يتحقق فيما هو هالك من وجه فلا يتناول الزمن ولهذا شرط كمال الرق حتى لم يجز اعتاق المدبر وام الولد لان التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتاق كامل ابتداء واعتاق المدبر وام الولد تعجيل لما صار مستحقا لهما مؤجلا فلا يكون اعتاقا مبتدأ مطلقا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * فاما الجواب عن تمسكهم بالاية فهو ان العموم ثبت فى قوله لشئ من طريق المعنى لا من طريق اللفظ وذلك لان الاشياء متساوية فى قدرته جل جلاله فاذا اخبر عن نفوذ قدرته فى بعضها فقد دل بالمعنى على نفوذ قدرته فى سائرها * وما ذكروا من العموم على سبيل البدل ان عنوانه ان كل واحد من الجملة يكون فى الصلاحية بدلا عن صاحبه والداخل تحت اللفظ واحد منها فهو مذهبنا وان عنوانه ان اللفظ يتناول على سبيل الاجتماع والشمول فهو فاسد لما بينا ان الصيغة وضعت لفرد فلا يتناول العدد الا بقرينة كذا فى الميزان * واما تمسكهم بالاستثناء فضعيف ايضا لانا لا نسلم ان هذا الاستثناء ان صح استثناء حقيقى لانه لا بد فى الاستثناء الحقيقى من ان يكون صدر الكلام متناولا للمستثنى وغيره حقيقة وليس كذلك ههنا لان صدر الكلام لم يتناول الا الواحد فلا يمكن اخراجه عنه فيكون بمعنى لكن وذلك لا يدل على العموم * او يكون هذا استثناء من الاحوال اى اعتق رقبة واحدة على اى حال كانت الا فى حالة الكفر وح تثبت الاحوال فى صدر الكلام بدلالة الاستثناء بضرورة صحته فاما اذا عدم الاستثناء بلا ضرورة فى اثباتها مع انها غير مذكورة فلا يثبت العموم قوله (وصار ما ينتهى اليه الخصوص) اى التخصيص نوعين بالياء لا بالالف كما وقع

فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلاثة والطائفة يحتمل الخصوص الى الواحد بخلاف الرهط والقوم وصار مقيدا بالملك لاقتضاء التحرير الملك لا على جهة الخصوص ولم يتناول الزمنة لان الرقبة اسم للبنية مطلقا فوقعت على الكامل منه الذى هو موجود مطلق فلم يتناول ما هو هالك من وجه وكذلك التحرير المطلق لا يخلص فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن فاما ان يكون مخصوصا فلا

فى بعض النسخ * وههنا مسئلتان احدهما بيان ماينتهى اليه جواز التخصيص و الثانية بيان اقل ماينطلق عليه اللفظ العام * اما الاولى فنقول قداختلف الاصوليون فى الغاية التى يقع انتهاء التخصيص فى الفاظ العموم اليهـا فذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز فى جميع الالفاظ الى الواحد وذهب بعضهم الى انه يجوز الى الثلاثة فى جميع الالفاظ ولا يجوز الى مادونها الا بما يجوز به النسخ وهو اختيار ابى بكر القفال الشاشى * ومنهم من فصل فاجاز فى لفظة من وما ونحوهما واسماء الاجناس المعرفة الى الواحد ولم يجز فى الجموع المعرفة الا الى الثلاثة ومختار الشيخ انه يجوز الى الواحد فى الجمع الا فى الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء او معنى بلا صيغة كرهط وقوم فانه لا يجوز التخصيص فيهما الا الى الثلاثة * وتمسك الجمهور بان التخصيص لو امتنع الى الواحد لامتنع التخصيص اصلا لانه لو امتنع لكان لصيرورته مجازا اذ لا مانع غيره وهذا المعنى موجود فى جميع صور التخصيص * وماذكروا مبنى على اشتراط الاستغراق فى العموم وانه شرط فيه عندهم فالتخصيص يجعله مجازا فيمادونه لان اطلاق اسم الكل على البعض من اقسام المجاز * وتعلق الفريق الثانى بان لفظ العموم دلالته على الجمع واقل الجمع ثلاثة على مابينا فلا يجوز تخصيصه الى مادونها لانه يخرج به عن كونه دالا على الجمع فينزل منزلة النسخ فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ الاترى ان لفظ المشركين لا يصلح للواحد بحال فلا يجوز رده الى مالا يصلح له واخراجه عن موضوعه * واعتمد من فصل على ان التخصيص الى الواحد فى لفظة من لا يخرج اللفظ عن موضوعه فقد بينا انها تحتمل الخصوص فانها تتناول الواحد والجماعة فى قولك من دخل دارى اكرمته فيجوز التخصيص فيها وامثالها الى الواحد بخلاف الفاظ الجموع لان استعمالها فى الآحاد اخراج لها عن موضوعاتها فلا يجوز الاترى ان لفظ الجمع بعد التخصيص يسمى عاما مخصوصا واذا خص الى اثنين اوواحد لم يجز تسميته بذلك على سبيل الحقيقة * ولنا ماذكرنا ان لفظ العموم دلالته على الجمع والتخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لبقـاء معنى الجمع فيه بعد بل هو تبين ان اللفظ مصروف الى بعض وجوه الحقيقة الاترى ان التمسك به بعد التخصيص جاز لبقاء دلالة اللفظ بالوضع على افراد مجتمعة كما كان قبله الا ان دلالته قبل التخصيص كانت على اكثر مادل عليه بعده فاذا آل امر التخصيص الى اخراج الكلام عن موضوعه وحقيقته لا يجوز القول به لانه يصير نسخا وهما متغايران الاترى ان النسخ لا يجوز الا متراخيا بالاتفاق والتخصيص يجوز متصلا ومتراخيا عند العامة ولا يجوز الا متصلا عندنا واذا كان نسخا لا يجوز الا بما يجوز به النسخ كما لا يجوز الى مادون الواحد فى جميع الفاظ العموم الا بما يجوز به النسخ بالاتفاق * وهذا بخلاف اسم الجنس المعرف باللام حيث يجوز تخصيصه الى الواحد لان دلالته فى اصل الوضع على الفرد والعموم فيه ضمنى فبالتخصيص الى الواحد لا يخرج عن حقيقته وكذا الجموع المعرفة صارت فى حكم اسماء الاجناس فيجوز تخصيصها الى الواحد ايضا قوله (وصار ماينتهى) يعنى لما بينا ان الفاظ العموم على قسمين بعضها ينطلق على الثلاثة فصاعدا الا على مادونها بطريق

نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق بالفرد واما الفرد فمثل الرجل والمرأة والانسان والطعام والشراب وماشبه ذلك ان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعنـاه فمثل قوله لا يتزوج النسـاء ولا يشترى العبد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحـد واما ما كان جمعـا صيغة ومعنى مثل قوله ان اشـتريت عبدا او ان تزوجت نساء او ان اشتريت ثيابا

الحقيقة وبعضها ينطلق على الواحد فصاعدا صار غاية التخصيص نوعين ضرورة الواحد والثلاثة قوله (فان ذلك) اى قوله عبيدا وامثاله يحتمل الخصوص الى الثلاثة وطريقه ان دليل العقل يبين ان الكل ليس بمراد وان مادون الكل الى الثلاثة لا يمكن ترجيح بعضه على البعض لاستحالة الترجيح بلا مرجح فتعينت الثلاثة مرادا للتيقن بها فكان هذا الدليل مخصصا لماوراء الثلاثة الى الكل قوله (وهذا لان ادنى الجمع ثلاثة) ولما كانت المسئلة الاولى مبنية على الثانية وهى معرفة اقل الجمع لان عدم جواز التخصيص الى ماوراء الثلاثة فى جميع الالفاظ عند البعض وفى الجمع المنكر عندنا بناء على ان اقل الجمع ثلاثة شرع فى بيانها فقال وهذا اى انتهاء التخصيص الى الثلاثة فيما ذكر من النظائر من قوله عبيدا ونساء وثيابا وامثالها باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب عبدالله بن عباس وعثمان واكثر الصحابة وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة * وذهب بعض اصحاب الشافعى وعامة الاشعرية الى ان اقل الجمع اثنان وهو مذهب عمر وزيد بن ثابت رضى الله عنهما كذا ذكر الغزالى واليه ذهب نفطويه من النحويين * ثم الفريق الاول اختلفوا فى انه هل يجوز استعمال صيغ الجموع فى الاثنين مجازا فمنهم من منع عن ذلك واكثرهم على انه يجوز * وفائدة الاختلاف تظهر فى جواز التخصيص الى اثنين وعدمه وفيما اذا قال لله على ان اتصدق بدراهم اوقال لفلان على دراهم اونذر ان يتصدق بشئ على فقراء اومساكين يقع على الاقل بالاتفاق وهو الثلاثة عند العامة والاثنان عند غيرهم * تمسك من قال بان صيغ الجموع حقيقة فى الاثنين كما فى الثلاثة بالسمع والعقل واستعمال ارباب اللسان والحكم * اما السمع فقوله تعالى * وداود وسليمان * الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين اريد بضمير الجمع داود وسليمان * وقوله تعالى * اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض * فاستعمل فى الاثنين ضمير الجمع * وقوله عز اسمه فقد صغت قلوبكما والمراد قلباكما * وقوله جل جلاله انا معكم مستمعون * والمراد موسى وهارون * وقوله جل ذكره اخبارا عن يعقوب * عسى الله ان يأتينى بهم جميعا * والمراد يوسف وبنيامين * وقوله * فان كان له اخوة فلامه السدس * والاخوان يحجبانها الى السدس كالثلاثة * وقوله عليه السلام * الاثنان فمافوقهما جماعة * وهو افصح العرب ولو نقل هذا عن واحد من الاعراب لكان حجة فمن صاحب الشرع اولى * واما المعقول فهو ان اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود فى الاثنين كما هو موجود فى الثلاثة فيصح ان يتناوله اسم الجمع حقيقة وان كان معنى الجمع فى الثلاثة اكثر الا ترى ان الثلاثة جمع صحيح وان كان معنى الاجتماع فيماوراء الثلاثة اكثر ونظيره الجسم لما كان عبارة عن اجتماع اجزاء وتركبها كان اقل الجسم جوهرين لوجود معنى الاجتماع والتركب فيهما وان كان الاجتماع فيماوراء ذلك اكثر * واما استعمال ارباب اللسان فانهم يستعملون صيغة الجمع فى الاثنين كاستعمالهم اياها فى الثلاثة فان الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا ونحن نفعل كذا فوجب ان يكون حقيقة فى الموضعين * واما الحكم فهو ان للمثنى حكم

وهذا لان ادنى الجمع ثلاثة نص محمد رحمه الله فى السير الكبير وعلى هذا عامة مسائل اصحابنا رحمهم الله وقال بعض اصحاب الشافعى ان ادنى الجمع اثنان لماروى عن النبى عليه السلام انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة ولان اسم الاخوة ينطلق على الاثنين فى قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وصار ماينتهى اليه الخصوص

فعلنا فى الاثنين وقال الله تعالى فقد صغت قلوبكما ولا خلاف ان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان وفى المثنى اجتماع كما فى الثلاثة ولنا قول النبى عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب ولنا ايضا دليل من قبل الاجماع ودليل من قبل المعقول فان اهل اللغة مجمعون على ان الكلام ثلثة اقسام احاد ومثنى وجمع وعلى ذلك بنيت احكام اللغة فللمثنى صيغة خاصة لا تختلف وللوحدان بنية مختلفة وكذلك الجمع ايضا تختلف ابنيته وليس للمثنى الامثال واحد وله علامات على الخصوص واجمع الفقهاء ان الامام لا يتقدم على الواحد فثبت انه قسم منفرد

الجماعة فى المواريث والوصايا حتى كان للاثنين من الميراث ما للثلاث فصاعدا ولو اوصى لاقرباء فلان يتناول المثنى فصاعدا وكذا الامام يتقدم على اثنين كما يتقدم على الثلاثة فثبت بما ذكرنا ان المثنى ملحق بالثلاثة فى صحة اطلاق صيغة الجمع عليه * ومن منع استعمال ابنية الجمع فى الاثنين مجازا قال لو صح اطلاق اسم الرجال على الرجلين لصح نعت احدهما بما نعت به الآخر فيقال جاءنى رجلان عاقلون ورجال عاقلان لانهما كشئ واحد * وتمسك الجمهور بما هو المذكور فى الكتاب وبما سنذكره وقوله فى الكتاب ويستعمل المثنى استعمال الجمع بضم الياء من مقلوب الكلام مثل قولهم عرضت الناقة على الحوض اى يستعمل الجمع استعمال المثنى اى فى محل يجب ان يستعمل فيه التثنية اوهو بفتح الياء وكسر الميم اى يستعمل الاثنان ما يستعمله الجمع فيقولان نحن فعلنا كما يقوله الجمع اومعناه يستعمل التثنية على هيئة الجمع فيقال نحن فعلنا فى اثنين كما يقال كذلك فى الجمع قوله (وفى المواريث) اى حجبا واستحقاقا بصرف الجمع الى المثنى * اما حجبا فقوله تعالى *فان كان له اخوة* كما ذكرنا * واما استحقاقا فقوله عز اسمه* فان كن نساء فوق اثنتين* صرف لفظ النساء الى اثنتين مع تأكده بقوله فوق اثنتين قوله (عليه السلام * والثلاثة ركب* اى جماعة فصل بين التثنية والجمع والحقها بالواحد دون الجمع فعلم ان التثنية ليست بجمع حقيقة * ولا يقال الاتحاد فى الحكم لا يوجب الاتحاد فى الحقيقة حتى كان المثنى غير الواحد حقيقة وان اتحدا حكما فكذا التفرقة فى الحكم لا يدل على الافتراق فى الحقيقة *لانا نقول الافتراق بين الشيئين يوجب المغايرة بينهما فيما ثبت فيه الافتراق لا محالة وهنا ثبت الافتراق بينهما فى حكم الجمع لان معنى الركب الجماعة لغة فثبتت المغايرة بينهما فى هذا المعنى ضرورة فصار المعنى كانه قيل الواحد ليس بركب والاثنان ليسا بركب اى بجمع والثلاثة ركب اى جمع وعلى ذلك اى على الاقسام المذكورة بنيت احكام اللغة اسما وصفة ومظهرا ومضمرا فقالوا رجل رجلان رجال وقالوا عالم عالمان علماء *وقالوا هو فعل كذا هما فعلا كذا هم فعلوا كذا ولما قسموه ثلاثة اقسام وسموا كل قسم باسم على حدة دل ذلك على تغايرها لان تبدل الاسم يدل على تبدل المسمى على ما هو الاصل الا ترى انهم لما لم يضعوا لما وراء الثلاثة اسما على حدة كان الكل فى الدخول تحت صيغة الجمع على السواء قوله (وله علامات على الخصوص) مثل الالف والنون المكسورة فى حالة الرفع والياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة فى حالتى الجر والنصب *قال شمس الائمة رحمه الله ثم للواحد ابنية مختلفة وكذلك للجمع وليس ذلك للتثنية انما لها علامة مخصوصة فعرفنا ان المثنى غير الجماعة * قال صاحب القواطع والدليل على ان لفظ الجمع لا يتناول الاثنين انه لا ينعت بالاثنين وينعت بالثلاثة فانه يقال رأيت رجالا ثلاثة ولا يقال رجالا اثنين ويقال ايضا جماعة رجال ولا يقال جماعة رجلين فاذا كان لا ينعت بالاثنين بحال عرفنا ان اسم الجمع لا يتناولهما بحال وكذا لا يضاف العدد الى التثنية فلا يقال اثنا رجلين ويضاف الى الجمع فيقال ثلاثة رجال واربعة رجال فلو كان حكم الاثنين حكم الجمع لجازت اضافة العدد الى التثنية كما جازت الى الجمع كذا ذكر فى كتاب بيان حقائق

حروف المعاني * ولان الثلاثة فصاعدا يتبادر الى الفهم عند سماع صيغة الجمع من غير قرينة دون الاثنين والسبق الى الفهم عند الاطلاق دليل الحقيقة * ولانه يصح نفي اسم الجمع عن الاثنين دون الثلاثة فصاعدا فيقال ما في الدار رجال بل رجلان وما رأيت جمعا بل رأيت اثنين ولا يقال ما في الدار رجال بل ثلاثة وصحة النفي وعدم صحته من امارات المجاز والحقيقة واجمع الفقهاء على ان الامام لا يتقدم على الواحد والامام من الجماعة في غير الجمعة بالاتفاق والتقدم من سنة الجماعة بالاتفاق فاجماعهم على ترك التقدم دليل على انه ليس بجمع وانه قسم منفرد قوله (واما المعقول فان الواحد اذا اضيف) اى ضم اليه الواحد * تعارض الفردان اى امتنع كل واحد منهما عن صيرورته تبعا للآخر فلم يثبت الاتحاد لوجود الانضمام ولم يثبت الجمع ايضا لبقاء معنى الفردية من وجه باعتبار عدم استتباع كل واحد منهما صاحبه * واما الثلاثة فانما يعارض اى يقابل كل فرد اثنان فيستتبعانه ويصير الكل كشئ واحد فلم يبق معنى الاتحاد بوجه وكمل معنى الجمع فتطلق عليه الصيغة الموضوعة للجمع حقيقة * وبهذا خرج الجواب عما قالوا في المثنى معنى الجمع كما في الثلاثة فيصح اطلاق صيغة الجمع عليه لان اطلاق الصيغة على الثلاثة ليس لنفس الاجتماع بل لاجتماع مخصوص وهو ان لا يتحقق فيه معنى تعارض الافراد على التساوي وذلك في الثلاثة دون الاثنين واللغة على ما ورد لا على ما يدل عليه القياس الا ترى ان الواحد يوجد فيه معنى الجمع وهو ضم بعض الاشياء الى بعض لانه متركب من اجزاء متعددة ومع ذلك لا يطلق عليه اسم الجمع قوله (في ابلاء الاعذار) اى اظهارها كامهال القاضي للخصم لدفع الحجة مقدر بثلاثة ايام * وكذا امهال المرتد للتأمل * وكمدة المسح في حق المسافر * ومدة اقل الحيض مقدرة بثلاثة ايام * وكمدة التجير مقدرة بثلث سنين * وكما في قصة موسى مع صاحبه * وقصة صالح ولو كان الاثنان جمعا لم يكن للتجاوز عنه معنى بدون دليل يخصص الثلاثة لان ما وراء اقل الجمع يساوي بعضه بعضا * ولما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال فاما الحديث يعني قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فمحمول على المواريث يعني للاثنين حكم الجمع في استحقاق الميراث حتى كان للبنتين الثلثان كالثلاث * او على سنة تقدم الامام يعني يحمل على ان المراد منه ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فانه يقيمه عن يمينه وبخلاف ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه انه لا يتقدم على الاثنين بل يقيم واحدا عن يمينه وواحدا عن يساره وانما يتقدم على الثلاثة فصاعدا * او يحمل على ان للاثنين حكم الجماعة في احراز فضيلة الجماعة وانعقادها اذ النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل كذا ذكره ابو بكر الجصاص وغيره * وقوله وفي المواريث ثبت الاختصاص جواب سؤال وهو ان يقال لم اختص المواريث من سائر الاحكام بان يكون للاثنين فيها حكم الجمع فقال انما ثبت الاختصاص فيها بكذا * او هو جواب عن كلامهم ان صيغة الجمع صرفت الى المثنى في المواريث والوصايا

واما المعقول فان الواحد اذا اضيف اليه الواحد تعارض الفردان فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع واما الثلاثة فانما يعارض كل فرد اثنان فسقط معنى الاتحاد اصلا وقد جعل الثلاثة في الشرع حدا في ابلاء الاعذار فاما الحديث فمحمول على المواريث والوصايا او على سنة تقدم الامام في الجماعة انه يتقدم على المثنى كما يتقدم على الثلاثة وفي المواريث ثبت الاختصاص بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك

والحجب فقال ثبت ذلك فى المواريث بقوله تعالى *فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك * اى ان كانت الاختان لاب وام اولاب اثنتين فاثبت للاختين ثلثى المال تصريح هذا النص وقد ثبت بدلالة قوله تعالى * فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاثنتين حكم الجمع فى الاخوات * ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما متوسطة اذهى قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اذهى قرابة جزوية كان اولى فثبت ان للبنتين حكم الثلاث بهذا النص ايضا وليس فى المواريث صورة اخرى الحق فيه الاثنان بالجمع فى الاستحقاق سوى البنات والاخوات فكان هذا النص موجبا لالحاق الاثنتين بالثلاث فلهذا حمل الحديث عليه * اوكان هذا النص هو الموجب لاستحقاق الاثنتين الثلثين لا النص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى * فان كن نساء فوق اثنتين * والحاصل ان النزاع لم يقع فيما يفيد فائدة الجمع بل فيما يتناوله لفظ الرجال والمسلمين فان احدهما عن الاخر قوله (والحجب يبتنى على الارث ايضا) يعنى لما كان للمثنى حكم الجمع فى استحقاق الميراث كان له حكم الجمع ايضا فى الحجب لانه مبنى على الارث فان الحاجب يكون وارثا بالفعل او بالقوة حتى لا يحجب المحروم عند عامة الصحابة وهو مذهبنا * او معناه ان الحجب لا يتحقق حين لا ارث فكان الحجب مبنيا على الارث فيثبت للاثنين فيه حكم الجمع ايضا فايضا يتعلق بمحذوف فى الوجهين كما ترى على انا نقول ثبت الحجب بالاخوين باتفاق الصحابة لا بالنص على ما روى ان ابن عباس قال لعثمان رضى الله عنهم حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى *فان كان له اخوة فلامه السدس * والاخوان ليسا باخوة فى لسان قومك قال نعم ولكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوا وفى رواية لا استطيع ان انقض امرا كان قبلى وتوارثه الناس فلولا ان مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولا نكر عليه عثمان ولما عدل الى التأويل فلما لم ينكر عليه وعدل الى التأويل وقد كانا من فصحاء العرب دل على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة وان هذا الحكم وهو الحجب بالاثنين ثبت بالاجماع لا بالنص الا ترى ان الحجب يثبت بالاخوات المفردات بهذا الطريق فان اسم الاخوة لا يتناول الاخوات المفردات بحال قوله (والثانى) اى التأويل الثانى لذلك الخبر انه محمول على اباحة السفر للاثنين لان السفر للواحد والاثنين كان منهيا فى ابتداء الاسلام مطلقا للجماعة على ما روينا من قوله عليه السلام *الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب* اذ فيه نهى بطريق المبالغة عن اختيار حالة تستحق اسم الشيطان بناء على ان فى اول الاسلام كانت الغلبة للكفار فاذا كانوا جماعة سلموا غالبا لقوتهم فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة يعنى فى جواز السفر * وفى لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال والثانى ولو قال والثالث مكان قوله والثانى لكان احسن لانه اول الحديث اولا بتأويلين وهذا ثالثهما الا انه جعل التأويلين الاولين بمنزلة تأويل واحد ثم بنى الكلام عليه فقال والثانى * وقوله قلنا وقع زائدا لان المعنى يتم بدونه * وقوله محمول على ابتداء الاسلام لا يصح بدون اضمار ايضا ومعناه محمول على نسخ

والحجب يبتنى على الارث ايضا والوصية يبتنى عليه ايضا والثانى قلنا ان الخبر محمول على ابتداء الاسلام حيث نهى الواحد عن المسافرة واطلق الجماعة على ما روينا فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة

واما الجماعة فانها تكمل بالامام حتى شرطنا فى الجمعة ثلاثة سوى الامام واما قوله فقد صغت قلوبكما فلان عامة اعضاء الانسان زوج فالحق الفرد بالزوج لعظم منفعته كانه زوج وقد جاء فى اللغة خلاف ذلك وقوله نحن فعلنا لايصلح الا من واحد يحكى عن نفسه وعن غيره كانه تابع فلم يستقم ان يفرد الصيغة فاختير لهما الجمع مجازا كما جاز للواحد ان يقول فعلنا كذا والله اعلم

ماثبت فى ابتداء الاسلام وهو حرمة السفر للاثنين ولم يكن هذا الكلام اعنى قوله والثانى الى آخره مذكورا فى النسخ العتيقة قوله (واما الجماعة) جواب عن قولهم ان الامام يتقدم على اثنين فقال انما يتقدم عليهما لان الامام فى غير الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعة فيمكن ان يجعل الامام من جملة الجماعة واذا كان معه اثنان كملت الجماعة فيثبت حكما وهو تقدم الامام واصطفاف من خلفه بخلاف الجمعة لان الامام شرط لصحة ادائها كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فلهذا يشترط ثلاثة سوى الامام قوله (واما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما) فانما اطلق اسم الجمع على اربعة قلوب من حيث المعنى وان كان فى الصورة قلبان وذلك لان اكثر الاعضاء المنتفع بها فى الانسان زوج فالحق ما كان فردا منه لعظم منفعته بالزوج كما الحق الزوج بالفرد فى قولهم مشى برجله وسمع باذنه وابصر بعينه الاترى ان من قطع لسان انسان او فرجه يلزمه كمال الدية لشرفه وعظم منفعته كما لو قطع اليدين فصار كل قلب من حيث المعنى قلبين وان كان فى الصورة واحدا فلهذا اجاز اطلاق اسم الجمع عليهما ولان القلب قد يطلق على الميل الموجود فيه فيقال للمنافق ذو قلبين ويقال للذى لايميل الا الى الشئ الواحد له قلب واحد ولما خالفت حفصة وعايشة امر الرسول صلى الله عليه وسلم فى شان مارية وقع فى قلبهما دواع مختلفة وافكار متباينة فيصح ان يقال المراد من القلوب هى الدواعى واذا صح ذلك وجب حمل اللفظ عليها لان القلب لايوصف بالصغو وانما يوصف الميل به كذا فى المحصول * وقد جاء فى اللغة خلاف ذلك اى خلاف ماذكرنا من اطلاق الجمع على التثنية فى مثل هذه الصورة قال الشاعر ظهراهما مثل ظهور الترسين * وذكر فى التيسير وقلوبكما على الجمع مع اضافتها الى اثنين هو الاستعمال الغالب فى اللغة فيما كان فى الانسان من الاعضاء فردا غير مثنى * وفيه وجهان آخران الافراد والتثنية قال الشاعر * كانه وجه تركيين قد غضبا * مستهدف لطعان غير ترتيب * وقال آخر فى التثنية والجمع * ظهراهما مثل ظهور الترسين قوله (وقولهم نحن فعلنا لايصح الا من واحد يحكى عن نفسه وعن غيره) يعنى لايصح التكلم بهذه الصيغة على سبيل الحقيقة الا عن واحد يخبر عن نفسه وعن غيره ولا يمكن صدورها من اثنين لان المبتدى بالكلام الواحد لايكون اثنين بخلاف الخطاب فان بالكلام الواحد يجوز ان يخاطب اثنان فصاعدا على الحقيقة واذا كان كذلك كان ذلك الغير تبعا له فى الدخول تحت هذه الصيغة فلم يفرد لهما صيغة لئلا يكون التبع مزاحما للاصل فاختير لهما صيغة الجمع مجازا * ولانهم وضعوا هذه العلامات المميزة لدفع الاشتباه عن السامع وذلك فى الخطاب والغيبة لا فى الحكاية لان المتكلم وذلك الغير الذى يخبر عنه فى قوله فعلنا مشاهد للسامع فلا يحتاج الى علامة التمييز الاترى انه لم يوضع فيها علامة مميزة بين المذكر والمؤنث اعتمادا على المشاهدة بخلاف الخطاب والغيبة * وذكر فى شرح اصول الفقه لابن الحاجب انه لاخلاف فى لفظ (ج م ع) اعنى الجمع لغة وهو ضم شئ الى شئ فان ذلك متحقق فى الاثنين من غير خلاف

(ولافى)

واما المشترك فحكمه الوقف بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به واما المأول فحكمه العمل به على احتمال السهو والغلط والله اعلم بالصواب

ولا فى الضمير الذى يعنى به المتكلم نفسه وغيره متصلا ومنفصلا نحو نحن فعلنا لاتفاق
اللسان على كونه موضوعا للتعبير المرء عن نفسه وعن غيره سواء كان واحدا او جمعا ولا فى
نحو قوله تعالى *فقد صغت قلوبكما* فان ما يتعدد من شخصين فالتعبير عنه فى اللغة الفصيحة عند
اضافته اليهما او الى ضميرهما بصيغة الجمع حذارا من استثقال الجمع بين تثنيتين وانما الخلاف
فى نحو رجال ومسلمين وضمائر الغيبة والخطاب التى يترتب فى وضع اللسان مسبوقيتها بصيغ
التثنية * ولا يلزم على هذا قلوبكما فانه مسبوق بصيغة التثنية *لانا لانسلم مسبوقيته بها اذ
لايقال قلبا كما فتبين بهذا ان من استدل على كونه حقيقة فى الاثنين بالصور المتفق عليها فقد
حاد مسلكه عن محل النزاع لانها انما تثبت بعلل مخصوصة ولكل باب وقياس واللغة لا تثبت
قياسا * واما الجواب عن قوله تعالى *وكنا لحكمهم شاهدين* فنقول قد قيل المراد الحاكمان
وهما داود وسليمان والمتحاكمان اذ المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول واذا اعتبر الجميع
كانوا اربعة وقيل اضيف الحكم الى المحكوم لهم وكانوا جماعة *وعن قوله عز اسمه *اذ تسوروا
المحراب* الى آخره ان الخصم الذى اسند الفعل الى ضميره اسم للواحد والجمع كالضيف يقال هذا
خصمى وهؤلاء خصمى كما يقال هذا ضيفى وهؤلاء ضيفى وقد كان المتخاصمون جماعة ومعنى
قوله خصمان فريقان خصمان او فينا خصمان والدليل عليه قراءة من قرأ بغى بعضهم على بعض
ولا يقال قوله ان هذا اخى يأبى ما ذكرت فانه يدل على اثنين لان ذلك قول البعض المراد
بقوله بعضنا على بعض والتحاكم كان بين ملكين لكن صحبهما آخرون فى صورة الخصم فسموا به
وعن قوله تعالى *انا معكم مستمعون* ان المراد موسى وهارون وفرعون * وعن قوله تعالى
عسى الله ان يأتينى بهم جميعا ان المراد يوسف وبنيامين والاخ الكبير الذى قال فلن ابرح
الارض حتى يأذن لى ابى * على انا لانكر اطلاق اسم الجمع على الاثنين مجازا فيحمل هذه
الاطلاقات على المجاز لما ذكرنا من الدلائل *واما الجواب عن كلام الفريق الثالث فهو انهم
يراعون صورة اللفظ حتى لم ينعتوا المثنى بالجمع وان كان بمعناه ولا الجمع بالمثنى محافظة على
التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما كشئ واحد * وقد التزم بعضهم النعت مع
الاختلاف مجازا قوله (واما المشترك فحكمه الوقف) اى وقف النفس على اعتقاد ان
الثابت به حق *او المراد من الوقف التوقف اى حكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم
سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان الشركة تنبىء عن المساواة ولهذا لو قال
هو شريكى فى هذا المال كان اقرارا له بالنصف وقد ذكرنا ان لاعموم للمشترك فكانت الثابت
به احد مفهوماته عينا عند المتكلم غير عين عند السامع فلا يتعين المراد له الا بدليل زائد
لاستحالة الترجيح بلا مرجح فيجب التوقف ولكن لا يقعد عن الطلب كما لا يقعد فى المتشابه بل
يجب عليه التأمل لان ادراك المراد وترجح البعض فيه محتمل فيجب طلبه وهو معنى قوله
بشرط التأمل بخلاف المجمل لانه لا يدرك بالتأمل فيجب عليه التوقف الى ان يأتيه البيان*
قال شمس الائمة رحمه الله ويشترط ان لايترك الطلب وله طريقان التأمل فى الصيغة ليتبين به

المراد او طلب دليل آخر يعرف به المراد لان بالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوى فيجب الاشتغال به ليزول الخفاء والله اعلم بالصواب

﴿ باب معرفة احكام القسم الذى يليه ﴾

قوله (وحكم الظاهر وجوب العمل بالذى ظهر منه) لاخلاف فى انه موجب للعمل وانما الخلاف فى انه يوجب الحكم على سبيل القطع او الظن فعند العراقيين والقاضى ابى زيد ومتابعيه حكمه التزام موجبه قطعا عاما كان او خاصا وعند الشيخ ابى منصور ومن تابعه من مشايخ ماوراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص وقد بينا من قبل* وقوله على احتمال تأويل هو فى حيز المجاز متصل بالقسمين اى يجعل ذلك التأويل الظاهر او النص مجازا فانك اذا أولت قوله جاءنى زيد مثلا بان المراد خبره او كتابه صار مجازا بخلاف المشترك فانك اذا أولته وصرفته الى بعض معانيه كان حقيقة قوله (لما ذكرنا من تفاوت معانى هذه الالقاب لغة) يعنى انما سمى كل قسم من هذه الاقسام باسم روعى فيه معنى اللغة فسمى القسم الاول ظاهرا لظهور معناه والقسم الثانى نصا لازدياد وضوحه على الاول كما ينبئ عنه معناه اللغوى وكذا المفسر والمحكم* ليصير الادنى متروكا بالاعلى اللام للعاقبة اى فائدة التفاوت وعاقبته ترك الادنى بالاعلى وترجح الاقوى على الاضعف* وهذا اى صيرورة الادنى متروكا بالاعلى* السنن والاحاديث مترادفان ههنا وان كانت السنة اعم من الحديث* وقد ذكرنا بعض نظائر التعارض فيما تقدم* ومن نظائره تعارض الظاهر والمحكم فى قوله تعالى* وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عز ذكره* فانكحوا ما طاب لكم من النساء* فان الاول محكم فى حرمة نكاح ازواج النبى صلى الله عليه ورضى عنهن للتأبيد والثانى ظاهر فى اباحة جميع النساء فيتناول بعمومه ازواج النبى عليه السلام فيرجح المحكم على الظاهر* ومنها تعارضهما ايضا فى قول عليه السلام* الا ان لحوم الحمر الاهلية حرام الى يوم القيامة* كذا فى النافع وقوله صلى الله عليه وسلم* لغالب بن ابجر *كل من سمين مالك* فان الاول محكم فى التحريم والثانى ظاهر فى التحليل فيرجح المحكم ايضا* وقيل نظير تعارض المفسر والمحكم قوله تعالى* واشهدوا ذوى عدل منكم* وقوله تعالى* ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا* فان الاول مفسر فى قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثانى محكم لان التأبيد اتحقق به والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود فى القذف اذا تاب والثانى يوجب رده فيرجح على المفسر* ولقائل ان يقول لانسلم كون الاول مفسرا لان ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى *واشهدوا ذوى عدل* يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليس بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات* وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد والقبول فان

﴿ باب معرفة احكام ﴾
﴿ القسم الذى يليه ﴾

وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم وحكم الظاهر وجوب العمل بالذى ظهر منه وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضح واستبان به على احتمال تأويل هو فى حيز المجاز وحكم المفسر وجوب العمل على احتمال النسخ وحكم المحكم وجوب العمل به من غير احتمال لما ذكرنا من تفاوت معانى هذه الالقاب لغة وانما يظهر تفاوت هذه المعانى عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى وهذا يكثر امثلته فى تعارض السنن والاحاديث

ومثاله من مسائل اصحابنا باب ذكره في كتاب الاقرار في الجامع رجل قال لآخر لي عليك الف درهم فقال الاخر الحق
اليقين الصدق كان كل ذلك تصديقا ولو قال ﴿ ٣٥ ﴾ البر الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع بين البر والحق او البر واليقين

اشهاد العميان والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم * واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل تمهد بالدليل والبرهان لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلابد من اقامة البرهان على المدعى اولا ثم ايراد المثال بعد ان شاء للايضاح على سبيل التبرع فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان لا تتعب في طلب المثال قوله (ومثاله) اي مثال ترك الادنى بالاعلى من مسائل اصحابنا باب ذكره محمد رحمه الله في اقرار الجامع * واصله ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقا لكلام المدعي ولا يصلح ردا يجعل تصديقا وان كان يصلح ردا ولا يصلح تصديقا يجعل ردا وان احتملهما يعتبر الغالب ويحمل عليه * والالفاظ المذكورة خمسة * الحق * اليقين * الصدق * البر * الصلاح فالثلاثة الاولى تصلح صفة للخبر ظاهرا يقال خبر حق خبر يقين * خبر صدق * فاما البر فاسم لجميع انواع الاحسان ولكنه يحتمل ان يصير صفة للخبر بقرينة مثل ان يقول لمن اخبر بخبر صدق صدقت وبررت كما تقول لمن اخبر بخبر كذب كذبت وفجرت * واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال لا يقال خبر صلاح ولا صدقت وصلحت * فاذا قال لآخر لي عليك الف درهم فقال الآخر الحق او اليقين او الصدق كان تصديقا واقرارا لانه ذكر في محل الجواب ما يصلح ان يكون جوابا فيجعل محمولا على الجواب بظاهره وما تقدم من الخطاب يصير كالمعاد في الجواب فيصير كانه قال * الحق ما قلت * الصدق ما قلت * اليقين ما قلت * وبيان انه صالح للجواب ان الدعوى خبر وقد ذكرنا ان الخبر يوصف بالحق والصدق واليقين وبضدها هذا هو الحقيقة وان كان يحتمل الابتداء اي الصدق اولى بك * او عليك بالصدق * او الحق واليقين اولى بالاشتغال من الدعوى الباطلة ولكن ذلك مجاز والمجاز لا يعارض الحقيقة كذا في شرح الجامع لشمس الائمة * وقال بعض المشايخ هذا اذا لم يعرب او ذكر مرفوعا اما اذا نصب فلا يكون اقرارا لان معناه الزم الحق او الصدق فيكون امرا له بالصدق ونهيا له عن الكذب * وقال عامتهم لو قال بالنصب يكون تصديقا ايضا ومعناه انك ادعيت الحق او قلت وهذا هو الصحيح لان العرف لا يفصل بين الرفع والنصب والاصل فيه هو العرف واليه اشار محمد فقال انما ينظر في هذا الى معاني كلام الناس * ولو قال البر او الصلاح لم يكن تصديقا لان البر اسم لجميع انواع الخير والاحسان كما قال تعالى * ولكن البر من اتقى * ففي محل الجواب هذا اللفظ في معنى المجمل لان صلاحيته له ولغيره واحتمال الجواب وغيره فيه على السواء وباللفظ المجمل لا يصير مقرا والجواب لا يتم بكلام مجمل * واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بوجه فصار معنى كلامه البر او الصلاح اولى بك او الزم الصلاح واترك الدعوى الباطلة * ولو ضم احد الثلاثة الى البر فقال الصدق البر * او الحق البر * او اليقين البر * او قدم البر فقال البر الصدق * او البر الحق * او البر اليقين كان اقرارا لان البر لما صار مجملا صار ما ضم اليه بيانا له الا ترى ان البر مقرونا بالصدق يستعمل في موضع الجواب يقال صدقت وبررت * فان ضم شيئا من هذه الثلاثة

او البر والصدق حمل البر على الصدق والحق واليقين فجعل تصديقا ولو جمع بين الحق او اليقين او الصدق والصلاح جعل ردا ولم يكن تصديقا وحاصل ذلك ان الصدق والحق واليقين من اوصاف الخبر وهي نصوص ظاهرة لما وضعت له من دلالة الوجود للمخبر عنه فيكون جوابا على التصديق وقد يحتمل الابتداء مجازا اي الصدق اولى بك مما تقول واما البر فاسم موضوع لكل نوع من الاحسان لا اختصاص له بالجواب فصار بمعنى المجمل فلم يصلح جوابا بنفسه واذا قارنه نص او ظاهر وهو ما ذكرنا حمل عليه واما الصلاح فلفظ لا يصلح صفة للخبر بحال وهو محكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو ظاهر او نص وجب حمل النص الذي هو محتمل على الحكم الذي لا يحتمل فلم يكن تصديقا وصار مبتدأ فترجح البعض على البعض عند التعارض

ومثاله ايضا قولنا فيمن تزوج امرأة الى شهر انه متعة لان ﴿ ٣٦ ﴾ التزوج نص لما وضع له فكان محتملا ان يراد به المتعة مجازا فاما قوله الى شهر فمحكم في المتعة لا يحتمل النكاح مجازا فحمل المحتمل على المحكم وضد الظاهر الخفي وحكمه النظر فيه ليعلم اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد ومثاله ان النص اوجب القطع على السارق ثم احتيج الى معرفة حكم النباش والطرار وقد اختصا باسم خفي به المراد وطريق النظر فيه ان النباش اختص به لقصور في فعله من حيث هو سرقة لان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه بعارض والنباش هو الآخذ الذي يعارض عين من لعله يهجم عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد وهذا من الاول بمنزلة التبع من المتبوع وكذلك معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان

الى الصلاح لا يكون اقرارا لانه لا يصلح صفة للخبر ولا يستعمل في التصديق اصلا لا يقال صدقت وصلحت بل هو محكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو محتمل من نص او ظاهر وجب حمله على المحكم فلا يكون تصديقا بل يكون ردا لكلامه بابتداء امر له باتباع الحق والصلاح وترك الدعوى الباطلة قوله (ومثاله ايضا) اى نظير ترجيح الاعلى على الادنى وترك الادنى به ايضا قول علمائنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة الى شهر بان قال تزوجتك شهرا او الى شهر فقالت زوجت نفسي منك انه متعة وليس بنكاح وقال زفر رحمه الله هو نكاح صحيح لان التوقيت شرط فاسد فان النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يبطل النكاح بل يصح النكاح ويبطل الشرط كاشتراط الخمر واشتراط الخيار ثلاثة ايام وكالطلاق الى شهر يوضحه انه لو شرط ان يطلقها بعد شهر صح النكاح وبطل الشرط فكذا اذا تزوجها شهرا * ولنا حديث عمر رضي الله عنه قال لا اوتى برجل تزوج امرأة الى اجل الا رجمته ولو ادركته ميتا لرجمت على قبره * والمعنى فيه ان النكاح الى شهر كناية عن المتعة لان توقيت الملك بالمدة لا يكون الا في المنافع التي تحدث في المدة وعقد المتعة حين كان مشروعا كان على المنفعة موقتا كالاجارة فلما قال الى شهر وهذا لا يليق الا في عقد المتعة ولا يحتمله ملك النكاح على ما هو مشروع اليوم ولفظ التزوج والنكاح يحتمل معنى المتعة لانه في الحقيقة الملك التمتع بها صار المحتمل من صدر كلامه محمولا على المحكم من سياقه * وهذا كالمضاربة بشرط ان يكون الربح كله للعامل كناية عن الاقراض وبشرط ان يكون الربح كله لرب المال كناية عن الابضاع * واذا تعين كناية عن المتعة فسد لعدم ركنه وهو اللفظ الموضوع لهذا العقد لا للشرط فاسد دخل عليه * وهذا بخلاف ما اذا شرط ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق قاطع للنكاح فاشتراط القاطع بعد شهر دليل على انهما عقدا العقد مؤبدا * الا ترى انه لو صح الشرط هناك لا يبطل به النكاح بعد مضي الشهر وهنا لو صح التوقيت لم يكن بينهما عقد بعد مضي الوقت كما في الاجارة * قال الحسن بن زياد ان ذكرا من الوقت ما يعلم انهما لا يعيشان اكثر من ذلك كمائة سنة او اكثر يكون النكاح صحيحا لان في هذا تأكيد معنى التأبيد فان النكاح يعقد للعمر بخلاف ما اذا ذكرا مدة قد يعيشان اكثر منها * وعندنا الكل سواء لان التأبيد من شرط النكاح فالتوقيت يبطله طالت المدة او قصرت كذا في الاسرار والمبسوط * لان التزوج لما وضع له وهو اثبات ملك البضع على المرأة * ولكنه يحتمل المتعة لان النكاح في الحقيقة الملك التمتع بها والازدواج معها كما ذكرنا * فمحكم في المتعة اى في افادة معنى المتعة * لا يحتمله النكاح اى لا يحتمل التوقيت الذي هو مفهوم من الى شهر قوله (مثاله) اى مثال الخفي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر سوى السرقة خفي في حق من اختص باسم آخر كالطرار والنباش فانه قد اشتبه الامر ان اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة او زيادة فيه ولذلك اختلف العلماء في النباش فقال ابو حنيفة ومحمد رحمه الله لا يقطع بحال سواء كان القبر في بيت اولم يكن

فى ظاهر الرواية وقال ابو يوسف والشافعى رحمهما الله يقطع * ثم اختلف اصحاب الشافعى فقال بعضهم انه انما يقطع اذا سرق الكفن من قبر فى بيت محرزا وفى مقبرة متصلة بالعمران ولا يقطع اذا كان القبر فى برية بعيدة من العمران وهو اختيار الغزالى * وذكر بعضهم انه يقطع وان كان القبر فى مفازة وهو اختيار القفال * وذكر شمس الائمة فى المبسوط واختلف مشايخنا فيما اذا كان القبر فى بيت مقفل والاصح عندى ان لا يجب القطع سواء نبش الكفن او سرق مالا آخر من ذلك البيت لان بوضع القبر فيه اختل صفة الحرزية فى ذلك البيت فان لكل احد من الناس تأويلا فى الدخول فيه لزيارة القبر فلا يجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الكمال فى شرآئط القطع معتبرة * ثم من اوجب القطع تمسك بعموم قوله تعالى * والسارق والسارقة * الآية وقال النباش سارق لان السارق اسم لمن يأخذ المال على سبيل الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم آخر لا يمنع دخوله تحت اسم السارق لانه اختص بهذا الاسم لاختصاصه بنوع من السرقة فلا يمنع ذلك عن الدخول تحت اسم الجنس كاختصاص من يقطع عن اليقظان باسم الطرار وكاختصاص الآدمى باسم الانسان لا يمنعه عن الدخول تحت اسم الحيوان * وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قطع نباشا * وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت * سارق امواتنا كسارق احيائنا * وعن ابن مسعود انه كتب الى عمر رضى الله عنهما فى النباش فكتب اليه ان اقطعه * والمعنى فيه انه سرق نصابا كاملا من حرز مثله فيقطع كما لو سرق لباس الحى وكما لو سرق الشاة من الحظيرة وهذا لان الكفن مال كامل لان صفة المالية لا يتغير بان البس ميتا لانه بعد صالح لاقامة المصالح والقبر حرز مثله لانه لا يحرز باحصن من ذلك الموضع والناس تعارفوا احراز الاكفان بالقبور فكان حرزا متعينا له باتفاق جميع الناس كالحظيرة للغنم والصندوق للدراهم * ولا يلزم عليه انه لو سرق من القبر شيئا آخر وضع معه او كفن الميت زيادة على العدد المسنون فسرق الزائد حيث لا يقطع لان القبر ليس بحرز لمال آخر غير الكفن لان الناس ما اعتادوا احفظ سائر الاشياء بالقبور كحظيرة الغنم حرز للغنم وليست بحرز للثياب والامتعة وكذا الزائد على العدد المسنون بمنزلة مال آخر موضوع فى القبر * الاترى ان الاب والوصى لو كفنا الصبى او عبد الصبى من مال الصبى بالعدد المسنون لا يعد تضييعا ولا يضمنان شيئا لان ذلك احراز منهما لماله ولو كفناه زيادة على العدد المسنون يضمنان الزيادة لانه تضييع * ولابى حنيفة ومحمد رحمهما الله ان هذا الفعل ناقص فى كونه سرقة والملك ناقص والمالية ناقصة والحرز ناقص اومعدوم وكل واحد منها يمنع القطع لما عرف ان شرط السرقة ان يكون المأخوذ مالا مملوكا محرزا وان الكمال فيها شرط كيلا تبقى شبهة العدم فبمجموعها اولى * اما بيان قصور الفعل ونقصانه فمن وجهين على ماذكر الشيخ فى الكتاب * احدهما ان النباش ليس بسارق على الاطلاق لان السرقة اسم لاخذ المال على وجه المسارقة اى الاخفاء عن عين الحافظ الذى قصد حفظه لكنه انقطع حفظه باعتراض نوم او غيبة بحيث يخاف هجومه

عليه ومنه استراق السمع لاستماع كلام الغير حال غفلته ويقال فلان يسارق النظر اليه اذا اغتنم غفلته واحتال لينظر اليه والنباش يسارق عين من عسى يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايته لانه يرتكب منكرا كالزانى وشارب الخمر يختفى من الناس كيلا يعثروا على قبح فعله والسرقة اخذ على سبيل المسارقة ليتمكن من اخذ ما احرز عن الايدى لا ليتمكن من فاحشة ترد شرعا فكان النباش سارقا صورة لا معنى كالميت انسان صورة لا معنى ولهذا يصح نفيه عنه فيقال نبش وما سرق فكان بمنزلة التبع من المتبوع لكون الاول اقوى فلا يدخل تحت مطلق اسم السارق * والثانى ان هذا الاسم وهو السرقة تدل على خطر المأخوذ اى على انه ذو قدر ومنزلة فان السرقة قطعة من الحرير قال عليه السلام لبعض نسائه * اريت صورتك فى سرقة من حرير * اى فى قطعة من حرير جيدة بيضاء * كذا فسره ابو عبيد ولذلك اتفق جمهور العلماء على اشتراط النصاب فيه ليخرج عن كونه تافها حقيرا وان اختلفوا فى مقداره وهذا الذى دل عليه اسم النباش وهو النبش فى غاية القصور والهوان لان نبش التراب واخذ الكفن من الاموات من ارذل الافعال واردأ الخصال بشهادة العرف والطبع السليم * والتعدية بمثله اى تعدية الحكم فى مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب فى الفرع دونه فى الاصل باطل لاسيما فى الحدود فانها تدرأ بالشبهات فكيف يحتال فى اثباتها بما لا يجوز اثبات الحكم بمثله وتبين بما ذكرنا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لنقصان فى فعله وهو ان بخلاف الطرار فان اختصاصه باسم آخر غير السارق لفضل فى جنايته وحذاقه فى فعله اى مهارة لانه يسارق الاعين التى ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور فكان فوق مسارقة الاعين حال نوم المالك وغيبته فكان اتم سرقة واكمل حيلة فيكون داخلا تحت اسم السارق بالطريق الاولى الا انه خفى مرادا بالآية لتعارض وهو زيادة حيلة من قبل الطرار لا لمعنى فى الكلام كذا ذكر الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم * وقوله وتعدية الحدود فى مثله) اى فى مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب فى الفرع اكمل واتم نوع تسامح لان هذا من قبيل دلالة النص والتعدية تستعمل فى القياس الا انه سماها تعدية لشبه دلالة النص بالقياس واخراجا للكلام على مقابلة كلام الخصم * واما بيان ما ذكرنا من نقصان الملك فهو ان الكفن ليس بمملوك للوارث لانه انما تملك ما فضل عن حاجة الميت الا ترى ان القدر المشغول بالدين لا يصير مملوكا له لحاجة الميت فالكفن اولى لانه مقدم على الدين * ولا للميت حقيقة لان الموت ينافى المالكية لانها عبارة عن القدرة والاستيلاء وادنى درجاتها الحيوة وقد زالت * واما نقصان المالية فلانها عبارة عن التمول والادخار لوقت الحاجة وهذا المقصود يفوت فى الكفن فانه مع الميت يوضع فى القبر للبلى ولهذا يوضع فى اقرب الاماكن من البلى واليه اشار الصديق رضى الله عنه بقوله اغسلوا ثوبى هذين وكفنونى فيهما فانهما للمهل والصديد والحى احوج الى الجديد * فكانت مالية الكفن وقد سلم للتلف دون مالية ما يتسارع اليه الفساد * واما النقصان فى الحرز فلانه لا يخلو اما ان يجعل القبر حرزا بنفسه او بالميت

والتعدية بمثله فى الحدود خاصة باطل واما الطرار فقد اختص به لفضل فى جنايته وحذق فى فعله لان الطر اسم لقطع الشى عن اليقظان بضرب فترة وغفلة يعتريه وهذه المسارقة فى غاية الكمال وتعدية الحدود فى مثله فى نهاية الصحة والاستقامة وقد سبق بيان احكام سائر الاقسام فى هذا الفصل

والقبر ليس بحرز بنفسه لانه دفن فيه ثوب آخر من جنس الكفن فسرق لا يجب القطع وما كان حرز الشئ كان حرز الجنسه لا محالة لان معنى الصيانة لا يختلف من جنس واحد كحظيرة الغنم * ولا يصير حرزا بالميت لانه جاد لا يحرز نفسه فكيف يحرز غيره وانما يحفر القبر حرزا للميت عن السباع واخفاءه عن الاعين لا لاحراز الكفن * ولا يقال فاذا لم يكن احرازا كان التكفين تضييعا * لانا نقول ليس كذلك فانه مصروف الى حاجة الميت وصرف الشئ الى الحاجة لا يكون تضييعا ولا احرازا كتناول الطعام والقاء البذر فى الارض (فان قيل) يجوز ان لا يكون حرزا عند الانفراد ويصير حرزا عند الاجتماع كالحيطان ليست بحرز بدون الباب وكذا الباب بدونها وعند الاجتماع يصير حرزا (قلنا) نعم اذا حدث بالاجتماع معنى يصلح لاضافة الحكم اليه كما فى الحيطان مع الباب يصلح بعد الاجتماع لحفظ الامتعة لصيرورتها بيتا صالحا للحفظ فاما الاجتماع ههنا فلا يصير هذا المكان موضعا لحفظ الثياب والامتعة الا ترى انه لا يحفظ فيه ماسوى الكفن من الثياب ولو صار حرزا للكفن بعد الاجتماع لصار حرزا لجنسه من الثياب واما ماروى انه عليه السلام قطع نباشا فمعارض بما روى عنه عليه السلام انه قال *لاقطع فى المختفى* وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا فسر ابو عبيد * وفى الصحاح اختفيت الشئ استخرجته والمختفى النباش لانه يستخرج الاكفان فيحمل على السياسة *وكذا حديث عمر رضى الله عنه فان للامام ذلك الا ترى ان ابابكر رضى الله عنه قطع أيدى نسوة اظهرن الشماتة بوفات رسول الله صلى الله عليه وسلم وضربن الدفوف وكان ذلك سياسة لا حدا * واما حديث عائشه رضى الله عنها فمحمول على التشبيه فى استحقاق الاسم لان كاف التشبيه لا يوجب التعميم وروى محمد فى الاصل ان نباشا اخذ فى زمن مروان الحكم فشاور من بقى من الصحابة رضى الله عنهم فاجمعوا ان لا قطع عليه * وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه كان لا يرى القطع على النباش والله اعلم

(باب احكام الحقيقة)
(والمجاز والصريح)
(والكناية)

قال حكم الحقيقة وجود ماوضع له امرا كان او نهيا خاصا او عاما وحكم المجاز وجود ما استعير له خاصا كان او عاما وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع بمنزلة النصوص

(باب احكام الحقيقة والمجاز)

قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله حكم الحقيقة وجود ماوضع له اى ثبوت ماوضع اللفظ * امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما كقوله تعالى *يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا* وقوله جل ذكره *ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق* فان كل واحد من النصين خاص فى المأمور به والمنهى عنه عام فى المأمور والمنهى وهذا بلا خلاف * وحكم المجاز وجود ما استعير له اى ثبوت ما استعير اللفظ له خاصا كان او عاما عند عامة العلماء كقوله تعالى *او جاء احد منكم من الغائط* انى ارانى اعصر خمرا * وقوله عليه السلام *لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وفيه خلاف بعض اصحاب الشافعى وسنبينه* وطريق معرفة الحقيقة التوقيف اى التنصيص من الواضع والسماع من السامع يعنى لا يوقف عليها الا بالنقل عن واضع اللغة بمنزلة النصوص فى الشرع فانها لا يثبت حججا الا بعد السماع من صاحب الشرع

والنقل عنه *وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق ليمتاز الوصف الخاص المشهور من غير امتياز الوصف المؤثر في باب القياس عن غيره لان المجاز لايصح بكل وصف * وحاصله ان جواز استعمال المجاز لايتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذى سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه وقدمر من قبل *اما في الحكم اى في اثبات الحكم وايجاب العمل فالحقيقة والمجاز سواء *الا عند التعارض يعنى اذا تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملا في موضوعه وجهة كونه مستعملا في غير موضوعه كان حمله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز عارض *ويجوز ان يكون معناه اذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كانت الحقيقة اولى من المجاز وراجحة عليه* ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان الحقيقة ترجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة المخلة بالتفاهم لخفائها او عدم الاطلاع عليها ولكنى ماظفرت به في شئ من كتب اصحابنا صريحا فكان حمل كلام الشيخ على المعنى الاول اولى لتأيده بماذكر القاضى الامام في التقويم ان المجاز احد نوع الكلام وله من الانواع العموم والاحكام ما للحقيقة لانه مستعمل بمنزلتها الا ان المطلق من الكلام لحقيقته حتى يقوم الدليل على مجازه لان معنى الحقيقة اصل والثانى طارئ عليه فلا يثبت الا بدليله قوله (فاحتج الشافعي بعمومه وابى ان يعارضه) الى آخره *بيانه ان قوله عليه السلام *لاتبيعوا الطعام بالطعام* يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا مساويا كان او غير مساو لان الطعام معرف باللام فيقتضى الاستغراق الا ان الاستثناء عارضه في الكثير لان المراد من قوله سواء بسواء المساواة في الكيل بالاجماع فبقى ماوراءه داخلا تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنة وبحفنتين وتفاحة بتفاحة وبتفاحتين وباشارته يقتضى كونه الطعم علة لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان مأخذه علة لذلك الحكم كالسرقة والزنا في قوله تعالى* والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما* الزانية والزانى فاجلدوا *على ماعرف والطعام اسم لمايؤكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العلة * واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست الا احد اوصاف النص لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع الغير المطعوم كالجص والنورة متفاضلا لعدم العلة الموجبة للحرمة وهى الطعم *وحديث الصاع وهو ماروى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال *لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فانى اخشى عليكم الرماء *وفي بعض الروايات الرماء يعنى الربوا اذ الرماء الزيادة والربا وارمى الشئ ازماء اى زاد وارمى فلان اى اربى يدل بعبارته وعمومه ان الربوا يجرى في غير المطعوم كالجص والنورة لان الصاع محلى بلام التعريف فاستغرق جميع مايحله من المطعوم وغيره فيحرم بيع الجص والنورة متفاضلا * وباشارته يدل على ان الكيل هذا لعلة لانه لما كان المراد من الصاع مايكال به صار تقدير الكلام ولا مايكال بصاع بمايكال بصاعين * او ولا مكيل بمكيلين فيقتضى جواز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف مااقتضاه الحديث الاول فهذا هو

وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقايق واما في الحكم فهما سواء الا عند التعارض فان الحقيقة اولى منه ومن اصحاب الشافعي من قال لا عموم للمجاز وبيان ذلك ان النبي عليه السلام قال لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فاحتج الشافعي رحمه الله بعمومه وابى ان يعارضه حديث ابن عمر في النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين لان الصاع مجاز عما يحويه ولا عموم له

معنى المعارضة * الا ان الخصم قال هذا النص مجاز عبارة عما يحله و يجاوره بطريق اطلاق
اسم المحل على الحال كما فى قوله تعالى * خذوا زينتكم عند كل مسجد * اى صلوة فلا يمكن القول
بعمومه لان العموم لا يجرى الا فى الحقائق وقد اريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا
وصار كانه قيل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين و على هذا التقدير لم يبق
له دلالة على حرمة بيع ما وراء المطعوم متفاضلا ولا على كون المكيل علة وصار موافقا
للاول * وشبهة الخصم ان الاصل فى الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على
المعانى للافادة و لهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة
والمجاز فى حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها فى غير موضوعاتها لتأديه ذلك
الى الاخلال بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة فى الكلام بمنزلة الرخص الشرعية
فى الاحكام فانها ثبتت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة ترتفع بدون اثبات حكم
العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة وكان المجاز فى هذا بمنزلة ما ثبت بطريق
الاقتضاء فكما لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذا هنا عندى *
ولكنا نقول المجاز احد نوعى الكلام فكان مثل صاحبه فى احتمال العموم والخصوص الى
آخر ما ذكر الشيخ فى الكتاب وفى قوله احد نوعى الكلام اشارة الى ان المجاز ليس بضرورى
بل هو احد قسمى الكلام حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة فكيف يسمى هذا ضروريا قوله
(لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) اذ لو كان كذلك ينبغى ان لا يوجد حقيقة الا وان تكون
عامة والامر بخلافه بل لدليل زائد تحقق به مثل الواو والنون او الالف والتاء فى قوله
مسلمون ومسلمات او الالف واللام فيما لا معهود فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره فى باب
الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل فى المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلا له كما
فى الحقيقة (فان قيل) سلمنا ان العموم فى الحقيقة ليس لمجرد كونه حقيقة ولكنه يجوز ان
يكون لذلك وللدليل الذى تحقق به فيثبت العموم بالمجموع ولم يوجد بالمجموع فى المجاز فلا
يصح القول بعمومه (قلنا) لا بد فى مثل ذلك ان يكون لكل واحد من المعنيين نوع تأثير
فى اثبات ذلك الحكم ليصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه للدليل اللاحق
لا لكونه حقيقة فلا يصح اضافته اليهما بل يجب اضافته الى ذلك الدليل المؤثر * وذلك انا
قد وجدنا الواو والنون ولام التعريف فى اسم الجنس وسائر دلائل العموم تدل على العموم
دلالة مطردة ولم نجد الحقيقة كذلك اذ هى موجودة فى مسلم وضارب ورجل ولا تدل
على العموم بوجه فعرفنا ان لا تأثير لها فاضفنا ثبوت العموم الى الدليل المؤثر الى كونه حقيقة *
ولكن لهم ان يقولوا انما اطرد دلالة الواو والنون وغيرهما على العموم لانها لا تنفك عن
صيغة تلحق بها فتدل حقيقة تلك الصيغة مع الدليل اللاحق به على العموم لاجتماع الوصفين
فاما الحقيقة فقد انفصلت عن دليل العموم فيما ذكر من النظائر فلا يثبت العموم بها وحدها
لان الحكم المتعلق بالوصفين لا يثبت بوصف واحد فاذا لا بد من اقامة الدليل على انتفاء كون

فاذا ثبت المطعوم به مرادا سقط غيره قال لان الحقيقة اصل الكلام والمجاز ضرورى يصار اليه توسعة ولا عموم لما ثبت ضرورة تكلم البشر والصحيح ما قلنا لان المجاز احد نوعى الكلام فكان مثل صاحبه لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك الا ترى ان رجلا اسم خاص فاذا زدت عليه لام التعريف من غير معهود ذكرته انصرف الى تعريف الجنس فصار عاما بهذه الدلالة

الحقيقة مؤثرا فى العموم قوله (والصاع نكرة) اى لفظ الصاع فى قوله عليه السلام * ولا الصاع بالصاعين * قبل دخول اللام عليه كان نكرة يعنى لو تصورناه بدون اللام فى هذا الموضع كان نكرة فزيد عليها لام التعريف وليس ثم معهود فانصرف الى الجنس فاوجب التعميم * وفى ضم قوله ويجاوره الى مايحله اشارة الى المعنى المجوز للمجاز اى جواز ارادة مايحله باعتبار المجاورة * الاترى انه استعير ذلك بعينه الضمير فى انه للشان اى ان الشان استعارة ذلك اللفظ الذى صار عاما بدليل وهو الصاع مثلا فيما نحن فيه * ليعمل فى ذلك اى فيما استعير له وهو مايحله ويجاوره * عمله اى كعمله فى محله وهو موضوعه الاصلى ولما كان عمله فى محله اثبات العموم كان كذلك فيما استعير له ايضا لوجود دلالته وهى لام التعريف قوله (الا انهما يتفاوتان) جواب عما ذكرنا ان الحقيقة يترجح عند التعارض * اى هما مستويان فى العموم والخصوص ولكنهما يفترقان فى اللزوم والبقاء فان الحقيقة لازمة باقية حتى لم يصح نفيها عن موضوعها والمجاز ليس بلازم باق حتى صح نفيه كالثوب الملبوس لا يسترد اذا كان مملوكا ويسترد اذا كان عارية ولهذا يترجح الحقيقة عند التعارض لانها الزم وادوم والمطلوب بكل كلمة عند الاطلاق ماهى موضوعة له فى الاصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس يترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية كذا قال شمس الائمة رحمه الله وهذا الترجح لايدل على كون المجاز ضروريا كترجح المحكم على الظاهر لايدل على كونه ضروريا وعلى انتفاء العموم عنه قوله (والمجاز طريق مطلق) اى طريق جاز سلوكه من غير ضرورة فانا نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل الى التعبير عنه بالمجاز لا لحاجة ولا لضرورة * وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ماظهر من استحسانهم للحقائق فتبين بهذا ان قولهم هو ضرورى فاسد * والدليل عليه ان القرآن فى اعلى رتب الفصاحة وارفع درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد من غريب بدايعه وعجيب بلاغته قوله تعالى * واخفض لهما جناح الذل من الرحمة * وان لم يكن للذل جناح * وقوله * فاصدع بما تؤمر * اى اظهره غاية الاظهار فكان التعبير عنه بالصدع ابلغ وهو فى الاصل لصدع الزجاج * وقوله عز اسمه * وقيل يا ارض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى * وقوله جل ذكره تجرى من تحتها الانهار والجرى للماء لا للانهار * وقوله علت كلمته * فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض * وغير ذلك مما لايعد ولايحصى * والله تعالى على اى منزه عن العجز والضرورات فثبت انه ليس بضرورى * ولا يقال المقتضى ضرورى عندكم حتى انكرتم جواز عمومه اصلا مع انه موجود فى القرآن فليكن المجاز كذلك * لانا نقول الضرورة فى المقتضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما يثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يؤدى الى الاخلال بفهم السامع والضرورة فى المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز فى اقسام استعمال النظم الذى هو راجع الى المتكلم والمقتضى فى اقسام الوقوف على المراد الذى هو حظ السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقتضى

فالصاع نكرة زيد عليها الام التعريف وليس فى ذلك معهود ينصرف اليه فانصرف الى جنس ما اريد به ولو اريد به عينه لصار عاما فاذا اريد به مايحله ويجاوره مجازا كان كذلك لوجود دلالته الاترى انه استعير له ذلك بعينه ليعمل فى ذلك عمله فى موضعه كالثوب يلبسه المستعير كان اثره فى دفع الحر والبرد مثل عمله اذا لبس بحق الملك الا انهما يتفاوتان لزوما وبقاء والمجاز طريق مطلق لا ضرورى

فى القرآن بخلاف المجاز لوكان ضروريا * وبهذا ظهر ان استدلالهم بالمقتضى ليس بصحيح لان العموم العوارض الالفاظ على مامر والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لاتحقيقا ولاتقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله * قال ابو اليسر المقتضى اذا كان ثابتا لغة يوجب العموم فاما اذا كان ثابتا شرعا فلا لانه صير اليه للضرورة فيتقدر بقدرها * وفى قوله حتى كثر ذلك فى كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول من انكر وقوع المجاز فى القرآن من الرافضة واهل الظاهر منهم داود الاصفهانى وابو بكر الاصبهانى واتباعهما متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق نافيه واذا كان صدقا كان اثباته كذبا ضرورة واذا كان كذبا يمتنع ذلك فى كلام الله تعالى * وبما ذكرنا ان المجاز هو استعارة الكلمة لغير ما وضعت وهذا لايكون الامن ذى الحاجة وانه تعالى منزه عن الحاجة * وبان المجاز لوكان واقعا فى القرآن لصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لصدور التكلم بالمجاز والامر بخلافه * وكل ذلك فاسد لان المجاز موجود فى القرآن بحيث لاوجه الى انكاره ونظائره اكثر من ان يحصى * وقولهم المجاز كذب فيمتنع وقوعه فى كلامه تعالى وهم منهم لان كذبه انما يلزم لوكان النفى والاثبات للحقيقة كقولنا هو اسد بالحقيقة ليس باسد بالحقيقة لتناقضهما ح واما اذا كان احدهما بالحقيقة والاخر بالمجاز كقولنا ليس باسد بالحقيقة هو اسد بالمجاز فلا يلزم من صدق النفى كذب الاثبات لانهما لايتنافيان * وانما لم يصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لان مثل هذا الاطلاق يتوقف على الاذن لان اسماء الله تعالى توقيفية * وذكر عبد القاهر البغدادى فى اصوله بعد ذكر قول هذه الطائفة وذكر شبهتهم ثم افترق هؤلاء فى كلمات من القرآن طريقها المجاز فمنهم من تأول بعضها على الحقيقة وتقول فى مثل قوله تعالى * واسأل القرية * وقوله * فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه * انه محمول على الحقيقة لانه تعالى قادر على انطاق الارض لانبيائه وعلى خلق الارادة فى الجدار * ومنهم من شك فى كون المجازات التى فى القرآن انها منه وقال لعلها من الجنس الذى غير منه * ويدل عليه ماذهب اليه الامامية من الرافضة فى دعواها ان الصحابة غيرت نظم القرآن وزادت فيه ماليس منه ونقصت منه ماكان فيه من امامة على واولاده وزعموا ايضا ان مافيه من مجازات فهو من زيادات المبدلين * ثم قال فى آخر هذه المسئلة واما الذين انكروا وجود المجاز فى القرآن وزعموا انه لو كان فيه مجاز لكان كذبا فانه يلزمهم ان يكون قوله تعالى * انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون * كذبا لان انا ونحن للجماعة دون الواحد فى اصل الوضع * وان قالوا صح ذلك على وجه التعظيم فهو المجاز الذى انكروه * وايضا فان منكر المجاز فى القرآن لايخلو من ان يقول المعدوم شئ كما قالت القدرية او يقول ليس بشئ كما قال غيرهم وعلى الاول يلزمه ان يكون قوله تعالى * وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا * مجازا وعلى الثانى يلزم ان يكون قوله عز اسمه * ان زلزلة الساعة شئ عظيم * مجازا * واما الرافضة المدعية ان المجازات كلها مما غيرتها الصحابة فلا كلام معهم فى هذه

حتى كثر فى كتاب الله تعالى وهو افصح اللغات والله سبحانه وتعالى على عن العجز والضرورات

ومن حكم الحقيقة انه لا تسقط عن المسمى بحال واذا استعير لغيره احتمل السقوط يقال للوالداب ولا ينفى عنه بحال ويقال للجداب مجازا ويصح ان ينفى عنه لما بينا ان الحقيقة وضع وهذا مستعار فكانا كالملك والعارية الا ان يكون مهجورا فيصير ذلك دلالة الاستثناء كما قلنا فيمن حلف لا يسكن الدار فانتقل من ساعته وكمن حلف لا يقتل وقد كان جرح ولا يطلق وقد كان حلف كمن حلف لا يأكل من الدقيق لا يحنث بالاكل من عينه عند بعض مشايخنا واذا حلف لا يأكل من هذا الشجر فاكل من عين الشجر لم يحنث ايضا ومن احكام الحقيقة والمجاز

المسئلة لانهم في حيرة في احكام الشرع وفي تيه الى ان يظهر امامهم الذي ينتظرونه ومن لا يثق بشيء من القرآن فلا يناظر في صفات كلمات القرآن ولا في احكام القرآن قوله (ومن حكم الحقيقة انه) اى ان لفظ الحقيقة * لا يسقط عن المسمى بحال اى يصح اطلاقه على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه بحال فاذا اطلق كان مسمـاه اولى به من غيره * الا اذا كان مهجورا الاستثناء متصل بقوله لا يسقط عن المسمى بحال يعني اذا كان المسمى مهجورا اى ترك الناس العمل به وارادته عن هذا اللفظ فح يجوز ان يسقط عنه لفظه الموضوع له لا يتناوله عند الاطلاق سواء كان الهجران بالعادة او بالتعذر بل يتعين المجاز * ويصير ذلك اى كونه مهجورا *دليل الاستثناء اى نازلا منزلته فيصير المسمى المهجور مستثنى تقديرا من جملة محتملات اللفظ مع صلاحيته للدخول تحت اللفظ كمن حلف لا يسكن هذه الدار وهو فيها موجب هذا الكلام وجوب الامتناع عن السكنى من زمان الحلف الى آخر العمر لان المصدر الذي دل عليه قوله لا يسكن نكرة وقعت في موضع النفي فيعم جميع ما يتصور من السكنى في العمر فكان القياس ان يحنث وان اخذ في النقلة من ساعته كما قال زفر رحمه الله لوجود حقيقة السكنى بعد الفراغ من اليمين وان قل لفوات شرط البر به وهو استغراق العدم جميع العمر كما لو دخل ثم خرج على الفور بعد الانتقال* الا انه لا يحنث عندنا استحسانا لان ذلك القدر من السكنى صار مستثنى عن اليمين لكونه مهجورا في مثل هذا الكلام بدلالة ان مقصود الحالف منع نفسه عما في وسعه من السكنى اذ اليمين تعقد للبر لا للحنث ولا يتصور المنع ومحافظة البر الا باخراج هذا القدر من اليمين فوجب القول به تحقيقا لمقصوده وصار كانه قال لا اسكن هذه الدار الا زمان الانتقال قوله (وكمن حلف لا يقتل فلانا وقد كان جرحه قبل ذلك) فمات المجروح بعد يمينه من ذلك الجرح لا يحنث وان وجد الازهاق الذي به يصير الجرح السابق قتلا بعد اليمين لما ذكرنا ان مقصود الحالف منع النفس عما في وسعه من القتل في المستقبل فصار هذا الموت باعتبار انه لم يدخل تحت مقصوده مستثنى عن اليمين لكونه مهجورا وقس عليه مسئلة الطلاق * وكمن حلف لا يأكل من هذا الدقيق فاكل من عينه قال بعض مشايخنا يحنث لان عينه مأكول فيدخل تحت اليمين كاكل الخبز والاصح انه لا يحنث لان اكل عين الدقيق مهجور عادة فصار ذلك دليل الاستثناء وينصرف يمينه الى ما يتخذ منه من الخبز ونحوه كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه والمبسوط * وذكر في شرح الجامع الصغير والاصح عندي انه يحنث لان الدقيق يتأتى اكل عينه وما هو المقصود بالاكل يحصل باكل عينه وقد تقلى فيؤكل ايضا فاذا كان حقيقة لفظه متعارفا ايضا من وجه (قلنا) يحنث به *وفي المبسوط ولو نوى اكل الدقيق بعينه لم يحنث باكل الخبز لانه نوى حقيقة كلامه *وفي شرح الجامع الصغير للقاضي الامام فخر الدين رحمه الله فان عنى اكل الدقيق صحت نيته فيما فيه تغليظ حتى يحنث باكل الدقيق ولا يصدق في صرف اليمين عن الخبز لانه خلاف الظاهر * وكما اذا حلف لا يأكل من هذا الشجر فاكل من عينه لم يحنث يعني في شجر لا يؤكل عينه عادة لان اكل عين الشجر لما كان

(مهجورا)

مهجورا للتعذر انصرفت يمينه الى المجاز وهو اكل ثمره ان كان له ثمرا وثمنه ان لم يكن
قوله (استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد) اختلف الاصوليون في جواز اطلاق
اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة
اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه * وذهب الشافعي
وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وابو علي الجبائي وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين الى
جوازه * مستروحين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعا فان الواحد منا قد يجد
نفسه مريدة بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين كما يجدها مريدة للمعنيين المتفقين جميعا ونعلم ذلك
من انفسنا قطعا فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول * الا ترى ان الواحد
منا قد يجد في نفسه اذا قال لغيره لا تنكح ما نكح ابوك اوقال توضأ من لمس المرأة ارادة العقد
والوطئ وارادة المس باليد والوطئ حتى لو صرح به وقال تنكح ما نكح ابوك وطئا ولا عقدا
وتوضأ من اللمس مسا ووطئا صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى * ولا تنكحوا
ما نكح آباؤكم * على الوطئ والعقد وقوله جل جلاله * او لمستم النساء * على الوطئ والمس
باليد من غير استحالة * ويؤيده صحة استثناء كل واحد منهما عن النص مثل ان يقول
او لمستم النساء الا ان يكون المس باليد والا ان يكون بالوطئ واذا صح الاستثناء صحت ارادة
الجميع ايضا عند عدمه * قالوا وقد حكي عن سيبويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد
الدعاء على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول لغيره له الويل فهذا دعاء عليه بالويل وخبر
عن ثبوت الويل له وهذان معنيان مختلفان * قالوا وهذا بخلاف ما اذا اريد باللفظ الواحد
معنيان متضادان كما اذا اريد بالامر الوجوب والندب او الاباحة او التهديد او اريد بالمشركين
الكل والبعض حيث لا يجوز مع صلاحيته لكل واحد لان العمل بهما مستحيل لان كون الفعل
واجبا يأثم بتركه يضاد كونه ندبا او مباحا لا نأثم بتركه فيستحيل الجمع بينهما * وكذا ارادة
الكل يضاد ارادة البعض فاما ارادة وجوب الطهر من المس باليد فلا يضاد ارادة وجوب
الطهر من الجماع فلا يستحيل الجمع فوجب القول بجواز ارادتهما * ولمن ذهب الى امتناعه
وجهان * احدهما ان القول بجواز ارادتهما يؤدي الى المحال فيكون فاسدا * وبيان
الاستحالة من وجوه احدها ما اشار الشيخ اليه في الكتاب ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه
مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه مستعملا في غيره والشئ الواحد في حالة
واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضعه ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشئ الواحد لا يحل
مكانين * وثانيها انه لو صح الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة اولا
لاستعمالها فيه غير مريد له ايضا للعدول بها عما وضعت له فيكون موضوعها مرادا وغير مراد
وهو جمع بين النقيضين * والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الوجه الثاني باعتبار
المعنى * وثالثها ان استعمال الكلمة فيما هي مجاز فيه يوجب اضمار كاف التشبيه لما عرف واستعمالها
فيما هي حقيقة فيه لا يوجب ذلك وبين الاضمار وعدمه تناف * ورابعها ان المجاز لا يعقل من

استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد

الخطاب الا بقرينة وتقييد والحقيقة تفهم بالاطلاق من غير قرينة وتقييد ويستحيل ان يكون الخطاب الواحد جامعا بين الامرين فيكون مطلقا ومقيدا فى حالة واحدة * ولكن الفريق الاول اعترضوا على هذه الاوجه فقالوا على الوجه الاول لانسلم ان الحقيقة مستقرة فى موضعه حقيقة والمجاوز متجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكنه استعمل اى تلفظ به واريد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة فى ذلك كما بينا * وعلى الوجه الثانى انا لانسلم لزوم كونه غير مريد لما وضعت الكلمة له اولا بل اللازم كونه مريدا لما وضعت له اولا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معا ان لايكون الاول مرادا * وعلى الوجه الثالث ان الانسان اذا قال رأيت الاسود واراد به اسدا ورجالا شجعانا لايمتنع ان يضمر كاف التشبيه فى البعض دون البعض * وعلى الوجه الرابع ان ماذكرتم لايلزمنا لانا انما نجوز ان يحمل اللفظ على الحقيقة والمجاز اذا تساويا فى الاستعمال لكن اذا عرى عن عرف الاستعمال لم يجز ان يحمل على المجاز الا ان يقوم الدليل عليه ثم قيام الدلالة على المجاز لاينفى عن اللفظ ارادة الحقيقة لصحة تعلق القصد والارادة بهما جميعا وفى بعض هذه الاعتراضات وهاء وفى الجواب عنها كلام طويل * والوجه الثانى وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين تجوز عقلا ولكن لاتجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة المخصوصة وحدها وتجوزوا به فى البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الاترى ان الانسان اذا قال رأيت حمارا لايفهم منه البهيمة والبليد جميعا واذا قال رأيت حمارين لايفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين بوجه واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا تجوز (فان قيل) صحة اطلاق اللفظ على مفهوميه الحقيقى والمجازى انما يتوقف على استعمالهم اذا جوزنا ذلك بطريق الحقيقة فاما اذا جوزناه بطريق المجاز كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا يبعد ما كان مبنيا على طريقة منقولة عنهم وهو اطلاق اسم الجزء على الكل (قلنا) نعم ولكن اذا صح بناؤه على تلك الطريقة ونحن لانسلم ذلك لان الكل الذى يجوز اطلاق اسم جزءه عليه لابد من ان يكون داخلا تحت لفظ موضوع له ليثبت كليته بذلك الاعتبار ثم يطلق عليه اسم جزءه كاطلاق اسم الوجه او الرقبة على الذات فان جميع اجزاء البدن لما كان داخلا تحت اسم الذات او الانسان او البدن او النفس او ما اشبهها جاز اطلاق اسم الجزء وهو الوجه او الرقبة عليه وانت لاتجد لفظا يدل على الهيكل المخصوص والانسان الشجاع بالوضع ليثبت الكلية فيهما بوجه فكيف يجوز اطلاق لفظ الاسد عليهما بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل ولاجزئية ولا كلية * ولايقال الكلية ثابتة من حيث ان دلالة اللفظ لايعدو عن المعنى الحقيقى والمجازى فكانا كلا من هذا الوجه * لانا نقول لانسلم ان مثل هذه الكلية والجزئية من طرق المجاز فانهم لم يعتبروه فى شئ من استعمالاتهم فكانا بمنزلة وصف البخر والحمى فى الاسد على انه هو المتنازع فيه فلابد من اقامة الدليل على انه يصلح للمجاز * وبما ذكرنا خرج الجواب عن كلماتهم * ولاتمسك لهم فيما حكموه

(عن)

عن سيبويه اذالم ينقل عنه انه يجوز ان يستعمل فيهما معا بل معنى مانقل عنه انه يجوز ان يراد به الدعاء ويجوز ان يراد به الخبر ونحن نقول به * وقوله استحالة اجتماعهما اى اجتماع مفهوميهما * مرادين بلفظ واحد قيد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهرى كما اذا استأمن على الابناء والموالى * اواحترازا عن جواز اجتماعهما فى احتمال اللفظ اياهما * لما قلنا ان احدهما اى احد المفهومين * موضوع اى موضوع له * والآخر اى المفهوم الآخر * مستعارا منه اى له * فاستحال اجتماعهما اى اجتماع هذين المفهومين فى لفظ واحد فى حالة واحدة لتأديه الى كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا فى حالة واحدة * اويقال لما قلنا ان احدهما اى احد المذكورين وهو الحقيقة موضوع * والآخر وهو المجاز مستعار منه اى مما وضع له * فاستحال اجتماعهما اى اجتماع الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد كما استحال ان يكون الثوب الواحد * على رجل لبسه اى فى حالة استعماله ملكا له وعارية فى حقه ايضا * يعنى الالفاظ للمعانى بمنزلة الكسوة للاشخاص فكما ان فى الكسوة الواحدة يستحيل ان يجتمع صفة الملك والعارية فى استعمال واحد فكذلك يستحيل ان يجتمع فى اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا فى استعمال واحد * ولا يقال ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية استحالته بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب المستعار فى حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار فقد اجتمع الملك والعارية فيه ولكن بنسبة شخصين * وان اردتم استحالته بنسبة شخص واحد فسلم ولكن المذكور فى الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد فى حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين بالاعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه * لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعنى كما ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ فى حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سوآء كان بنسبة معنى واحد او بنسبة معنيين * وكان الاحسن فى التشبيه ان يقال كما استحال ان يلبس الثوب الواحد لابسان كل واحد منهما لبسه بكماله احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية * الا ان الشيخ اختار هذا الوجه من التشبيه لانه اظهر فى الاستحالة وبين استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة الى معنيين لتعرف الاستحالة بالنسبة الى معنى واحد بطريق الدلالة وليكون اشارة الى رد قول من زعم من مشايخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان فى لفظ واحد فى محل واحد ولكن ان يجتمعا فى لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين حتى قالوا يثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى * حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم * مع ان اسم الام والبنت للجدة وبنت الولد مجاز لان ماذكروا عين مذهب الخصوم * واما حرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها فثابتة بالاجماع او بعين النص باعتبار ان الام فى اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع * او بدلالة النص وهى ان العمة والخالة لما حرمتا مع بعد قرابتهما وهى قرابة المجاورة فالجدات

لما قلنا احدهما موضوع والاخر مستعار منه فاستحال اجتماعهما كما استحال ان يكون الثوب على رجل لبسه ملكا له وعارية معا ولهذا قلنا فيمن اوصى لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم وليس لموالى معتقيه شئ لان معتقيه مواليه حقيقة بان انعم عليهم

والبنات لان يحرمن مع قرب قرابتهن وهى قرابة الجزئية والبعضية كان اولى * ولا يقال الثوب المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا فى زمان واحد * لانا نسلم ان انتفاعه به بطريق العارية بل باصل الملك الذى هو ثابت له اذ هو المطلق للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن وقد ابطل حقه بالاعارة * والدليل عليه انه لو هلك فى يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شئ * واطلاق العارية عليه مجاز لان تمليك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمى اعارة قوله (فصار ذلك) اى الانعام عليهم بالاعتاق * كولادهم لاحيائهم بالاعتاق * يعنى ان المولى بالاعتاق صار سببا لحيوتهم كالاب صار سببا لوجود الولد * وهذا لان الكفر فى حكم الموت قال الله تعالى * اومن كان ميتا فاحييناه * اى كافرا فهديناه وقال انك لا تسمع الموتى * والمعنى فيه ان الكافر لما لم ينتفع لحيوته صار فى حكم الاموات كانه اذا لم ينتفع بسمعه ونطقه وبصره وعقله صار فى حكم عديم الحواس والعقل قال الله تعالى * صم بكم عمى فهم لا يعقلون * واذا ثبت هذا قلنا ان الرق اثر الكفر ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء فالمولى بالاعتاق يصير مسببا لحيوته بازالة ماهو اثر الموت فكان اعتاقه بمنزلة الاحياء كالولاد فيكون متعلق بمنزلة الولد ومعتق المعتق بمنزلة ولد الولد فيكون اطلاق اسم المولى على الاول حقيقة وعلى الثانى مجازا كما فى الولد وولد الولد فلا يدخل الثانى تحت الوصية قوله (الا ترى متصل) بقوله ملكا وعارية وتوضيح لما ذكر من عدم جواز ارادة معنى الحقيقى والمعنى المجازى من لفظ واحد فقال الاسم المشترك لا عموم له لما مر فى اول الكتاب مثل الموالى لا يعم المعتقين والمعتقين فى مسئلة الوصية ويبطل الوصية * وفى رواية يصح الوصية ويكون بينهم على السوية النصف للمعتقين والنصف للمعتقين وبه قال الشافعى * وفى رواية ترجح الاعلى على الاسفل * وفى رواية على العكس * وهذه معان اى المعانى التى دل عليها الاسم المشترك * يحتملها الاسم احتمالا على السواء لان كل واحد منهما ثابت بالوضع * الا انها اى لكنها لما اختلف سقط العموم لما عرف ان من شرط العام تساوى الافراد الداخلة تحته فى المعنى الذى دل عليه اللفظ * فالحقيقة والمجاز اى مفهوماهما * وهما مختلفان لان الانسان الشجاع مخالف الاسد * ودلالة الاسم عليهما اى على مفهومى الحقيقة والمجاز متفاوتة للاحتياج فى الدلالة على احدهما الى القرينة دون الآخر * اولى ان لا يجتمعا لوجود ذلك المانع الموجود فى المشترك وهو الاختلاف وزيادة وهى عدم التساوى فى الدلالة * واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال بالمختلف على المختلف لان كل من جوز الجمع غير اصحابنا العراقيين قال بالعموم فى المشترك بل استدل بجواز عموم المشترك على جواز التعميم ههنا وقال التعميم ههنا اولى من التعميم فى المشترك لانه لا بد من تعلق بين محلى الحقيقة والمجاز ولما جاز تعميم المشترك بدون علاقة بين المعنيين كان التعميم هنا مع وجود التعلق اولى بالجواز واذا كان كذلك لا يصلح ماذكر الشيخ للالزام على الخصم لكن لما تمهد وتقرر عند

وصار ذلك كاولاده لاحيائهم بالاعتاق فاما موالى الموالى فمواليه مجازا لانه لما اعتق الاولين فقد اثبت لهم مالكية الاعتاق فصار ذلك مسببا لاعتاقهم فنسبوا اليه بحكم السببية مجازا والحقيقة ثابتة فلم يثبت المجاز الا ترى ان الاسم المشترك لا عموم له مثل الموالى لا يعم الاعلين والاسفلين حتى ان الوصية للموالى وللموصى موال اعتقهم وموال اعتقوه باطلة وهذه معان يحتملها الاسم احتمالا على السواء الا انها لما اختلف سقط العموم فالحقيقة والمجاز وهما مختلفان ودلالة الاسم عليهما متفاوتة اولى ان لا يجتمعا

الشيخ انتفاء جواز التعميم في المشترك بدلائل قوية ذكرناها في اول هذا الكتاب لم يبال بالاستدلال به كما فعل محمد هكذا في غير موضع من كتبه قوله (ولهذا قلنا) اى ولامتناع الجمع بين مفهومى الحقيقة والمجاز في لفظ واحد * قال الشافعي رحمه الله يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة وكثيره كما في الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بعموم قوله عليه السلام *من شرب الخمر فاجلدوه *وقال سائر الاشربة يسمى خمرا باعتبار مخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر * فقال الشيخ لايصح الحاق سائر الاشربة بالخمر بهذا الطريق لان اسم الخمر للنئ من ماء العنب اذا غلى واشتد حقيقة ولسائر الاشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز من ان يكون مرادا * ولايقال قد الحق سائر الاشربة بالخمر عند حصول السكر في ايجاب الحد فيجوز ان يلحق بها القليل ايضا * لانا نقول قد ثبت الحكم في الكثير بالاجماع وبقوله عليه السلام *والسكر من كل شراب* لابطريق الالحاق قوله (ولهذا) اى وللامتناع المذكور قلنا في قوله تعالى *اولمستم النساء *ان المس باليد غير مراد حتى لايكون مس المرأة حدثا خلافا لما يقوله الشافعي وعامة اهل الحديث فان المنقول عن الشافعي انه قال احمل آية اللمس على المس والوطئ جميعا كذا ذكره الغزالي وهكذا رأيت في بعض كتب اصحاب الحديث ايضا لان المجاز وهو الوطئ اريد منه بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا فبطل ان يكون الحقيقة مرادة * ولهذا من حمل الآية على اللمس باليد لم يجوز التيمم للجنب مثل ابن مسعود رضى الله عنه ومن حملها على الوطئ جوزه له مثل على وابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة (فان قيل) قد قرئت الآية بقراءتين لامستم ولمستم من الملامسة واللمس فيحمل احديهما على الوطئ والاخرى على المس باليد كما حملتم القراءتين في قوله تعالى *حتى يطهرن * بالتشديد والتخفيف وقوله وارجلكم بالنصب والجر على الحالين (قلنا) لانزاع فيه وانما النزاع في حمل كل واحدة منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصوم * وانما يجوز ما ذكرتم اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة * ولان الصحابة والسلف رضى الله عنهم اختلفوا في تأويل الآية على قولين فبعضهم قالوا المراد منها المس باليد ولم يجوزوا التيمم للجنب وبعضهم المراد هو الجماع وجوزوا التيمم الجنب ولم يجعلوا المس حدثا فالقول بجواز التيمم للجنب وكون المس حدثا ايضا عملا بالقراءتين كان خارجا عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا ذكر في شرح التأويلات قوله (ولهذا) اى ولامتناع الجمع قلنا فيمن اوصى لاولاد فلان * ذكر في المبسوط ولو اوصى بثلثه لبنى فلان * ولفلان ذلك اولاد فالثلث للذكور من ولده دون الاناث في قول ابي حنيفة الآخر وفي قوله الاول وهو قولهما اذا اختلط الذكور بالاناث فالثلث بينهم وان انفرد الاناث فلاشئ لهن بالاتفاق * وان كان له اولاد واولاد ابن فعند ابي حنيفة رحمه الله الوصية لبنيه لصلبه

ولهذا قلنا في غير الخمر انه لا يلحق بالخمر في الحد لان الحقيقة اريدت بذلك النص فبطل المجاز ولهذا قلنا في قوله تعالى اولامستم النساء ان المس باليد غير مراد لان المجاز مراد بالاجماع وهو الوطئ حتى حل للجنب التيمم فبطل الحقيقة ولهذا قيل فيمن اوصى لاولاد فلان اولابنائه وله بنون وبنو بنين جميعا ان الوصية لابنائه دون بني بنيه لما قلنا

فان قيل قد قالوا فيمن حلف ان لا يضع قدمه فى دار فلان انه يحنث اذا دخلها حافيا او متنعلا وفيمن قال عبدى حر يوم يقدم فلان انه ان قدم ليلا او نهاراً عتق عبده وفى السير الكبير قال فى حربى استأمن على نفسه وابنائه انه يدخل فيه البنون وبنو البنين وفيمن حلف لا يسكن دار فلان انه يقع على الملك والاجارة والعارية جميعا قيل له وضع القدم مجاز عن الدخول

دون بنى ابنه لان الاسم لاولاد الصلب حقيقة ولبنى الابن مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم والمجاز لا يزاحم الحقيقة * وفى قولهما الكل سواء لان عموم المجاز يتناولهم فيطلق البنين فى العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم فى مسئلة الحنطة والشرب من الفرات * ولو اوصى لولد فلان دخل فيه اولاده لصلبه الذكور والاناث فى حالتى الاختلاط والانفراد لان اسم الولد للجنس * وان كان له ولد لصلبه واولاد ابن فالوصية لولده لصلبه دون اولاد ابنه * ذكر الخلاف فى المسئلة الاولى ولم يذكر فى الثانية * فان كانت على الخلاف كما يشير لفظ شمس الائمة فى اصول الفقه حيث قال قال ابو حنيفة فيمن اوصى لبنى فلان او لاولاد فلان فلا حاجة الى الفرق * ولو كانت على الوفاق فالفرق لهما ان لفظ بنى فلان قد استعمل فى اولاد الصلب واولاد البنين استعمالا شايعا فاما لفظ الولد فلم يستعمل فى اولاد البنين استعمال الاول * فتبين ان ماذكر الشيخ مذهب ابى حنيفة دون مذهبهما قوله (فان قيل) الى آخره لما فرغ من تمهيد هذه القاعدة واقامة الدليل عليها شرع فى بيان ما يرد نقضا على هذا الاصل من المسائل والجواب عنها وهى عدة مسائل * احديها مسئلة وضع القدم فانه اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان فدخلها حافيا او متنعلا او راكبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز * وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا فى المبسوط * وذكر فى المحيط اذا عنى به حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء * والثانية قوله عبدى حر يوم يقدم فلان من غير نية فقدم فلان ليلا او نهاراً يحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للنهار حقيقة ولليل مجاز * فان نوى بياض النهار يصدق ديانة وقضاء وروى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمهم الله انه يصدق ديانة لا قضاء لان اليوم متى ذكر مقرونا بما لا يمتد صار عبارة عن الوقت بعرف الاستعمال فكان لبياض النهار بمنزلة المجاز فيكون خلاف الظاهر فلا يصدقه القاضى * وجه الظاهر انه اسم لبياض النهار حقيقة وبمجرد الاستعمال لا يصير الحقيقة كالمجاز كما ان قوله لا يضع قدمه فى كذا ينصرف الى الدخول بعرف الاستعمال ويصدق اذا نوى حقيقة وضع القدم فى القضاء كذا ذكر الامام خواهر زاده رحمه الله * والثالثة مسئلة السير وهى ظاهرة * والرابعة ما اذا حلف لا يدخل دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستأجرة والعارية والاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفى فى غير الملك وعدم صحته فى الملك فيكون فيه جمع بينهما * وعند الشافعى اذا قال لا ادخل مسكن فلان فكذا الجواب * وان قال بيت فلان او دار فلان لا يحنث الا فى الملك لان سكنى فلان حقيقة موجودة فى المسكن المستأجر والمستعار بخلاف البيت والدار قوله (قيل له وضع القدم مجاز عن الدخول) اى عبارة عنه * ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر بصلة عن او كلمة عن بمعنى فى لان حروف الصلات تنوب بعضها عن بعض يعنى هو مجاز

فى هذا المعنى وهو الدخول * لانه موجبه اى الدخول موجب وضع القدمين وهو سببه فاستعير لحكمه * وانما حملناه على الدخول لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقيده بالركوب والنعل والحفاء فيحنث فى الكل باعتبار الدخول الذى هو المقصود لا باعتبار كونه راكبا او حافيا كما فى اعتاق الرقبة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها كبيرة او صغيرة او كافرة او مؤمنة * الاترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث فى يمينه كذا فى فتاوى قاضى خان لانه لما صار مجازا عن الدخول لا يعتبر حقيقته بعد قوله (باطلاق المجاز وعمومه بمنزلة الترادف) وانما جمع الشيخ بينهما لان القاضى الامام ذكر لفظة الاطلاق فقال يحنث بمطلق الدخول الذى هو مجازه وذكر غيره لفظة العموم فقال يحنث بعموم المجاز فجمع الشيخ بينهما * والمطلق يشابه العام من حيث الشيوع حتى ظن انه عام قوله (وكذلك اليوم) الى آخره * اعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك لان المجاز فى الكلام اكثر فيحمل على الاغلب * ولانه لا يؤدى الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذى يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدى الى الاختلال فى الكلام بعدم افهام المراد * ثم لا شك فى انه ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فيرجح احد محتمليه بمظروفه فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة يوما وساكنته فى دار واحدة شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصح مقدار اله فكان الحمل عليه * وان كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان يحمل على مطلق الوقت اعتبار التناسب * ثم فى قوله انت حر او عبدى حر يوم يقدم فلان او انت طالق او امرأته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير او الطلاق لانه انتصب به اذ التقدير حررتك او طلقتك يوم كذا وانهما مما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلا او نهارا باطلاق المجاز كما فى المسئلة الاولى * وفى قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختارى نفسك يوم يقدم فلان التفويض والتخيير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار * واعلم ايضا انه لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القدوم فى هذه المسائل مثلا فى ترجيح احد محتمليه به لان اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه من الايام والاوقات المجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر يقدم فى انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر فى المضاف بحال بل هو منصوب بمظروفه لما ذكرنا ان تقديره حررتك فى يوم قدوم فلان او فوضت امرك اليك فى يوم قدومه فكان اعتباره بمظروفه الذى يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فعرفنا انه لا اعتبار للمضاف اليه فى ترجيح

لانه موجبه والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه وكذلك اليوم اسم للوقت ولبياض النهار ودلالة تعين احد الوجهين ان ينظر الى مادخل عليه فان كان فعلا يمتد كان النهار اولى به لانه يصلح معيارا له واذا كان لا يمتد كان الظرف اولى وهو الوقت ثم العمل بعموم الوقت واجب فلذلك دخل الليل والنهار بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فانه لا يتناول النهار لانه اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره مثل النهار اسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره

احد محتمليه* والدليل عليه ماذكره شمس الائمة رحمه الله فى شرح كتاب الطلاق ولو قال امرأته طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا اونهارا طلقت لان اليوم اذا قرن بما لا يكون ممتدا كان بمعنى الوقت كالطلاق واذا قرن بما يكون ممتدا كان بمعنى بياض النهار كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان* وذكر فى باب الخيار منه وان قال اختارى يوم يقدم فلان فقدم ليلا فلا خيار لها ولو قدم بالنهار فلها الخيار فى ذلك اليوم الى غروب الشمس لان الخيار مما يتوقت فذكر اليوم فيه للتوقيت فيتناول بياض النهار خاصة بخلاف قوله انت طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لا يحتمل التوقيت فذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكر فى كتاب الصوم ايضا* وذكر فى الهداية فى فصل اضافة الطلاق الى الزمان فى قول الرجل لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت ان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يحمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل* ففى هذه المسائل اعتبر الطلاق والامر باليد والخيار الذى هو مظروف دون القدوم الذى هو مضاف اليه ثبت ان المعتبر ماذكرنا (فان قيل) قد ذكر الشيخ المصنف رحمه الله فى شرح الجامع الصغير فى هذه المسئلة ان التزوج مما لا يمتد فحمل فيه على الوقت المظروف فاعتبر التزوج الذى هو مضاف اليه ولم يعتبر الطلاق الذى هو مظروف* وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف اليه دون المظروف فى كتاب الايمان فى قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام مما لا يمتد ولم يقل لان الطلاق مما لا يمتد وهذا ذكر فى عامة شروح الجامع الصغير ايضا فى هذه المسئلة* وكذا عامة المشائخ رحمهم الله اعتبروا المضاف اليه فى هذا الباب دون المظروف* وذلك لان فى اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد ان يكون ذلك الفعل مظروفا للمضاف ويكون المضاف ظرفا له لا محالة لوقوع ذلك الفعل فيه فيكون هذا اولى بالاعتبار مما ذكرت وفيه موافقة العامة واحتراز عن نسبتهم الى الخطاء (قلنا) بعد ماظفر بحقيقة المعنى مؤكدة بما ذكرنا من الدليل والشواهد يعض عليها بالناجذ ولا يصار الى التقليد الصرف ثم يحمل مانقل عن بعض المشائخ على وجه صحيح وذلك ان الفعل المظروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتدا كقولك امرك بيدك يوم يركب فلان اويسافر فلان* او غير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم فلان انت حر يوم ادخل دار فلان لا يختلف الجواب ان اعتبر المظروف والمضاف اليه* وان كان المظروف ممتدا والمضاف اليه غير ممتد كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان اوعلى العكس كقوله انت حر يوم يركب فلان اويسافر فلان فح يختلف الجواب باعتبار المظروف والمضاف اليه فاعتبار المظروف يقتضى حمل اليوم فى المسئلة الاولى على بياض النهار وفى الثانية على مطلق الوقت فلا يصير الامر بيدها فى الاولى ان قدم فلان ليلا ويعتق العبد فى الثانية ان سافر ليلا اونهارا واعتبار المضاف اليه يقتضى حمله فى الاولى على مطلق الوقت والثانية على بياض النهار فيصير الامر بيدها ان قدم فلان ليلا اونهارا ولا يعتق العبد ان سافر او ركب ليلا* فبعض المشائخ تسامحوا فى العبارة فيما لا يختلف الجواب واعتبروا المضاف اليه نظرا الى حصول

المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم سلكوا طريقة التحقيق ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا كما ذكرنا * فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فالكل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا *ففي مسئلة الامر باليد التي هي مسئلة الجامع الصغير اعتبر الكل الامر باليد الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو المضاف اليه وكذا في مسئلة الخيار التي هي مسئلة المبسوط * فاما قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق فان كان الكلام مما يمتد وهو الظاهر لانه يصح ضرب المدة فيه كاللبس والركوب فهو يؤيد ما ذكرنا ويكون من القسم الذي يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيعتبر المظروف الذي هو غير ممتد دون المضاف اليه الذي هو ممتد * وان كان غير ممتد كما قاله بعض المشايخ وتابعهم فيه صاحب الهداية مع ان دليل عدم امتداده غير متضح فهو من القسم الذي لا يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيندرج في الجواب الذي ذكرنا واما قوله في اعتبار المضاف اليه اعتبار الظروف ايضا ففاسد لان المظروفية التي لزمت من الاضافة ليست بمقصودة في الكلام فلهذا لا تؤثر في اللفظ اصلا ولو اعتبرت لا تكون مطردة فلا يصح اعتبارها فاما المظروفية التي هي مقصودة في الكلام فهي التي اثرت في اللفظ ولو اعتبرت يكون مطردة في جميع المسائل فيجب اعتبارها اذ ترك ما هو مقصود واعتبار ما ليس بمقصود قلب المعقول وخلاف الاصول قال العبد الضعيف جامع هذه المتفرقات هذا ما يحيل لي من الوجه الصواب في هذه المسئلة وتراآى لي انه هو الحق ولعل نظر غيري ادق وما قاله اصوب واحق وهو اعلم بالحقيقة والصواب قوله (واما اضافة الدار فانما يراد به) اي بالمذكور او بقوله دار فلان نسبة السكنى لان الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فكان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى لا اضافة الملك * فيستعار الدار للسكنى اي لموضع السكنى وصار كانه قيل لا ادخل موضع سكنى فلان او دارا مسكونة لفلان فيدخل في عمومه الملك والاجارة والعارية فيحنث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه * وذكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او باعارة يحنث في يمينه وان دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا* فعلى هذه الرواية لا يندفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا كما اشير اليه في المبسوط فقيل اذا حلف لا يسكن دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينوها فسكن دارا كانت مملوكة لفلان من وقت اليمين الى وقت السكنى حنث وان سكن دارا له قد باعها بعد يمينه لم يحنث لانه جعل شرط الحنث وجود السكنى في دار مضافة الى فلان ولم يوجد قوله (واما مسئلة السير) الكبير اذا قال الكفار امنونا على ابنائنا ولهم ابناء وابناء ابناء فالامان على الفريقين جميعا استحسانا وكان القياس ان يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم حقيقة للابناء مجاز في حق ابناء الابناء

واما اضافة الدار فانما يراد به نسبة السكنى اليه فيستعار الدار للسكنى فوجب العمل بعموم نسبة السكنى وفي نسبة الملك نسبة السكنى موجودة لا محالة فيتناوله عموم المجاز واما مسئلة السير ففيها رواية اخرى بعد ذلك الباب انه لا يتناولهم ووجه الرواية الاولى ان الامان لحقن الدم فبني على الشبهات

فلا يجمع بينهما ولهذا جعل ابو حنيفة رحمه الله الوصية للابناء خاصة بهذا اللفظ * ولكنا استحسنا وقلنا المقصود من الامان حقن الدم اى صيانته وحفظه يقال حقنت دمه اى منعته ان يسفك وهو مبنى على التوسع لان الاصل فى الدماء ان يكون محقونة لقوله عليه السلام * الآدمى بنيان الرب * ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فيثبت بادنى شبهة واسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله تعالى * يابنى آدم * الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز فى الارادة فبقى مجرد صورة الاسم شبهة فيثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما يثبت الامان بمجرد الاشارة اذا دعاها الكافر الى نفسه بان اشار ان انزل ان كنت رجلا وان كنت تريد القتال او تعال حتى تبصر ما افعل بك فظنه الكافر امانا لصورة المسالمة وان لم يكن ذلك حقيقة * والدليل عليه حديث عمر رضى الله عنه * ايما رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدو ان تعال فانك ان جئت قتلتك فاتاه فهو آمن يعنى اذا لم يفهم قوله ان جئت قتلتك او لم يسمع * وماروى ان الهرمزان لما اتى به الى عمر رضى الله عنه قال له تكلم فقال اتكلم كلام حى ام ميت فقال عمر كلام حى فقال كنا نحن وانتم فى الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين لكننا نعدكم معشر العرب بمنزلة الكلاب فاذا عزكم الله بالدين وبعث رسوله فيكم لم نطقكم فقال عمر رضى الله عنه اتقول هذا وانت اسير فى ايدينا اقتلوه فقال افيما علمكم نبيكم ان تؤمنوا اسيرا ثم تقتلوه فقال متى امنتك فقال قلت لى تكلم كلام حى والخائف على نفسه لا يكون حيا فقال عمر رضى الله عنه قاتله الله اخذ الامان ولم افطن به فثبت ان مبنى الامان على التوسع * وهذا بخلاف الوصية لانها لا يستحق بالصورة والشبهة * ولان فى اثبات المزاحمة فى الوصية بين الحقيقة والمجاز ادخال النقص فى نصيب الابناء وليس ذلك فى الامان * ولان طلب الامان بهذه اللفظة لاظهار الشفقة على من ينسب اليه بالبنوة وربما يكون ذلك اظهر منه فى حق الابناء على ما قيل النافلة احب الى المرء من الولد (فان قيل) فهلا اعتبرتم هذه الشبهة فى اثبات الامان للاجداد والجدات فى الاستيمان على الآباء والامهات فانهم اذا قالوا امنونا على آبائنا وامهاتنا لا يدخل فيه الاجداد والجدات بحال مع ان الاسم يتناولهم صورة (قلنا) لان الحقيقة اذا صارت مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم فى محل آخر يكون بطريق التبعية لا محالة وبنو البنين يليق صفة التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكون اتباعا للآباء والامهات وهم الاصول فلهذا ترك اعتبار الصورة هناك فى اثبات الامان لهم كذا اجاب شمس الائمة فى اصول الفقه * ولا يقال الجد اصل الاب خلقة ولكن تبع له فى اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيليق اثبات الامان فى حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانتقال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت له الامان الذى يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا خلقة كان اولى * لانا نقول اثبات الامان بظاهر

الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع منه معارض كما فى جانب الابناء فان ابن الابن تبع للابن من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما فى جانب الاباء فان جهة كون الجد تبعا فى الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فى حقه فجهة كونه اصلا من حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف فى نفسه فاما باب الميراث فبنى على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب * وذكر شمس الائمة فى شرح السير الكبير ان الاجداد والجدات اصول للآباء والامهات وانهم مختصون باسم فلا يتناولهم اسم الاباء والامهات على وجه الاتباع لفروعهم كما لا يتناول العم مع انه سمى ابا فى قوله تعالى * قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسماعيل واسحاق * واسماعيل كان عما ليعقوب عليهم السلام وكما لا يتناول الخالة مع انها سميت اما فى قوله تعالى * ورفع ابويه على العرش * اى اباه وخالته وفى قوله عليه السلام * الخالة ام * حتى لم يقل احد انهما يدخلان فى الامان للاباء والامهات لما ذكرنا انهما ليسا من الاتباع وان كل واحد منهما تختص باسم آخر به ينسب اليه فكذلك الجد والجدة * ولهذا لو لم يكن لهم آباء وامهات ولهم اجداد وجدات لا يدخلون ايضا بخلاف بنى الابناء فانهم تفرعوا من الابناء فكانوا اتباعا لهم وانهم ينسبون اليه باسم البنوة ولكن بواسطة الابن فكان الامان بهذا الاسم متناولا لهم * وهذا بيان لسان العرب فان كان قوم فى لسانهم الذى يتكلمون به ان الجد اب كما ان ابن الابن ابن فهو داخل فى الامان وهكذا فى لسان الفارسية فانه يقال للجد پدر پدر كما يقال لابن الابن پسر پسر * هذا حاصل ما ذكر شمس الائمة فى شرح السير الكبير وقال هذا الفصل مشكل (فان قيل) اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فليثبت الامان ههنا ايضا لشبهة الاسم تبعا وفيه حقن الدم (قلنا) لولم يحكم هناك بكتابته تبعا يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع جدا ولا طريق له الى الاستخلاص عن ذلك فاما ههنا فقد امكنه احراز نفسه وماله بالاستيمان او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكاب جعل المتبوع تبعا * ولان الكتابة من شعب الحر لثبوت حرية اليد فيها وافضائها الى حرية الرقبة فكما تثبت له الحرية اذا اشتراه ابنه الحر فكذلك تثبت له صفة الكتابة اذا اشتراه ابنه المكاتب اثباتا للحكم بقدر دليله * والاوجه ان يقال ليس ماذكرتم من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا فى ان لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا ليثبت له الامان ابتدآ بصورة هذا الاسم لان يثبت له الامان من جهة الابن بطريق السراية * والكتابة والحرية يثبتان له من جهة الابن بامر حكمى لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه * وهذا الاسم اى اسم الابناء يتناولهم يعنى بنى الابناء * لكن بطل العمل به اى بذلك التناول يعنى امتنع التناول لتقدم الحقيقة قوله (فان قيل) هذه ثلاث مسائل اخر ترد نقضا على الاصل المذكور ايضا وانما افردها عن المسائل المتقدمة لكونها مختلفة بين اصحابنا بخلاف المسائل المتقدمة * ثم من الناس من زعم ان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عندهما واستدلوا بهاتين المسئلتين المذكورتين اولا

وهذا الاسم بظاهره يتناولهم لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة عليه فبقى ظاهر الاسم شبهة

فان قيل قد قال ابو يوسف ومحمد فيمن حلف لا يأكل من هذه الحنطة انه يحنث ان اكل من عينها اوما يتخذ منها وفيه جمع بينهما

وابى القاضى الامام وشمس الائمة والشيخ المصنف واخوه صدر الاسلام ذلك* قال صدر الاسلام انهما اجل قدرا من ان يشتبه عليهما هذا * امابيان المسئلة الاولى فنقول اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة فان اراد ان لا يأكلها حبا كما هى فيمينه على مانوى حتى لو اكل من خبزها او سويقها لا يحنث بالاجماع اما عند ابى حنيفة فظاهر وكذا عندهما لانه اذا نوى العين فقد نوى الحقيقة فيصح نيته كما لو حلف لا يأكل من هذا الدقيق ونوى اكل عينه صحت نيته عندهم وان كانت يمينه بغير نية منصرفة الى الخبز * وان نوى ان لا يأكل مايتخذ منها صحت نيته ايضا حتى لا يحنث باكل عينها لانه نوى محتمل كلامه * وان لم يكن له نية فعلى قوله تقع على العين لا غير حتى لا يحنث بالخبز وعلى قولهما يحنث بالخبز رواية واحدة وهل يحنث باكل عين الحنطة* اشار محمد فى الايمان الى انه لا يحنث فانه قال يمينه على مايصنع منها وهذا اشارة الى انه لو اكل عينها لا يحنث * وذكر فى الجامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد يحنث ان اكلها خبزا ايضا وهذا يدل على انه يحنث بتناول عين الحنطة عندهما وانما يرد السؤال على هذا الوجه لان اكل العين حقيقة هذا الكلام واكل الخبز مجازه فيحصل الجمع بين الحقيقة والمجاز* وهذا الوجه الصحيح عند الشيخ وشمس الائمة والقاضى الامام فخر الدين وعامة المشايخ *وذكر الشيخ الامام المعروف بخواهر زاده ان الصحيح رواية كتاب الايمان لان اسم الحنطة للعين حقيقة وللخبز مجاز وانهما لا يجتمعان فى لفظ واحد الا ترى انه لو نوى اكل العين لا يحنث بالخبز والسويق للمنافاة اذا لم ينو وانصرفت يمينه الى الخبز لا يبقى الحقيقة مرادة* وما ذكر فى الجامع مأول فمعنى قوله وان قضمها حنث اى اذا نوى العين وان اكل من خبزها يحنث ايضا على قولهما اذا لم يكن له نية * واما المسئلة الثانية فهى ما اذا حلف لا يشرب من الفرات فاليمين يقع على الكرع الذى هو حقيقة كلامه عند ابى حنيفة رحمه الله وذلك بان يضع فاه عليه ويشرب منه بغير واسطة ولو نوى الاغتراف لا يصدق قضاء عنده لانه نوى المجاز وفيه تخفيف من وجه كذا ذكر القاضى الامام المعروف بخان* وعندهما لو اغترف منه بيده او باناء فشرب يحنث* ولو شرب كرعا قيل لا يحنث على قولهما اذا لم ينو ذلك كيلا يصير جامعا بين الحقيقة والمجاز وقيل يحنث وهو الصحيح ويلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز* واما المسئلة الثالثة فمسئلة النذر وهى قوله لله على ان اصوم رجب وهذه المسئلة على ستة اوجه *ان لم ينو شيئا *او نوى النذر ولم يخطر باله اليمين * او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق* ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق* ولو نواهما او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا فى الاول ويمينا فى الثانى عند ابى يوسف وكان نذرا ويمينا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهم الله حتى يلزمه القضاء والكفارة جميعا بالفوات فى الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما* ثم هذا الكلام للنذر

وكذلك قال فيمن حلف لا يشرب من الفرات انه يحنث ان كرع واغترف وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال لله على ان اصوم رجب انه ان نوى اليمين كان نذرا ويمينا وهو جمع بينهما

حقيقة لعدم توقف ثبوته به على قرينة كما اذا لم ينو شيئا ولتعين مجاز لتوقف ثبوتها به على قرينة وهى النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا ثبت هذا لايجوز الجمع بينهما لما مر من الدلائل فيترجح الحقيقة على المجاز فى الوجه الاول وتسقط الحقيقة بتعين المجاز مرادا فى الوجه الثانى * ورجب منصرف اذليس فيه الا العلمية وفى الحديث * ان رجبا شهر عظيم * الا ان الشيخ جعله ههنا غير منصرف لان المراد منه فى هذه اليمين هو الرجب الذى يتعقب اليمين لا رجب مبهم فكان معدولا عن الرجب المعرف باللام فلا ينصرف لاجتماع العدل والعلمية كما فى سحر اذا اردت سحر يومك على ماعرف قوله (اما ابو يوسف ومحمد فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه) اذا كان للفظ حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالعمل بالمجاز اولى عندهما وتعارف السرفيه * ثم للمجاز ههنا وجهان * احدهما ان يجعل اكل الحنطة عبارة عن اكل مايتخذ منها لان الحنطة اذا ذكرت مقرونة بالاكل يراد بها فى عرف الاستعمال مايتخذ منها من الخبز ونحوه يقال اكلنا اجود حنطة فى ارض كذا اى اجود خبز ويقال فلان يأكل الحنطة اى خبز الحنطة ومايتخذ منها ومطلق الاسم منصرف الى المتعارف وان كانت الحقيقة ممكن العمل بها كما فى وضع القدم فصار كانه قال لا اكل مايتخذ منها فيحنث باكل الخبز ونحوه ولا يحنث باكل العين * والثانى وهو المذكور فى الكتاب ان يجعل اكل الحنطة عبارة عن اكل مافيها بعرف الاستعمال يقال اهل بلد كذا يأكلون الحنطة ويراد مافيها من الاجزاء اى طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير واذا صار عبارة عن اكل مافيها يحنث بأكل العين كما يحنث بأكل الخبز لدخوله تحت عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة كما فى مسئلة وضع القدم * ولا يقال فعلى ماذكرتم يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل مافى باطنها * لانا نقول السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يكون ما اكل من جنس ماكان موجودا فى الحنطة فلا يحنث كذا ذكر شمس الائمة * وذكر الامام خواهرزاده رحمهما الله ان على قول محمد يحنث قوله (والشرب من الفرات) تكلموا فى كيفية المجاز هنا قال بعض مشايخنا يجعل قوله من الفرات مجازا لشرب ماء الفرات لان الشرب لايتحقق فى نفس الفرات فلابد من ان يضمر فيه ماء الفرات * ولكن هذا ليس بصواب بدليل انه لو شرب من نهر آخر يأخذ من الفرات لا يحنث ولو صار مجازا لشرب ماء الفرات ينبغى ان يحنث كما لو نص عليه بان قال لا اشرب من ماء الفرات * بل الصحيح ان يجعل مجازا لشرب ماء منسوب الى الفرات مجاور له بعرف الاستعمال فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادى ومن الفرات وانما يراد به ماقلنا والاخذ بالاوانى لايقطع هذه النسبة فيحنث بالكرع والاغتراف جميعا لعموم المجاز لا باعتبار الحقيقة * فان نوى فى قوله لا اشرب من الفرات ماء الفرات يصح نيته عند البعض حتى لو شرب من نهر يأخذ من الفرات يحنث لانه نوى مايحتمله لفظه لان الشرب لايتحقق بدون الماء * وعند العامة لايصح لان الماء غير مذكور نصا وانما يصير مذكورا مقتضى الشرب والمقتضى لاعموم له فلا يصح

قيل له اما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه لان الحنطة فى العادة اسم لما فى باطنها ومن اكلها او ما يتخذ منها فقد اكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز للشرب من الماء الذى يجاور الفرات وينسب اليه وهذه النسبة لاتنقطع بالاوانى لما ذكرنا فى الجامع فصار ذلك عملا بعمومه لا جمعا بين الحقيقة والمجاز

واما مسئلة النذر فليس بجمع بل هو نذر بصيغته ويمين بموجبه وهو الايجاب لان ايجاب المباح يصلح يمينا بمنزلة تحريم المباح وصار ذلك كشرى القريب تملك بصيغته وتحرير بموجبه فهذه مثله

نية التعميم فيه كما لايصح نية الثلاث فى قوله انت طالق كذا فى الجامع البرهانى قوله
فاما مسئلة النذر فليس بجمع) يعنى ليس ماذكر فى تلك المسئلة من ثبوت حكم النذر واليمين
بجمع الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغته دالة على النذر بطريق الحقيقة
وتكون دالة على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لاغير ولكنه يمين باعتبار موجبه
اى حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور لامحالة ولابد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح
الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب فى نفسه لايصح على ماعرف فاذا لزم
المنذور بالنذر صار تركه الذى كان مباحا حراما به وصار النذر تحريم المباح بواسطة
حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لان النبى صلى الله عليه وسلم حرم مارية
او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال* ياايها
النبى لم تحرم ما احل الله لك* الى ان قال* قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم* اى شرع لكم تحليلها
بالكفارة حتى روى عن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة فى تحريم مارية
وهو مذهب ابى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثورى واهل
الكوفة فكان النذر بواسطة موجبه يمينا لابصيغته بل هو بصيغته نذر لاغير ومثل هذا ليس
بممتنع كشراء القريب سمى اعتاقا فى الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالته لكنه
بصيغته اثبات الملك والملك فى القريب يوجب العتق بقوله عليه السلام* من ملك ذا رحم محرم
منه عتق عليه* فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه وهو ثبوت الملك لابصيغته * وكالهبة بشرط
العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى فكذا هذا (فان قيل) لو كان النذر يمينا
باعتبار موجبه ينبغى ان لايحتاج فى ثبوتها الى نية كالعتق فى شراء القريب واليه ذهب سفيان
الثورى حيث قال لو قال لله على ان اصوم غدا فمرض فى الغد فافطر او كان الحالف امرأة
فحاضت كان عليهما القضاء والكفارة (قلنا) باستعمال هذه الصيغة فى محل آخر خرجت
اليمين من ان يكون مراده بها فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية كذا قيل *
والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولايتوقف على النية لان تحريم ترك المنذور
به ثابت نواه او لم ينوه الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد فان النص جعله يمينا عند القصد
ولم يرد الشرع بكونه يمينا عند عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا نوى اليمين فح يصير التحريم
الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لابطريق المجاز* وذكر شمس الائمة فى شرح
كتاب الصوم انه اجتمع فى كلامه كلامان * احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين
كقوله بالله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ماغربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء
واللام يتعاقبان قال الله تعالى خبرا عن فرعون آمنتم له وفى موضع آخر آمنتم به * والاخرى
نذر وهى قوله على الا ان عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا
نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فى
كلمة واحدة بل فى كلمتين وذلك غير مستبعد * فعلى هذا يكون قوله على ان اصوم ايجابا

فى نفسه و جواب القسم ايضا ان جاز ذلك كلا كرمنك فى قولك والله ان اكرمتنى لاكرمنك جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كانه قال والله لاصوم من كذا فيحتمل ان يصلح جوابا للقسم من حيث المعنى * وذكر فى بعض شروح هذا الكتاب ان معنى قوله نذر بصيغته يمين بموجبه ان الصوم قبل صدور هذه الصيغة كان غير واجب فبالنذر يصير واجبا و باليمين ايضا يصير واجبا فهو يريد ان يثبت الوجوب لغيره كما يثبت لعينه و ارادة اليمين صحيحة بالاجماع من صيغة النذر بدليل انه اذا نوى اليمين يكون يمينا فعلم ان ارادة الوجوب من هذه الصيغة صحيحة فاذا نوى اليمين حصل ههنا دليلان احدهما يدل على الوجوب لعينه وهو الصيغة والآخر يدل على الوجوب لغيره فيعمل بهما اذلا تنافى بينهما لان الواجب لعينه يجوز ان يكون واجبا لغيره كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم يصير واجبا لغيره بعد ان كان واجبا لعينه حتى لو فات وجب عليه القضاء والكفارة فكذا هذا * ولا يقال موجب هذا الكلام الوجوب لا الايجاب وقد سماه فى الكتاب ايجابا * لانا نقول انما سماه ايجابا مجازا لان الوجوب لا يكون الا بالايجاب من الشرع فيثبت الايجاب به اقتضاء فسمى الوجوب ايجابا بواسطة انه مقتضاه * والاوجه ان يقال المراد من الموجب المعنى اى هو يمين بمعناه وهو الايجاب على ما حققناه * ويؤيده ماذكر فى بعض الجوامع فاذا نوى اليمين فقد نوى ماهو معنى النذر قوله (وطريق الاستعارة) كذا اعلم ان الاستعارة فى اصطلاح علماء المعانى والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهى ان تذكر احد طرفى التشبيه وتريد الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به كما تقول فى الحمام اسد وانت تريد الشجاع مدعيا انه من جنس الاسود فيثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده فى الذكر * وانما سموا هذا النوع من المجاز استعارة للتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وذلك لان المتكلم متى ادعى فى المشبه كونه داخلا فى حقيقة المشبه به فردا من افرادها برز فيما صادف من جانب المشبه به فى معرض نفس المشبه به نظرا الى ظاهر الحال من الدعوى بروز المستعير مع الثوب المستعار فى معرض المستعار منه من غير تفاوت الا ان احدهما اذا فتش مالك والآخر ليس كذلك فالشجاع حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة الاسد يكتسى اسم الاسد اكتساء الهيكل المخصوص اياه نظرا الى الدعوى * وذكر فى نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه * وايضا ليس كل مجاز من باب البديع وكل استعارة فهى من البديع فلا يكون كل مجاز استعارة * وايضا فان العارية ان يعطى المعير للمستعير ما عنده فاذا قلت رأيت اسدا فقد اثبت الاسدية للرجل فقد حصل للمستعير ما كان حاصلا للمعير فظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة بما كان النقل لاجل التشبيه على حد المبالغة ولكنها فى اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز يعنى المرادف له كانهم ارادوا بهذه التسمية اياه ان اللفظ استعير عن محل الحقيقة للمعنى المجازى

وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين وذلك بطريقين لا ثالث لهما الاتصال بينهما صورة او معنى

لعلاقة بينهما استعارة الثوب * وعن هذا قيل لابد فى الاستعارة من المستعار عنه وهو الهيكل المخصوص مثلا * والمستعار له وهو الشجاع * والمستعير وهو المتكلم * والمستعار وهو اللفظ * والاستعارة وهى التلفظ * وماتقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحلين كالابد فى استعارة الثوب من المستعار عنه وهو المالك * والمستعار له وهو الشخص الذى يريد لبس الثوب * والمستعير وهو الذى يلتمس الثوب * والمستعار وهو الثوب * والاستعارة وهى الالتماس * ومايقع به الاستعارة وهو الصداقة بين الشخصين * واذا عرفت انه لابد من ان يكون بين محل الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ فى محل المجاز اذلو لم يكن بينهما تعلق فى نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لامجازا * فاعلم ان العلماء وان حصروه بناء على الاستقراء فى خمسة وعشرين نوعا * اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عليه السلام *بلوا ارحامكم ولو بالسلام* اى صلوها فان العرب لمارأت بعض الاشياء يتصل بالنداوة استعارت عنه البل لمعنى الوصل * وعكسه كقول الشاعر (شعر) شربت الاثم حتى ضل عقلى * كذاك الاثم يذهب بالعقول * سمى الخمر اثما لكونها مسببا لها * واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى *يجعلون اصابعهم فى آذانهم* اى اناملهم وعكسه كقوله عز اسمه* كل شىء هالك الا وجهه* اى ذاته * واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى *ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون* سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه * ومنه قيل كل صامت ناطق اى اثر الحدوث فيه يدل على محدثه فكانه ينطق * وعكسه كقول الشاعر (شعر) قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم * دون النساء ولو باتت باطهار * اريد بشد المئزر الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال * واطلاق احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلا واطلاق اسم الاسد على الشجاع لتشابههما فى الشجاعة التى هى من الصفات الظاهرة للاسد * واطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر (شعر)*فياليتنا نحيى جميعا وليتنا* اذا نحن متنا ضمنا كفنان* ويا ليت كل اثنين بينهما هوى * من الناس قبل اليوم يلتقيان * اى قبل يوم القيامة *وعكسه قال شريح اصبحت ونصف الخلق على غضبان يريد ان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له لانصف الناس على سبيل التعديل والتسوية * ومنه قول الشاعر (شعر) اذا مت كان الناس صنفان شامت * وآخر مثن بالذى كنت افعل * واطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى وحسن اولئك رفيقا* اى رفقاء * وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام * وانا اول المؤمنين لم يرد الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين *وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى اخبارا *واسأل القرية*او لا كقول ابى دواد (شعر) اكل امرئ تحسبين امرأ * ونار توقد بالليل نارا *ويسمى هذا مجازا بالنقصان * وعكسه كقول الشاعر (شعر) انا ابن جلا وطلاع الثنايا * متى اضع العمامة تعرفونى* اى انا ابن رجل جلا اى اوضح امره *

(وتسمية)

لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى لاثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنى فمثل قولهم للبليد حمار وللشجاع اسد لاتصال ومشابهة فى المعنى بينهما واما الصورة فمثل تسمية المطر سماء قالوا مازلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اى المطر لاتصال بينهما صورة لان كل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل وهو سماء عندهم فسمى باسمه وقول الله عز وجل او جاء احد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض يسمى الحدث بالغائط لمجاورته صورة فى العادة وقال تعالى انى ارانى اعصر خمرا اى عنبا لاتصال بينهما ذاتا لان العنب مركب ثفله ومائه وقشره فسلكنا فى الاسباب الشرعية والعلل هذين الطريقين فى الاستعارة وهو الاستعارة بالاتصال فى الصورة وهو السببية والتعليل لان المشروع ليس بصورة محس فصار الاتصال فى السبب نظير الصور فيما يحس والاتصال فى معنى المشروع كيف شرع اتصال هو نظير القسم الآخر من المحسوس

وتسمية الشئ باسم ماله به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذى هو المكان المطمئن من الارض * وتسمية الشئ باسم مايؤل اليه كتسمية العنب بالخمر * وتسميته باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا * واطلاق اسم المحل على الحال كقوله عليه السلام لايفضض الله فاك اى اسنانك * وعكسه كقوله جل جلاله * واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله هم فيها خالدون * اى فى الجنة لانها محل نزول الرحمة * واطلاق اسم آلة الشئ عليه كقوله عز قائلا حكاية عن ابراهيم عليه السلام * واجعل لى لسان صدق فى الآخرين * اى ذكرا حسنا اطلق اسم اللسان واراد به الذكر اذ اللسان آلته * واطلاق اسم الشئ على بدله كقولهم فلان اكل الدم اذا اكل الدية * ومنه قول الشاعر يأكلن كل ليلة اكافا * اى ثمن اكاف * واطلاق النكرة فى موضع الاثبات للعموم قال تعالى * علمت نفس ما احضرت * اى كل نفس * ومنه دع امرأ وما اختاره اى اترك كل امرئ واختياره * واطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى * وادخلوا الباب سجدا * اى بابا من ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير * واطلاق اسم احد الضدين على الآخر لقوله تعالى * وجزاء سيئة سيئة مثلها * فانها من المبتدى سيئة ومن الله حسنة * ومنه ما يقال قاتله الله ما احسن ما قال يريدون به الدعاء له وان كان هو الدعاء عليه * والحذف كقوله تعالى * يبين الله لكم ان تضلوا * اى لئلا تضلوا * والزيادة كقوله تعالى * ليس كمثله شئ * ولكن ما حصره الشيخ فى قوله وذلك اى الاتصال الذى يقع به الاستعارة بطريقين لاثالث لهما اضبط مما ذكروه اذ لا يكاد يشذ عنه شئ مما ذكروه ولا يخفى عليك تداخل بعضها فى بعض قوله (كل موجود من الصور) اى من المحسوسات التى يجرى فى اسمائها المجاز * ولفظ شمس الائمة فان كل موجود مصور يكون له صورة ومعنى مازلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اى كنا فى طين وردغة بسبب المطر الى ان وصلنا اليكم وقال الشاعر (شعر) اذا نزل السماء بارض قوم * رعيناه وان كانوا غضابا * اى اذا نزل المطر بارض قوم ونبت الكلاء رعيناه وان كان ذلك القوم كارهين غضابا ولم نلتفت الى غضبهم * لاتصال بينهما اى بين السحاب والمطر صورة لان السماء اسم لكل ما علاك فاظلك * ومنه قيل لسقف البيت سماء وقال تعالى * فليمدد بسبب الى السماء والمطر ينزل من السحاب وهو سماء عندهم فكان بين المطر والسحاب الذى هو السماء اتصال فسمى المطر باسمه وهو السماء * سمى به الغائط اى سمى الحدث باسم المكان المطمئن وهو الغائط * لمجاورته اى لمجاورة الحدث المكان المطمئن صورة فى العادة لانه يكون فى المطمئن من الارض عادة وهو من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال كقوله تعالى * خذوا زينتكم عند كل مسجد * لاتصال بينهما اى بين العصير الذى يصير خمرا وبين العنب * لان العنب مركب ثفله هو ما سفل من كل شئ ويقال تركت بنى فلان مثافلين اى يأكلون الثفل يعنون الحب وذلك اذا لم يكن لهم لبن وكان طعامهم الحب قوله (فسلكنا فى الاسباب الشرعية والعلل) والاحكام ايضا اى فى المشروعات جمع هذين الطريقين وهما الاتصال صورة والاتصال معنى وجوزنا

بهما الاستعارة فيها فالاستعارة الجارية بين السبب والمسبب والعلة والمعلول فى الشرعيات بالمجاورة التى بينهما نظير الاستعارة فى المحسوسات بالاتصال الصورى وهو معنى قوله فصار الاتصال فى السبب نظير الصور فيما يحس لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشئ ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب * والاستعارة الجارية فى المشروعات بالمعنى الذى شرعت له نظير الاستعارة فى المحسوسات بالاتصال المعنوى * فنظير الاولى استعارة الشراء للملك والفاظ العتق لازالة ملك المتعة فانها جائزة للاتصال الصورى كما فى المطر والسحاب لا بالمعنوى اذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة * وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المتعة * ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد رحمه الله لفظ الحوالة للوكالة فى الجامع الصغير فقال فى المضارب ورب المال اذا افترقا وليس فى المال ربح وبعض رأس المال دين لا يجبر المضارب على نقل الديون ويقال له احل رب المال عليهم اى وكله بقبض الديون * وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لتشابههما فى المعنى ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوى من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر قال الله تعالى * يوصيكم الله فى اولادكم * اى يورثكم قوله (ولا خلاف بين الفقهاء) رد لقول من زعم ان المجاز لا يجرى فى الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والنكاح والطلاق متمسكا بان هذه الالفاظ انشا آت فى الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهى اللسان ومخارج الحروف بمنزلة افعال سائر الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون فاعلا فعلا آخر لا يكون كذلك فكذلك افعال هذه الجارحة وانما يدخل الاستعارة والمجاز فى الالفاظ التى من باب الاخبار والامر والنهى ونحوها * وعند العامة يجرى الاستعارة فى جميع الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة او استعملت المجاز فى كلامهم وعرف بالتأمل طريقه يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم من جملتهم او من غيرهم كصاحب الشرع متى وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق * وقولهم انها انشاء افعال والمجاز يجرى فى الاخبار قلنا المجاز لا يختص بالاخبار بل هو جار فى سائر اقسام الكلام وهذه الالفاظ وان جعلت انشا آت شرعا لم يخرج من ان يكون كلاما والاستعارة جائزة فى الكلام اذا وجد طريقها كما فى الامر والنهى فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام شبيه كلام آخر هو انشاء لفعل آخر من حيث المعنى الذى هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كذا فى الميزان * ان الاتصال بين اللفظين اى ان مدلوليهما من قبل حكم الشرع * وانه ليس بحكم يختص باللغة اى طريق الاستعارة او الاستعارة على

ولا خلاف بين الفقهاء ان الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا للاستعارة فانه ليس بحكم يختص باللغة لان طريق الاستعارة القرب والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدا والمشروع قائم بمعناه الذى شرع له وسببه الذى تعلق به فصحت به الاستعارة

ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببا اوعلة يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة

والكلام فيما يعقل ولا استعارة فيما لا يعقل الاترى ان البيع لتمليك العين شرعا ولذلك وضع لغة فكذلك ماشا كله وهذا في مسائل اصحابنا لا يحصى وقال الشافعي رحمه الله ان الطلاق يقع بلفظ التحرير مجازا والعتاق يقع بلفظ الطلاق مجزا ولم يمتنع احد من ائمة السلف عن استعمال المجاز فقد انعقد نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة مجازا مستعارا لانه انعقد هبة لان تمليك المال في غير المال لا يتصور وقد كان في نكاحه وجوب العدل في القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على القبض فثبت انه كان مستعارا ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة ووجوه الكلام بل الناس في وجوه التكلم سواء فثبت ان هذا فصل لا خلاف فيه

تأويل المجاز * وذلك ثابت اي القرب والاتصال يثبت ويتحقق * وبين كل موجودين اي بين موجودين من حيث وجدا فان كان وجودهما حسا يتحقق الاتصال بينهما ويعتبر باعتبار الوجود الحسي وان كان وجودهما شرعا يتحقق الاتصال بينهما باعتبار ذلك الوجود * والمشروعات توجد شرعا وهي قائمة بمعناها متعلقة باسبابها نحو الملك فانه مشروع قائم بمعناه وهو كونه مطلقا وحاجزا وله سبب تعلق به وهو الشراء فيتحقق الاتصال بينهما معنى وصورة كما في المحسوسات * فصحت به اي بذلك الاتصال الاستعارة * وحاصله ان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المحسوس والمشروع جميعا صورة ومعنى فيجوز به الاستعارة في الكل لما مر ان جواز الاستعارة متوقف على معرفة الطريق وتحققه لا على التوقيف * والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له وبسببه الذي تعلق به كالنكاح يتعلق وجوده بكلام المتعاقدين الذي هو سببه وبمعناه الذي شرع لاجله وهو الانضمام والازدواج وكذا البيع والهبة وجميع المشروعات قوله (ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ) بيانه ان تعلق حكم الشرع بما جعل سببا له على نوعين * تعلق يدرك بالعقل ونعني به انه كان ثابتا قبل الشرع وقد كانت اللغة دالة عليه كتعلق الملك بالبيع والهبة وتعلق الحل بالنكاح واشباه ذلك ولهذا لا ينكر ثبوت الملك بالبيع والحل بالنكاح احد من اهل الملل * وتعلق لا يدرك بالعقل بان لم يكن ثابتا قبل الشرع ولا دل عليه اللغة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر ولهذا ترى اهل الملل ينكرونه سوى اهل الاسلام والاستعارة انما تجري بين الشيئين اذا عقل بينهما اتصال وتعلق لا فيما لا يعقل فكانت جارية في القسم الاول لا في القسم الثاني واذا كان كذلك كانت هذه استعارة في اللفظ اللغوي في التحقيق لان الشرع لم يغيره عن موضوعه بل قرره على ما كان فيصح كما في سائر الالفاظ اللغوية وكما قبل تقرير الشرع اياه * قال شمس الائمة رحمه الله اذا تأملت في اسباب المشروعات وجدتها دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار اصل اللغة فيما يكون معقول المعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لا يعقل الاترى ان البيع مشروع لايجاب الملك وموضوع له ايضا في اللغة * وقوله متعلقا حال عن المفعول معنى وهو الحكم اذ هو مضاف الى الفاعل * وسببا مفعول ثان لشرع * ولا يثبت خبران * وماشاكله نحو الهبة تدل على الملك لغة والاجارة تدل على ملك المنفعة لغة وكذا الاعارة والوكالة واشباهها قوله (وهذا) لما اقام الدليل على ماذكر شرع في بيان كونه متفقا بين الجمهور فقال وهذا اي استعمال المجاز في الالفاظ الشرعية كثير في مسائل اصحابنا وكذا الشافعي رحمه الله يجيز استعارة لفظ التحرير للطلاق كما هو مذهبنا وعلى العكس على مذهبه وكذا لم يمتنع احد من السلف عن استعمال المجاز في الالفاظ الشرعية فثبت انه لا خلاف في هذا الفصل بين الجمهور قوله (مجاز امستعارا) ترادف على وجه التأكيد وانما اكد لانه في بيان الخلاف * لانه انعقد هبة نفي لقول بعض اصحاب الشافعي ان النكاح في حق النبي صلى الله عليه وسلم بمنزلة التسري في حق الامة حتى يصح بلا ولي ولا شاهد وبلفظ الهبة وفي حال الاحرام وان

يزيد على التسع ولا يلزمه القسم ولا ينحصر عدد الطلاق منه ولا يجب المهر لا بالعقد ولا بالدخول فقال الشيخ نكاحه عليه السلام بلفظ الهبة ينعقد نكاحا لا هبة لان الهبة تمليك المال بغير عوض وذلك لا يتصور حقيقة فيما ليس بمال لعدم المحل ولذا لم يكن احكام الهبة ثابتة من توقف الملك على القبض وحق الرجوع للواهبة بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عليه السلام ان تتزوج بزوج آخر قبل تسليم النفس ولا ان ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان في نكاحه عليه السلام وان كان معقودا بلفظ الهبة وجوب القسم حتى كان يقول * اللهم هذه قسمتي فيما املك فلا تؤاخذني فيما لا املك يريد زيادة محبته عليه السلام لبعض نسائه * وقد قيل كانت الموهوبات اربعا * ميمونة بنت الحارث * وزينب بنت خزيمة ام المساكين الانصارية * وام شريك بنت جابر * وخولة بنت حكيم كذا في الكشاف * وكذا الطلاق كان مشروعا في حقه عليه السلام حتى طلق حفصة وسودة ثم راجعهما * وكذا العدة كانت واجبة في طلاقه حتى لم يكن يحل لمطلقته الخروج عن المنزل مادامت في العدة وهذه الاحكام كلها تنافي التسري فعرفنا انه انعقد نكاحا لا هبة كما هو قول الجمهور واصح اقوال الشافعي * فثبت انه اي لفظ الهبة كان مستعارا للنكاح ولما ثبت جواز الاستعارة في حقه عليه السلام ثبت في حق الامة لانه ليس للرسالة اثر في معنى الخصوص بالاستعارة ووجوه الكلام فان معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد كان عليه السلام افصح الناس قوله (غير ان الشافعي) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله هذا فصل لا خلاف فيه يعني ان الشافعي يوافقنا في جواز جريان الاستعارة في الالفاظ الشرعية الا انه لا يجوز استعارة الفاظ التمليك للنكاح ويأبى ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح والتزويج لما نذكر لا ان الاستعارة لا يجري في الالفاظ الشرعية * اما بيان المسئلة فنقول النكاح ينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والصدقة والتمليك عندنا ولا ينعقد بلفظ الاعارة والاباحة والاحلال * واختلف مشايخنا في انعقاده بلفظ الاجارة والرهن والقرض والصحيح انه لا ينعقد بها * واختلفوا ايضا في انعقاده بلفظ البيع والشراء فقيل لا ينعقد لان انعقاده بلفظ الهبة ثبت نصا بخلاف القياس فلا يلحق به الا ما كان في معناه من كل وجه والبيع ليس في معنى الهبة وقيل ينعقد وهو الصحيح كذا في طريقة الحاجية * وانما ينعقد بلفظ الهبة اذا طلب الزوج منها النكاح حتى لو طلب منها التمكين من الوطئ فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا كذا في المطلع واليه اشير في فتاوى القاضي الامام فخر الدين * وكان شيخي رحمه الله يقول نافلا عن بعض الفتاوى انه يشترط النية في الهبة لان ابا البنت لو قال وهبتها منك لتخدمك فقال قبلت لا يكون نكاحا فلما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لا يتعين النكاح الا بالنية وما ظفرت بهذه الرواية * وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح او التزويج عربيا كان اللفظ او غيره في الاصح * وفي قول لا ينعقد بغير العربي فان لم يحسن العاقد العربية يفوض الى من يحسنها * وفي قول ان كان يحسن العربية لا ينعقد والا فينعقد * والمعنى فيه

غير ان الشافعي رحمه الله ابى ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح او التزويج لانه عقد شرع لامور لا تحصى من مصالح الدين والدنيا ولهذا شرع بهذين اللفظين وليس فيهما معنى التمليك بل فيهما اشارة الى ما قلنا فلم يصح الانتقال عنه لقصور اللفظ عن اللفظ الموضوع له في الباب وهذا معنى قولهم عقد خاص شرع بلفظ خاص وهذا كلفظ الشهادة لما كان موجبا بنفسه بقوله اشهد لم يقم اليمين مقامه وهو ان يقول احلف بالله لانه موجب لغيره فلم يصلح الاستعارة

ان النكاح شرع لمقاصد جمة لاتحصى مما يرجع الى مصالح الدين والدنيا من حرمة المصاهرة ووجوب النفقة والمهر وجريان التوارث وتحصين الدين وثبوت صفة الاحصان وغيرها وانما يثبت الملك فيه تبعا ضرورة تحصيل هذه المقاصد المطلوبة شرعا بعد النكاح لا مقصودا في الباب فشرع بلفظ ينبئ عن هذه المعاني لغة وهو النكاح والتزويج فان النكاح في اللغة عبارة عن الضم الذي يدل على الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وكذا لفظ التزويج ينبئ عن هذه المقاصد لانه ينبئ لغة عن الازدواج والتلفيق بين الشيئين على وجه الاتحاد بينهما كزوجي الخف ومصراعي الباب وليس في هذين اللفظين ما يدل على التمليك ولهذا لايثبت بهما ملك العين اصلا والهبة وسائر الالفاظ الموضوعة للتمليك لاينبئ عن هذه المقاصد فلا يجوز الانتقال عنها اعني عن اللفظ الموضوع له وهو النكاح او التزويج الى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له في هذا الباب في افادة المقاصد المطلوبة بالنكاح كما لايصح الانتقال الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعة منه الى ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من البيع لانه ليس في النكاح الا استحلال الفرج فلما لم يجز الانتقال الى الاجارة والاحلال فلان لايجوز الى الفاظ التمليك كان اولى * الا ان في حق النبي صلى الله عليه وسلم كان ينعقد بلفظ الهبة مع قصور فيه تخفيفا عليه وتوسعة للغات في حقه كما قال تعالى* خالصة لك * وهذا معنى قول اصحاب الشافعي انه عقد خاص اي مختص بلفظ لايثبت بدونه * شرع بلفظ خاص اي بلفظ مختص بهذا العقد لايستعمل في غيره * وذكر في بعض مصنفات الشيخ وهو معنى قول اصحاب الشافعي ان النكاح لفظ خاص وله حكم خاص فلا يجوز اقامة لفظ آخر مقامه كما في الشهادة لما كان لها لفظ خاص وله حكم خاص وهو وجوب القضاء على القاضي لايجوز اقامة لفظ آخر مقامه وهو اليمين حتى لو حلف وقال والله ان لهذا الرجل على هذا الرجل كذا او كذا من المال لايجب القضاء به *وكان المعنى فيه هو ان اليمين ما وضعت للاثبات بل للدفع والاثبات انما يتحقق فيه بواسطة الدفع والبينة وضعت للاثبات في الاصل فلا يجوز اقامة لفظ وضع للاثبات بواسطة مقام لفظ وضع للاثبات بلا واسطة فهكذا بهذين اللفظين تثبت هذه المقاصد بلا واسطة وبلفظ الهبة وغيره انما تثبت بواسطة ملك الرقبة فوجب ان لايجوز اقامتها مقام ما يوجب المقاصد بلا واسطة فهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ اليمين موجب لغيره * ويجوز ان يكون معناه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه اذ هو لفظ وضع للاثبات واستعمل فيه حتى ذكر الله تعالى في موضع اثبات الوحدانية لذاته لفظ الشهادة فقال جل ذكره* شهد الله انه لا اله الا هو * واليمين موجبة لغيرها وهو صيانة حرمة اسم الله تعالى عن الهتك فلا يجوز اقامة اليمين مقامه لقصور لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لايقوم قوله اعلم او اتيقن مقامه لان لفظ الشهادة انشاء وذلك اخبار فكان قاصرا عن الانشاء فلا ينوب منابه قوله (وكذلك عقد المفاوضة) اي وكالشهادة شركة المفاوضة فانها لاتنعقد الا بلفظة المفاوضة عندكم * وانما قيده به لان عنده المفاوضة ليست بمشروعة اصلا حتى قال ان كان في الدنيا عقد فاسد فهو

وكذلك عقد المفاوضة لا ينعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم كذلك حكى عن الكرخي لان غيره لا يؤدي معناه

المفاوضة وربما قال انه نوع من اتمار * كذلك حكى عن الكرخي يعني حكى هذا المذهب عن ابي الحسن الكرخي * لان ذيره اي غير لفظ المفاوضة من الالفاظ التي تؤدي معنى الشركة * لا يؤدي معناه اي معنى عقد المفاوضة او معنى لفظ المفاوضة وذلك لان اشتقاق هذا اللفظ اما من التفويض سمي به هذا العقد لان كل واحد منهما يفوض التصرف الى صاحبه في جميع مال التجارة * او من قولهم الناس فوضى في هذا الامر اي سواء لاتباين بينهم وسمي به هذا العقد لانه مبني على المساواة في المال والربح والالفاظ التي تستعمل في الشركة وينوب بعضها عن البعض لا يؤدي هذا المعنى اصلا فلا يجوز استعارتها للمفاوضة * وفي المبسوط وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمهما الله ان المفاوضة لا ينعقد الا بلفظة المفاوضة حتى اذا لم يذكر لفظ المفاوضة كان عنانا عاما والعنان قد يكون خاصا وقد يكون عاما * قال وتأويل هذا ان اكثر الناس لا يعرفون جميع احكام المفاوضة فلا يتحقق فيهما الرضاء بحكم المفاوضة قبل علمهما به ويجعل تصريحهما بالمفاوضة قائما مقام ذلك كله * فان كان المتعاقدان يعرفان احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكرا معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان المعتبر هو المعنى دون اللفظ قوله (ولهذا لم يجوزوا * اي ولما ذكرنا ان ما قصر من الالفاظ عن تأدية معنى اللفظ الآخر لا يجوز ان يقوم مقامه لم يجوز بعض اصحاب الشافعي نقل الاحاديث بالمعاني لان النبي صلى الله عليه وسلم كان افصح العرب والعجم وكان مختصا بجوامع الكلم فلا يؤدي لفظ آخر معنى لفظه فلا يقوم مقامه لقصوره عنه * ولكن هذا القول غير مأخوذ عندهم فان صاحب القواطع ذكر فيه وقال بعض اصحابنا كل ما اوجب العلم من الفاظ الحديث فالمعول فيه على المعنى لا مراعاة اللفظ فيه واما الذي يجب العمل به منها ففيه لا يجوز الاخلال بلفظه كقوله عليه السلام * تحريمها التكبير وتحليلها التسليم * وكقوله عليه السلام * خمس يقتلن في الحل والحرم * وما اشبه ذلك * قال والاصح هو الجواز بكل حال * واما علماؤنا فاحتجوا بقوله تعالى * وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك * اي احللنا لك من وقع لها ان تهب لك نفسها ولا تطلب مهرا من النساء المؤمنات ان اتفق ذلك ومتى جاز نكاح النبي عليه السلام وهو قدوة الامة جاز للامة الا حيث تثبت الخصوصية * وقوله تعالى * خالصة * مصدر مؤكد كوعد الله وكتاب الله اي خلص لك احلال ما احللنا لك خلوصا * والفاعل والفاعلة في المصدر غير عزيز كالخارج والقاعد والعافية والكاذبة كذا في الكشاف * او هي صفة مصدر محذوف دل عليه قوله وهبت اي هبة خالصة لك بغير بدل وكان عليه السلام مخصوصا بذلك بخلاف سائر المؤمنين فان الهبة لا تخلص لهم بل يجب البدل حكما * والدليل على ما ذكرنا صدر الآية وسياقها فان المذكور في اول الآية * احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن * وفي سياقها قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم * فعرفنا ان الخلوص له الاباحة بغير مهر وان لا اباحة لغيره الا بفرض ومهر * ولان الخصوصية لابانة الشرف ولا يتبين ذلك في التخصيص باللفظ اذ ليس في اطلاق العبارة بلفظ

ولهذا لم يجوزوا رواية الاحاديث بالمعاني والجواب ان لفظ البيع والهبة وضع لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة لان ملك المتعة يثبت به تبعا فاذا كان كذلك قام هذا الاتصال مقام ما ذكرنا من المجاورة التي هي طريق الاستعارة فصحت الاستعارة بهذا الاتصال بين السببين والحكمين

دون لفظ فائدة ولا عسر فى العبارة ولا حرج خصوصا لمن كان افصح العرب والعجم انما الفائدة فى الاحكام التى تتعلق بالالفاظ * واما منافى هذه المسئلة على رضى الله عنه فانه روى ان رجلا وهب ابنته لعبيدالله بن الحر فاجاز على رضى الله عنه ذلك * ولما ثبت الانعقاد بلفظ الهبة ثبت بلفظ البيع بالطريق الاولى لانه مثله فى الايجاب ويزيد عليه بالعوض والنكاح لا يكون الا بعوض فكان البيع اقرب الى النكاح من الهبة * واما الكلام من حيث المعنى فما اشار اليه الشيخ فى الكتاب بقوله والجواب اى عما قال الشافعى انه لا يجوز اقامة الفاظ التمليك مقام لفظى النكاح والتزويج لانعدام المجوز هو ان لفظ الهبة والبيع وسائر الفاظ التمليك * وضع اى كل واحد منهما لملك الرقبة * وملك الرقبة سبب لملك المتعة اى موجب له اذا كان المحل قابلا له لان ملك المتعة يثبت به تبعا له فكان الفاظ التمليك سببا لملك المتعة وقد ثبت من مذهب العرب استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببا له كما استعارت لفظ السماء للكلاء فى قولهم * اذا سقط السماء بارض قوم * اى الكلاء بدليل قوله رعيناه وان كانوا غضابا لان السماء سبب المطر والمطر سبب الكلاء وكما استعاروا لفظ المسيس للجماع لان المس سبب انبعاث الشهوة وذلك مؤدى الى الجماع * واذا كان كذلك اى واذا كان الشان ما ذكرنا من وجود الاتصال بين ملك المتعة والفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة قام هذا الاتصال مقام الاتصال الذاتى بين المحسوسين * فصحت الاستعارة لهذا الاتصال اى لاجل هذا الاتصال الموجود بين السببين والحكمين * المراد بالسببين الفاظ التمليك والفاظ النكاح ومن الحكمين ملك الرقبة وملك المتعة فالاتصال بين السببين ثابت من حيث ان كل واحد يوجب ملك المتعة احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة وكذا بين الحكمين لان ملك المتعة يثبت بملك الرقبة فيجوز ان يقوم هذه الالفاظ مقام الفاظ النكاح لان ما هو المقصود بالنكاح وهو ملك المتعة يثبت بالفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة * قال شمس الائمة رحمه الله ولا حاجة الى النية يعنى فى انعقاد النكاح بالفاظ التمليك لان المحل الذى اضيف اليه متعين لهذا المجاز وهو النكاح لنبوته عن قبول الحقيقة بخلاف ايقاع الطلاق بالفاظ العتق لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة (فان قيل) ملك المتعة فى النكاح غير ما يثبت فى ملك اليمين لتغايرهما فى الاحكام المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها فى احدهما دون الآخر والفاظ التمليك لا يعرف سببا للنوع الاول من ملك المتعة بل عرف سببا للنوع الآخر فلا يجوز اثباته بها (قلنا) ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطئ وهو لا يختلف فى النكاح وملك اليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما حالا لا ذاتا فانه فى باب النكاح يثبت مقصودا به وفى ملك اليمين يثبت تبعا له وقد يختلف الحكم بتغاير الحالة مع اتحاد الذات كالثمرة المتصلة بالشجر يتعلق بها حق الشفيع ولا يتعلق اذا كانت منفصلة فاختلف الحكم بتغاير الحال دون الذات ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة فى المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح ولا يثبت احكام ملك اليمين قوله (والجواب عما قال) اى عما قال الشافعى ان النكاح عقد شرع لامور لا تحصى من مصالح الدين والدنيا

والجواب عما قال ان هذه الاحكام من حيث هى غير محصورة جعلت فروعا وثمرات للنكاح وبنى النكاح على حكم الملك له عليها الا انه امر معقول معلوم الا ترى ان المهر يلزم بالعقد لها ولو كان ماذكرت اصلا وهو مشترك لما صح ايجاب العوض على احدهما ولهذا كان الطلاق بيد الزوج لانه هو المالك واذا كان كذلك قلنا لما شرع هذا الحكم بلفظ النكاح والتزويج ولا يختصان بالملك وضعا ولغة فلان يثبت بلفظ التمليك والبيع والهبة وهى للتمليك وضعا اولى

وانما صلح الايجاب بلفظ النكاح والتزويج وان لم يوضعا للملك لانهما اسمان جعلا علما لهذا الحكم والعلم يعمل وضعا لا بمعناه بمنزلة النص فى دلائل الشرع وانما يعتبر المعانى لصحة الاستعارة على نحو ما يستعمل للقياس فلما ثبت الملك بهما وضعا صحت التعدية به الى ما هو صريح فى التمليك

فلا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج هو انا لا نسلم ذلك بل هو مشروع لامر واحد وهو ملك المتعة وما وراءه من فروع النكاح وثمراته لا من الامور الاصلية فيه لانها غير محصورة لا يمكن ضبطها فلا يصلح وضع النكاح لامور غير معلومة ولانها ربما تحصل وربما لا تحصل وقد تحصل بعضها دون البعض فلا تصلح ان تكون هى المقصود الاصلى فيه وان يكون النكاح مبنيا لها اذ لا بد للامر الاصلى ان يثبت عقيب علته لا محالة كسائر الاحكام عقيب اسبابها فيجعل مبنيا على حكم الملك للرجل على المرأة لان ثبوت الملك به امر معقول بدليل ان الرجل قوام على المرة كالمولى على الامة وبدليل ان البدل وهو المهر يلزم بالعقد لها عليه * ولو كان ماذكر الشافعى من المصالح اصلا فى النكاح لما كان ايجاب البدل على احدهما خاصة لان تلك المصالح مشتركة بينهما * وكذا هو معلوم ايضا بلا شبهة ويثبت فى حق الجميع قطعا فكان جعله اصلا فى النكاح اولى * واذا كان كذلك اى واذا كان الحكم الاصلى فى النكاح ماذكرنا وهو الملك قلنا الى آخره والتقريب ظاهر وقوله وضعا ولغة ترادف * او وضعا اى فى اصل الوضع * ولغة اى فى استعمال اهل اللغة قوله (وانما صلح الايجاب * جواب سؤال يرد على هذا التقرير وهو ان يقال لما كان المقصود الاصلى فيه اثبات الملك ينبغى ان لا ينعقد النكاح بلفظ النكاح والتزويج لانهما لا ينبئان عن اثبات الملك بوجه لغة * او كان استعمال الفاظ التمليك فيه اولى من استعمال لفظى النكاح والتزويج * فقال انما صلح الايجاب اى اثبات هذا الحكم بهذين اللفظين لانهما بمنزلة العلمين لهذا الحكم فى اثبات هذا الملك بهما والعلم يثبت الحكم بعينه لا بمعناه بمنزلة النص فى دلائل الشرع * وبيانه ان الاسم الموضوع للشئ يدل على ما وضع له سوآء عقل معناه اولم يعقل لان الحقيقة تثبت بالسماع من غير ان يعقل معناها الا ترى ان الاعلام تدل على مسمياتها من غير ان يوجد فيها معناها فان القصير يسمى طويلا والاسود يسمى كافورا ويدلان على المسمى من غير وجود معنى الطول والبياض اصلا كما ان النصوص يوجب الاحكام بعينها سواء عقل معناها اولم يعقل * وكما ان هناك اذا احتيج الى القياس يعتبر المعانى فكذلك هنا اذا احتيج الى الاستعارة تعتبر المعانى ليصح استعارة هذا اللفظ لمعنى آخر * فلما ثبت الملك الذى هو مقصود فى الباب * بهما اى بلفظى النكاح والتزويج * وضعا من غير ان يكون لهما دلالة باعتبار اصل الاشتقاق على الملك * صحت التعدية به اى صحت تعدية ثبوت الملك وكان البآء زائدة * او صحت تعدية ثبوت الملك * به اى بكون الملك ثابتا بهما والبآء للسببية * الى ما هو صريح فى التمليك وهو الالفاظ المتنازع فيها * وهذا بخلاف لفظ الاجارة والاعارة والاحلال واخواتها فان الاجارة والاعارة لتمليك ملك المنفعة بعوض وغير عوض وملك المنفعة لا يكون سببا لملك المتعة بحال * والاقراض بمعنى الاعارة ايضا على ما عرف فى موضعه مع ان الاقراض فى محل المتعة لا يصح لان محلها الآدمى والاستقراض فى الحيوان لا يجوز * واما لفظ الاحلال فلا يوجب ملك المتعة اصلا وكذا الاباحة والتمتع فان من احل لغيره طعاما او اباحه له او اذن له ان يتمتع به لا يملكه وانما يتلفه على ملك المبيح فكذا اذا استعملت فى النكاح

(لا يثبت)

لا يثبت بها الملك * وكذا لفظ الوصية لا يوجب الملك بنفسه اصلا بل موجبه الخلافة مضافة الى مابعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا لا يصح ايضا (فان قيل) الهبة ايضا لا توجب الملك مالم ينضم اليها القبض (قلنا) الهبة لا توجب اضافة الملك ولكن لضعف في السبب لتعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض وينعدم ذلك الضعف اذا استعمل في النكاح لان العوض يجب به بنفسه ولهذا جاز استعماله في حق الصغيرة والكبيرة فلهذا كان موجبا ملك النكاح بنفسه مع ان المملوك بالنكاح بنفس العقد يصير كالمقبوض ولهذا لو ماتت عقيب العقد تقرر البدل فكان هذا بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسه كذا في المبسوط * وقال القاضي الامام رحمه الله ان تراخي الملك عن الهبة ليس من موجب الهبة فان القبض لو سبق الهبة ملك بنفسها ولكن نفيا عن المتبرع عهدة مالم يتبرع به واذا كان كذلك صار عبارة عن نكاح مطلق ثم النكاح لا يقع تبرعا ليتأخر الملك نفيا للعهدة عنها على ان النكاح بشرط ان لا يملك صحيح والشرط باطل قوله (فان قيل فهلا صحت) هذا السؤال يرد على قوله فصحت الاستعارة لهذا الاتصال بين السببين والحكمين * وتوجيهه ان يقال لو صحت استعارة البيع للنكاح للاتصال بينهما من حيث السببية يلزم ان تصح استعارة النكاح للبيع والهبة ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم لان الاتصال لا بد له من طرفين ليقوم بهما ولا يتصل الشيء بغيره الا وان يكون ذلك الغير متصلا به ايضا لانه من الاضافيات كالاخوة لما افتقرت الى طرفين تثبت من الجانبين وقد وافقتمونا على فساد هذه الاستعارة فيدل على فساد الاولى * فاجاب وقال الاتصال من هذا الوجه على نوعين كامل وناقص * فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر كاتصال كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه لان الحكم لا يثبت الا بعلته فيكون من حيث الوجود مفتقرا اليها وكذا العلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا يكون مشروعة في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم من حيث الغرض * وهذا النوع من الاتصال يوجب اي يجوز الاستعارة من الطرفين لتحقق الاتصال من الجانبين بعدم استغناء كل واحد منهما عن صاحبه قوله (ولهذا قلنا) اي ولان جواز الاستعارة يعم الجانبين قلنا فيمن قال الى آخره * والمسئلة على اربعة اوجه * احدها الحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي الاستحسان لا يعتق وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وكما في العبد المعين * وجه الاستحسان ان ملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فاختص به الا ترى ان الرجل اذا قال ان ملكت مأتي درهم فعبدي حر انه يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان * والا ترى ان الرجل يقول والله ماملكت مأتي درهم قط ولعله قد ملكها او زيادة متفرقة

فان قيل فهلا صحت استعارة النكاح للبيع والمناسبة التي ذكرتم قائمة لانها تقوم بالطرفين جميعا لا محالة لا يناسب الشيء غيره الا وذلك يناسبه كالاخوين قيل له الاتصال من هذا الوجه على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له فالاول يوجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلته فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه

لكن لما لم يجتمع في ملكه يعد صادقا وذلك لان المطلق يتقيد بدلالة العادة كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فههنا مطلق الملك يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا * وكان ابوبكر الاسكاف اذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسئلة دعا بحمال كان على باب مسجده فيقول يافلان هل ملكت مأتى درهم فيقول والله ماملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم متفرقا وانفق على نفسه فعرفنا ان المراد بمثل هذا المجتمع دون المتفرق * والثانى الحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقى لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك * والفرق بينهما ان الاجتماع فى الملك بصفة العبدية بعد الزوال لايتحقق فاما الاجتماع فى كونه مشترى له بعد الزوال فمتحقق لان كونه مشترى له لايتوقف على ملكه الاترى لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره انه يحنث فى يمينه فاذا اشترى الباقى بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل فى عقده فوجب الحنث * الا ان يعنى ان يشترى عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولايدين فى القضاء لانه نوى تخصيص العام * والثالث * والرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد بعينه او شراء عبد بعينه والمسئلة بحالها يعتق النصف الباقى فى الفصلين بخلاف الفصل الاول * والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ولايعتبر فى المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لايدخل هذه الدار لايعتبر فيها صفة العمران ويعتبر فى غير المعين * ولان الانسان فى العادة انما يستخبر من نفسه ان يقول ماملكت الف درهم مريدا بصفة الاجتماع لابصفة الافتراق فى غير المعين ولايستخبر ذلك فى المعين لايقول ماملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا * وذلك لان بدون الاشارة الى المعين قصده نفى الغناء عن نفسه ولم يحصل له الغناء اذا كان ملكه متفرقا وفى المعين قصده نفى ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان فى ازمنة متفرقة كذا فى جامع المصنف وشمس الائمة رحمهما الله * والمراد من قوله عتق النصف فى فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه جملة لان شرط حنثه ثم قبل ان يقبضه ولاملك له فيه قبل القبض الاترى انه لو اعتقه لم ينفذ * فان كان فى يده حين اشتراه عتق اذا كان مضمونا بنفسه فى يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير متملكا بنفس الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا فى المبسوط * قال العبد الضعيف ينبغى ان يكون قوله يعتق النصف فى هذه المسائل قول ابى حنيفة رحمه الله فاما عندهما فينبغى ان يعتق كله ثم يجب السعاية فى النصف او الضمان للاختلاف المعروف فى تجزى الاعتاق قوله (وان قال عنيت بالملك الشراء * هذا هو التقريب يعنى ان عنى بالملك الشراء حتى لايشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف يصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم وهو الملك * لسببه اى لعلته فيجوز وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضى ايضا * والسبب لفظ عام يطلق على العلة وعلى السبب المصطلح يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد منه العلة * وان نوى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلايعتق النصف الباقى يصدق ديانة لانه استعار السبب اى العلة لحكمه

ولو قال ان اشتريت عبدا عتق النصف الباقى وان لم يجتمع وفى العبد المعين يستويان وان قال عنيت بالملك الشراء كان مصدقا فى الحكم والديانة وان قال عنيت بالشراء الملك كان مصدقا فى الديانة لانه استعار الحكم لسببه فى الفصل الاول واستعار السبب لحكمه فى الثانى واما الاتصال الثانى فيصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين

فيجوز ولايصدقه القاضى لانه نوى مافيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة لالعدم صحة الاستعارة * ثم المراد من قوله يدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين فى القضاء انه اذا استفتى يجيبه المفتى على وفق مانوى ولكن القاضى يحكم عليه بموجب كلامه ولايلتفت الى مانوى اذا كان فيه تخفيف * وكان هذا نظير مالو استفتى رجل عن فقيه ان لفلان على الف درهم وقد قضيته هل برئت من دينه فالفقيه يفتيه بانك برئت منه واذا سمع القاضى ذلك منه يقضى عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء كذا فى بعض شروح الجامع * والثانى وهو الاتصال الناقص ان يكون الافتقار من احد الجانبين دون الآخر كاتصال الفرع اى الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له * لفظ السبب يطلق على العلة وغيرها يقال البيع سبب الملك والنكاح سبب الحل والزنا سبب الحد ويراد به العلة لان معنى الافضاء فى العلة اكثر منه فى غيرها فبقوله محض احترز عن العلة اذ السبب المحض لايكون موجبا للمسبب بذاته بحال * ثم من شرط المحض ان لايكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التى تخللت بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علته بدليل ان العلة وهى زوال ملك الرقبة فيما ذكر من النظير اضيفت الى السبب وهو انت حرة وان لم يضف الحكم وهو زوال ملك المتعة اليه فلذلك فسره بقوله ليس بعلة وضعت له يعنى المراد من السبب المحض ان لايكون علة موضوعة للفرع لا ان لايكون العلة المتخللة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط ههنا * وهذا النوع من الاتصال يصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم دون العكس لان الشرط فى صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب مفتقر الى السبب افتقار المعلول الى العلة لقيامه به فيصلح ذكر السبب وارادة ماهو من لوازمه تقديرا وهو المسبب فاما السبب فمستغن فى ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلى الذى وضع له به وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلى وهو الملك وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لايصير السبب متصلا بالمسبب ولا زماله لعدم افتقاره اليه فلا يتحقق الاستعارة اذ هى ذكر الملزوم وارادة اللازم فلهذا لايجوز استعارة المسبب للسبب * الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ تجوز استعارة المسبب له ايضا كقوله تعالى اخبارا * انى ارانى اعصر خمرا * اى عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب * وكقولهم امطرت السماء نباتا اى ماء سموه باسم مسببه وهو النبات لاختصاصه به * وكقول الراجز * اقبل فى المستن من ربابه * اسنمة الآبال فى سحابه * سمى الماء باسم مسببه وهو اسنمة الآبال لان الاسنمة لاترتفع الابالنبات ولايوجد النبات الابالماء * وذلك لانه اذا كان المسبب مختصا بالسبب صارا فى معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذ ذاك متعلقا بالمسبب ايضا من حيث ان المسبب لما لم يحصل الابه والمسبب مطلوب صار كان السبب

موضوع له و مفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين * الا ترى ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها و مفتقرا اليها من حيث ان الخمر ماء العنب ولا قيام للعنب بدون مائه * وكذلك النبات اوارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر صار للمطر تعلق به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين فاما ثبوت ملك المتعة بالبيع والهبة فقد حصل تبعا واتفاقا فكان اتصاله بالاصل عدما فى حق الاصل فلا يصح استعارته له قوله (ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم * قيل قوله والسبب للحكم عطف تفسير وفائدته دفع وهم من يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول * وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب فيتناول غير المشروعات والسبب والمسبب مختصان بالمشروعات ويؤيده ماذكره شمس الائمة لا يصح استعارة الحكم للسبب كما لا يصح استعارة الفرع للاصل قوله (وهذا كالجملة الناقصة * اى الاتصال بين السبب والمسبب الذى هو ثابت من احد الجانبين مثل اتصال الجملة الناقصة بالكاملة فى قوله زينب طالق وعمرة مثلا فقوله زينب طالق جملة تامة لوجود طرفيها وقوله وعمرة جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر ولهذا لوانفردت لا يفيد شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكهما فى الخبر وتصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر ولكنه بالنسبة الى الاولى فى حكم العدم لكمالها فى نفسها * والدليل على التوقف فى حق الثانية وقوع الطلقات الثلاث فى قوله للمدخول بها انت طالق وطالق وطالق * وعلى عدم التوقف فى حق نفسها عدم وقوع الطلقة الثانية والثالثة فى قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم تتوقف فى نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد بانت لا الى عدة فيلغو ما بعدها * ونظير ماذكرنا من الاصول اضافة الحكم فى المحل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه لعدم الافتقار اليه بوجود النص الذى هو اقوى منه * ومن الفروع صحة اقتداء المتنفل بمن يصلى صلوة مضمونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدى لكن عدم الضمان فى حق الامام بعارض ظن يخصه فلا يظهر فى حق المقتدى فيكون صلوته هذه مضمونة فى حق المقتدى غير مضمونة فى حق نفسه قوله (وعلى هذا الاصل * اى على ان استعارة السبب للمسبب جائزة قلنا ان الفاظ العتق يصلح ان يستعار للطلاق بان قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة ناويا للطلاق وقع للطلاق لما ذكر فى الكتاب * وانما يحتاج الى النية لان المحل المضاف اليه غير متعين لهذا المجاز بل هو محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك للنكاح حيث يصح بدون النية لان اضافتها الى الحرة لا تدل الا على النكاح فان الاب اذا قال لآخر بعت ابنتى منك او وهبتها لك لا يمكن العمل لحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمهما فتعينت جهة

وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم لان هذا الاتصال ثابت فى حق الفرع لافتقاره ولا يصح ان يستعار الفرع للاصل لان هذا الاتصال فى حق الاصل معدوم لاستغنائه وهذا كالجملة الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة توقف اول الكلام على آخره لصحة آخره وافتقاره فاما الاول فتام فى نفسه لاستغنائه وعلى هذا الاصل قلنا ان الفاظ العتق تصلح ان يستعار للطلاق لانها وضعت لازالة ملك الرقبة وذلك يوجب زوال ملك المتعة تبعا لا قصدا على نحو ما قلنا فصحت الاستعارة

وقال الشافعي رحمه الله يصح ان يستعار ﴿ ٧٣ ﴾ الطلاق للعتق لانهما في المعاني يتشابهان لان كل واحد منهما اسقاط بني

الاستعارة فلذلك لايحتاج الى النية قوله (وقال الشافعي * لايجوز استعارة الفاظ الطلاق للعتاق عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز والخلاف في الصريح والكناية سواء حتى لو قال لامته انت طالق او طلقتك او انت باين او انت حرام ونوى به الحرية لايعتق عندنا خلافا له * قال التشابه والتشاكل في المعاني من طرق الاستعارة كالشجاع تسمى اسدا والبليد حمارا وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق والعتاق في المعنى لغة وشرعا * امالغة فلان الطلاق معناه التخلية والارسال يقال اطلقت البعير اى ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا فانه يقال اعتقت العصفور وحررته اى ارسلته * واما شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق الابطال مبنى على السراية فانه لو طلق نصفها يسرى الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسرى الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لايرتد بالرد ولايحتمل الفسخ ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه (وقلنا) لايصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها منحصر على الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم ذكره وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لانه في الشرعيات من حيث السببية وانقطاع ملك النكاح قط لايكون سببا لانقطاع ملك الرقبة كملك المنفعة لايكون سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب بالسبب لايصلح طريقا للاستعارة وقد سلم الخصم ايضا انه لااتصال بينهما من حيث السببية فلايصح الاستعارة بهذا الطريق وكذا عدم الاتصال بينهما معنى لما ذكر في الكتاب فامتنعت الاستعارة بالكلية وصار بمنزلة قوله اسقني ناويا للعتق قوله (من الوجه الذى قلنا) اى ذكرناه في جانب الشافعي ان كل واحد منهما اسقاط بني على السراية واللزوم * هى من قبيل الاختصاص الذى يقوم به الموجود اى من قبيل المعاني المختصة التى قيام الموجود بها بحيث لو زالت عنه لايبقى الموجود على حقيقته ولايريد به المعنى الداخل في الماهية وانما يريد معنى هو مختص به وملازم له واشتهر به مثل الشجاعة للاسد والبلادة للحمار فان قوامهما بهما يعني لايتصور وجودهما بدونهما * فامابكل معنى فلا اى فاما الاستعارة بكل معنى فلايجوز لانها لو جازت بكل معنى جازت استعارة الارض للسماء والجدار للانسان باعتبار الجسمية والوجود والحدوث ولايتفوه به عاقل * ولان الاستعارة مأخوذة من العرب وانهم استعاروا بالمعنى المخصوص المشهور وامتنعوا عن الاستعارة بالاوصاف العامة فعلم انها لايصح بكل معنى * الاترى ان البخر والحمى من لوازم الاسد كالشجاعة ولكن لما لم يشتهر بهذين الوصفين لايجوز ان يستعار الاسد للابخر والمحموم * وهذا الطريق اى الاستعارة بكل وصف مشهورا كان او غيره نظير طريقه في اعتبار اوصاف النص حيث جوز التعليل بالوصف المؤثر وبغيره من الوصف المخيل والوصف المتعدى وغير المتعدى وجوز التعليل بقياس الشبه * هو باطل اى التعليل بكل وصف باطل لان الابتلاء يسقط لان الناس مبتلون بالاعتبار بالنص وهو قوله * تعالى فاعتبروا * فلو جاز التعليل بكل وصف لم يبق للابتلاء فائدة ولم يبق للعالم على الجاهل فضل ولقاس كل من له ادنى تمييز باى وصف شاء

على السراية واللزوم والمناسبة في المعاني من اسباب الاستعارة مثل المناسبة في الاسباب وقلنا لايصح هذه الاستعارة لما قلنا في المسئلة الاولى ان اتصال الفرع بالاصل في حق الاصل في حكم العدم ولاتصح الاستعارة للمناسبة في المعاني من الوجه الذى قلنا لان طريق الاستعارة من قبل المعاني المشاكلة في المعاني التى هى من قبيل الاختصاص الذى به يقوم الموجود فامابكل معنى فلا وهذا الطريق من الخصم نظير طريقه في اوصاف النص ان التعليل بكل وصف صحيح من غير اثر خاص وقلنا نحن هو باطل لان الابتلاء يسقط فكذلك الاستعارة يقع بمعنى له اثر الاختصاص الاترى ان العرب تسمى الشجاع اسدا للاشتراك في المعنى الخاص وهو الشجاعة فامابكل وصف فلا

لان ذلك يبطل (كشف) الامتحان ويصير (١٠) الموجودات (ثانى) في الاحكام كلها متناسبة

وبطلانه لايخفى على ذى لب * وذلك يبطل الامتحان اى الاستعارة بكل وصف يبطل الامتحان فان المجاز طريق وضع يزداد الكلام به حسنا وطراوة وبهجة وفصاحة ويتميز الذكى من الغبى فى ابداع الاستعارات والتعريضات واستخراج غرايب التشبيهات فلو جازت الاستعارة بكل وصف لزال حسن الكلام وذهبت طراوته وصار المجاز من عيوب الكلام بعد ان كان من محاسنه ولاستوى البليغ الماهر فى فنون الكلام العالم بجهات الفصاحة ومن لم يشم رايحة منها وغفل عن لطائفها وهو خلاف العقل والاجماع قوله (ولامناسبة بينهما) اى بين الطلاق والعتاق * من هذا الوجه اى الوجه الذى هو طريق الاستعارة وهو المشاكلة فى المعنى الخاص المشهور الذى وضع كل واحد منهما له لان معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا واليه اشار بقوله ماوضع له اسمه وما احتمله محله * امالغة فلان معناه التخلية والارسال يقال اطلق المقيد والمسجون اذا خلى سبيله وارسله واطلق البعير اذا رفع عقاله وخلى سبيله * ومنه اطلقت الاسير اذا حللت اساره وخليت عنه والتركيب يدل على الحل والانحلال * اماشرعا فلان النكاح لايوجب الرق حقيقة ولايسلب المالكية فانها ثابتة لها بعد النكاح كما كانت قبله بدليل انها بقيت اهلا للشهادات والتصرفات ولو وطئت بشبهة كان العقر لها لاللزوج لكنها صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بدون اذنه ولم يحل لها تزويج نفسها من احد فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد الذى اثبته النكاح عنها فهذا القدر هو الذى احتمله المحل لاغير * وماروى انه عليه السلام *قال النكاح رق* محمول على ضرب ملك ثبت بالنكاح يظهر اثره فيما ذكرنا لاعلى حقيقته * فاما الاعتاق فاثبات القوة لغة وشرعا امالغة فلانه يقال عتق الفرخ اذا قوى حتى طار عن وكره ومنه عتاق الطير لكواسبها مثل الصقر والبازى لزيادة قوة وغلبة فيها وهو جمع عتيق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت * وهذا شايع بالشين المعجمة اى منتشر مشهور فى كلام العرب * واما شرعا فلان الرق الذى هو فى حكم الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية اى تسلطها ساقط اى معدوم حتى التحق المرقوق بالبهايم ولم يبق له شهادة ولا ولاية فكان الاعتاق احياء له واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس بين ازالة القيد ليعمل القوة الثابتة عملها وبين اثبات القوة بعد ماعدمت مشابهة كما ليس بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة ولهذا لم يصح احتجاج نمرود اللعين بقوله انا احيى واميت فى محاجته ابراهيم عليه السلام حيث جعل رفع القيد عن المحبوس معارضا للاحياء الحقيقى واذا ثبت ذلك امتنعت الاستعارة لانسداد طريقها بالكلية (فان قيل) لانسلم ان الاعتاق اثبات القوة باثبات المالكية والولاية بل هو ازالة المانع كالطلاق فان المالكية انما يثبت بكونه آدميا فانه خلق حرا مالكا فى الاصل وحلول الرق فيه يمنع القوة كالنكاح فكان الاعتاق ازالة المانع والدليل عليه انه يصح تعليقه بالشروط والاثباتات لاتعلق بالشروط (قلنا) بل الاعتاق اثبات القوة لان الرق بسبب المالكية واهلية الشهادة والولاية اصلا

ولامناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى الطلاق ما وضع له اسمه وما احتمله محله وهو رفع القيد لان الاطلاق عبارة عنه والنكاح لايوجب حقيقة الرق ولا يسلب المالكية وانما يوجب قيدا فلايحتمل الا اطلاق القيد واما الاعتاق فاثبات القوة الشرعية لان ذلك معناه لغة يقال عتق الطير اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وهذا شايع فى كلام العرب وكذلك الرق ثابت على الكمال وسلطان المالكية ساقط فصح الاعتاق اثباتا وليس بين ازالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها وبين اثباتها بعد العدم مشابهة كما ليس بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة

وثبت بالعتق ابتداء ولهذا صار منسوبا الى العتق بالولاء لانه احياه معنى * وقوله علة المالكية والولايات كونه آدميا غير مسلم بل العلة كونه حرا وقد زالت الحرية بالكلية بحلول الرق فبالاعتاق تثبت مالكية اخرى جديدة * واما قوله يصح تعليقه بالشرط فلا يكون اثباتا فنقول انما لا يجوز تعليق الاثبات الذى فيه معنى التمليك بالشرط اما الاثبات الذى ليس فيه معنى التمليك فهو قابل للتعليق بالشرط كقوله ان شفى الله مريضى فعلى كذا (فان قيل) ماذكرتم انما يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية التى يعبر عنها بالعتق ولكنه لا يستقيم على اصل ابى حنيفة رحمه الله لان الاعتاق عنده ازالة الملك على ماعرف فى مسئلة تجزى الاعتاق واذا كان الاعتاق اسقاطا عنده كان مشابها للطلاق معنى فيجوز ان يستعار الطلاق له (قلنا) الاعتاق عنده اثبات القوة ايضا لكن بواسطة ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا اما الطلاق فاسقاط محض فلا يثبت التشابه بينهما فى المعنى الخاص فيمتنع الاستعارة قوله (فاهذا الا كمن استعار الحمار للذكى والاسد للجبان) يحتمل وجهين احدهما ان الحمار انما يستعار للبليد والاسد للشجاع للمناسبة بين المحلين فى البلادة والشجاعة فاستعارة الحمار للذكى الذى هو ضد البليد والاسد للجبان الذى هو ضد الشجاع تكون الاستعارة فيما لا مناسبة فيه اصلا وهو قلب المعقول وخلاف الموضوع * والثانى ان للحمار نوع ذكاء وذلك انه اذا مشى فى طريق او اعتلف شعيرا فى مكان يعرف ذلك الطريق والموضع بعد مدة حتى لو ضل صاحبه الطريق وارخى حبله يخرجه الى الطريق ولو اخفى شيئا فى المفازة وقد علف حماره شعيرا فى ذلك الموضع ثم نسى ذلك الموضع يهديه حماره الى ذلك الموضع اذا ارخى رسنه وللجبان نوع شجاعة وهو انه وان كان فارا من القتال ولكنه اذا اقبل على القتال عند الاضطرار يقاتل قتالا شديدا لا يقاتل غيره مثله فاستعارة الحمار والاسد للذكى والجبان باعتبار هذين المعتبرين فاسدة لكونهما غير مشهورين فكذا استعارة الفاظ الطلاق للعتاق بالمعانى التى ذكرها الخصم لكونها غير مشهورة * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى الاسرار فاعتبر الشافعى رحمه الله فى مسئلة العتاق تشاكل المعانى بين الفاظ الطلاق والعتاق من حيث الظاهر وتباين المعانى بين الفاظ التمليك والتزويج فان التزويج للوصل على سبيل المساواة بين الزوجين والتمليك لاثبات الملك كله لاحدهما على الآخر بلا حظ للملوك فى المالكية بوجه وانه وجه ظاهر صحيح على ما اعتبره الا انا جوزنا الاستعارة فى باب النكاح لاتصال بينهما سببا متى كان حكم النكاح وقوع ملك على المرأة قبل فعل التمتع وان افترقت المعانى وهو طريق كتشاكل المعانى ولم نجوز فى باب العتاق لانعدام السببية وافتراق المعانى فما ذهبنا اليه احق وادق وذلك اظهر واوضح قوله (فان قيل) هذا السؤال وارد على جواب السؤال الاول وتوجيهه ان يقال قد ذكرتم ان استعارة السبب للمسبب تجوز وكان ملك الرقبة سبب ملك المتعة فهو سبب لملك المنفعة ولا يصح عندكم استعارة البيع للاجارة حتى لو قال بعت عبدى شهرا بدرهم او بعتك

فاهذا الا كمن استعار الحمار للذكى والاسد للجبان فان قيل اليس لا يصح ان يستعار البيع للاجارة كما لا يستعار الاجارة للبيع وملك المنفعة تابع لملك الرقبة قيل له قد قال بعض مشايخنا ان البيع لا ينعقد بلفظ الاجارة والاجارة تنعقد به وذلك يتصور فى الحر تقول بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا وهذا جائز فاما اذا قال بعت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يجز كذا ذكره فى اول كتاب الصلح وهذا ليس لفساد الاستعارة لكن لفساد فى المحل

نفسى مريدا للاجارة لايصح فيلزم ان لاتصح استعارة البيع للنكاح ايضا* فمنع الشيخ ماذكره هذا السائل اولا وقال لانسلم عدم الانعقاد به بل الاجارة تنعقد بلفظ البيع على مااختاره بعض المشايخ * ثم سلم جواب هؤلاء المشايخ فى صورة واحدة وان كان جوابهم مطلقا شاملا لجميع الصور فقال * وذلك اى انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور فى الحر اذا قال بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا يعنى اذا اضاف البيع الى نفسه دون منافعه و بين المدة والعمل والاجرة فان ترك واحدا منها يفسد العقد كما فى صريح الاجارة * واجاب عن غيره هذه الصورة فقال لاتنعقد الاجارة بلفظ البيع فى غير الصورة المذكورة لالخلل فى الاستعارة ولكن لمعنى آخر يمنع من الانعقاد * وبيانه انه لايخلو من ان اضيف البيع الى المنفعة او الى العين * فان اضيف الى المنفعة بان قال بعت منافع هذه الدار او منافع هذا العبد منك بعشرة شهرا فالصحيح انه لايجوز لما ذكر فى كتاب الصلح ولو ادعى شقصا فى دار فى يد رجل فصالحه منه على سكنى بيت من هذه الدار معلوم عشر سنين فهو جائز لان ماوقع عليه الصلح منفعة معلومة ببيان المدة * ولو آجره من الذى صالحه جاز فى قول ابى يوسف ولم يجز فى قول محمد * ولو آجره من غيره جاز* ولو باع هذا السكنى بيعا من رجل لم يجز بيع السكنى وان ذكر فى التقويم انه ينعقد اجارة ولكن عدم الجواز للاضافة الى غير محله على مابين فى الكتاب لالخلل فى الاستعارة * وان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يذكر المدة اولا * فان لم يذكر بان قال بعت عبدى منك بعشرة فلا شبهة فى انه ينعقد بيعا لاضافته الى محل قابل للبيع وامكان العمل بالحقيقة وعدم امكان حمله على المجاز وهو الاجارة لفقد الشرط وهو بيان المدة * وان ذكر المدة بان قال بعت منك عبدى شهرا بعشرة فلا رواية فيه ويجوز ان ينعقد اجارة اذا سمى جنس العمل مع ذلك بان قال بعت منك عبدى شهرا بعشرة لعمل كذا لان اهل المدينة يسمون الاجارة بيعا فعلى ذلك التعارف يجوز واذا جاز فى تعارف اهل اللسان بلد جاز فى غيره اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا فى الاسرار* ويجوز ان لاينعقد اجارة كما اشار اليه الشيخ فى قوله ويتصور ذلك فى الحر* وينعقد بيعا صحيحا لامكان العمل بالحقيقة بصرف ذكر المدة الى تأجيل الثمن لان ذكر المدة فى مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن كما فى قوله بعتك الى شهر لالتوقيت المبيع لانه لايقبل التوقيت * ويجوز ان ينعقد بيعا فاسدا لان الحمل على الحقيقة وان كانت قاصرة اولى من الحمل على المجاز والبيع الفاسد بيع حقيقة ويثبت به الملك عند القبض فكان الحمل عليه اولى من الحمل على المجاز وهو الاجارة قوله (لان المنفعة لايصلح محلا للاضافة) اى لاضافة العقد اليها * لان ذلك اى المذكور * وهى المنفعة معدومة * ليس فى مقدور البشر اى ليس فى قدرته ايجادها اوليست هى داخلة فيما هو مقدور البشر * حتى لو اضاف اليها الاجارة بان قال آجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذلك ما يستعار لها اى للاجارة وهو البيع اذا اضيف اليها لايجوز * فى الاصل اى فى حقيقة الاجارة * فكذلك ما يستعار لها اى فكالاصل المستعار فى احتياجه الى المحل فيقام العين فيه مقام المنفعة ليصح

ما يستعار لها ولكن العين اقيمت مقامها فى حق الاضافة فى الاصل فكذلك فيما يستعار لها وصار هذا كالبيع يستعار للنكاح فى غير محله وهى المحرم من النساء فيثبت ان فساده اضافة الى غير محله من احكام هذا القسم ايضا ان المجاز خلف عن الحقيقة فى حق التكلم لا فى حق الحكم عند ابى حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو خلف عن الحكم بيانه فيمن قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابنى لم يعتق عندهما لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له اصلا فصار لغوا لا حكم له فلا يجب العمل بمجازه لانه خلف عنه فى اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على الاحتمال وامتنع وجوده بعارض كمن حلف ليمسن السماء ان اليمين انعقدت للبر لاحتمال وجوده فانعقدت للكفارة خلفا عنه فاما الغموس فلم ينعقد للحكم الاصلى فلا ينعقد لخلفه وهذا نظير مسئلة الغموس وقال ابو حنيفة (الاستعارة) رحمه الله

ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم بل هو في الحكم اصل

الاستعارة كما في الحر ❊ وصار هذا اي عدم الجواز بناء على عدم المحل نظير البيع المستعار للنكاح في غير محله اي في محل النكاح وهي المحرم من النساء فانها لما لم تكن محل حقيقة النكاح لم تكن محلا لما يستعار للنكاح ايضا وهو البيع فكذلك المنافع لما لم يصلح لاضافة الاجارة اليها لم يصلح لاضافة ما يستعار للاجارة ايضا وهو البيع لان الحقيقة اقوى من المستعار فعرفنا ان الفساد لعدم المحلية لا لفساد الاستعارة قوله (المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم) الى اخره * اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا تحتاج اليها * وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتحقق بدون الاصل كالابن مع الاب * وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز * والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل وكذا والمجاز لفظ استعمل في كذا * وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة* او في الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم وقالا هو خلف عنها في الحكم * ويتضح لك ما ذكرنا في قوله للشجاع هذا اسد فعندهما هو خلف في اثبات الشجاعة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لاثبات الهيكل المخصوص * وما فرع سمعك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد منه ما ذكرنا لان الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين شجاعة الشجاع والهيكل المعلوم * وعند ابي حنيفة رحمه الله التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شئ كما يثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم * وقوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق * وعند ابي حنيفة رحمه الله نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم كما ثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام * لهما ان الحكم هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهي العبارة * ولابي حنيفة رحمه الله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم الذي هو استخراج اللفظ اولى مما ذكرا لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني * وتحقيقه ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لا يقبل

النقل الى المستعار له بحيث يصير عينه عينه * وكذا صفته لاتقبل الانتقال لان صفة الشئ هي القائمة به فكيف تقبل النقل عنه وانما يتصور الانتقال في اللفظ * الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لاتنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الخلفية في التكلم لاغير ويظهر اثر هذا الاختلاف في قوله لعبده الذي لايولد مثله لمثله هذا ابني فعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة الاول يلغو هذا الكلام ولايتعلق به حكم وهو قول الشافعي ايضا * وفي قول ابي حنيفة الاخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق على من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم * وجه قول ابي حنيفة الاول ان هذا الكلام لم ينعقد لايجاب حكم الحقيقة اصلا وهو البنوة فيلغو كما او قال اعتقتك قبل ان اخلق اوقبل ان تخلق * اوقال هذا اخي * اوقال لغلام صغير له هذا جدي * اوقال لعبده هذه بنتي * اوقال لامته هذا غلامي * وانما قلنا انه لم ينعقد اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خمسين سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة واذا كان كذلك لايمكن جعله عبارة عن الاقرار بالحرية من حين ملكه لما ذكرنا ان المجاز خلف عن الحقيقة في اثبات الحكم ولابد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن يتعذر العمل به بعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وقد بينا ان هذا الكلام في نفسه غير منعقد لايجاب حكم اصلا فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في النظائر المذكورة * وهذا بخلاف قوله لمعروف النسب هذا ابني حيث يعتق وان لم يثبت النسب لان كلامه في مخرجه صحيح موجب لحكمه وهو البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطئ بشبهة لكنه لما اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فيصح ان يخلفه المجاز * ونظير هاتين المسئلتين الحلف على مس السماء واليمين الغموس فان الاول موجب للكفارة لانعقاد السبب موجبا للاصل وهو البر هان بناء على ان السماء عين ممسوسة فيصلح لايجاب الخلف وهو الكفارة عند تحقق العارض وهو العجز الحالي فاما الغموس فلم تنعقد لايجاب الاصل وهو البر فلا تصلح موجبة للخلف وهو الكفارة ومانحن فيه نظير الغموس * على انا نقول في معروف النسب لايعتق بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لان الولد كما ذكرنا يحتمل ان يكون موجودا من مائه وان الفراش له في الباطن فيصدق فيما يرجع الى حق نفسه ويجعل كان النسب ثابت فيثبت احكامه باعتبار الحقيقة لاباعتبار المجاز * ولهذا صارت ام الغلام ام ولد له لو كانت في ملكه كما لو اقر بذلك لمجهول النسب وثبتت حقيقة البنوة وهي الاتصير ام ولد له للاستحالة * ولايلزم على هذا الجواب اذا قال لامرأته وهي اصغر سنا منه هذه بنتي وهي معروفة النسب من الغير لاتثبت الحرمة ولو اعتبر النسب ثابتا في حقه لحرمت عليه * لانا نقول ان المقر انما يصدق فيما يرجع الى نفسه لافيما يرجع الى غيره وكلامه هذا اقرار على الغير لان حكم النسب في النكاح ليس ازالة الملك بعد ثبوته وانما موجبه انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لاحقه فلا يصدق

على ابطال حق الغير فاما قوله هذا ابنى فاقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق عليه فيكون اقرارا على نفسه فيصدق * وجه قوله الآخر انه ان تعذر العمل بحقيقة كلامه فقد امكن بمجازه فيعمل به كما فى معروف النسب * وذلك لان طريق المجاز وهو الاتصال من حيث السببية موجود لان البنوة من اسباب العتق فانه اذا قال لمن هو يولد لمثله وهو مجهول النسب هذا ابنى تثبت البنوة وتثبت الحرية من وقت الدخول فى ملكه بواسطة البنوة فكان هذا اللفظ سببا للبنوة والبنوة سببا للحرية من وقت الدخول فى الملك واستعارة السبب للمسبب طريق معهود فيجعل اللفظ مجازا لمسببه احترازا عن الالغاء وصار كانه قال عتق على من حين ملكته * ولا يقال العتق ليس من احكام البنوة بل هو حكم الملك لان الحكم فى علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا وهو الملك ههنا دون القرابة لانه حادث والقرابة من وقت العلوق فثبت ان البنوة ليست بسبب للعتق فلا تصح استعارتها له * لانا نقول الملك اذا كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه كان النسب آخرهما وجودا فتصح استعارته له * الا ترى ان العبد اذا كان بين وارثين وهو مجهول النسب فادعاه احدهما عتق ويضمن نصيب شريكه ان كان موسرا ولا يضمن ان كان معسرا فلولا انه صار معتقا بهذه الدعوى لما تعلق به ضمان يختلف بالايسار والاعسار لانه لا صنع له فى التملك كذا فى الطريقة البرغرية * واما قولهم لا بد للخلف من تصور الاصل فمسلم ولكن الخلفية فى التكلم دون الحكم فيشترط صحة التكلم وهى بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى فى نفسه بكونه مبتدأ وخبرا موضوعا للايجاب اى اثبات معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابنى موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه * ولا معنى لما قالوا من اشتراط احتمال البنوة فى هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يتصور ان يكون الهيكل المعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد مبتدأ وخبر موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة فى الشجاع الذى لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله هذا ابنى مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البنوة فى محل وهو الابن الحقيقى واستعير لاثبات لازمه وهو الحرية فى الاكبر سنا منه فيصح هذه الاستعارة ايضا اذ ليس بينهما فرق قوله (الا ترى ان العبارة تتغير به دون الحكم) يعنى ان التغير الذى هو من لوازم المجاز للعبارة دون الحكم لان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل فى موضوعه فهو حقيقة واذا نقل عنه واستعمل فى غير موضوعه يتغير ذلك اللفظ ويصير مجازا فاما الحكم فلا يقبل الانتقال والتغير كما ذكرنا فعرفنا ان الخلفية فى التكلم لا فى الحكم * وزعم بعض الشارحين ان معناه ان محل المجاز له لفظ موضوع اذا استعمل فيه يكون حقيقة كلفظ الشجاع فى موضوعه فاذا استعمل فيه لفظ المجاز وهو الاسد تغيرت تلك العبارة فاما الحكم وهو اثبات

الا ترى ان العبارة تتغير به دون الحكم فكان تصرفا فى التكلم فتشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته

وله مجاز متعين صار مستعارا لحكمه بغير نية كالنكاح بلفظ الهبة وقالا لفظ الهبة ينعقد لحكمه الاصلى فى الحرة لان احتمال بيع الحرة وهبتها مثل احتمال مس السماء واما هذا فمستحيل بمرة وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا تصرف فى التكلم فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه تقع واحدة ذكره فى المنتقى وايجاب ما زاد على الثلث من طريق الحكم باطل لكن من طريق التكلم صحيح والاستثناء تصرف فى التكلم بالمنع فصح فكذلك هذا لما كان تصرفا فى التكلم صحت الاستعارة به لحكم حقيقته وان لم ينعقد لايجاب تلك الحقيقة ومن حكم الحقيقة عتقه من حين ملكه فجعل اقرارا به

الشجاعة له فلا يتغير بالشجاع والاسد * وعن هذا توهموا ان قول الرجل هذا اسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع * وان قوله هذا ابنى فى مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين ملكته * وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم به وثبوت الحرية بقوله هذا ابنى لمعروف النسب الذى هو اصغر سنا منه خلف عن البنوة وكل ذلك وهم لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقته التى نقلت عن محلها الى محل المجاز فاما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا * ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا ابنى خلفا عن هذا حر كما زعموا لا يتأتى الخلاف فى قوله هذا ابنى لاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية التى ثبتت بقوله هذا حر ليس بممتنع فى هذا المحل بل هو متصور كما فى الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما ايضا لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه * ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لما ذكرنا ان الخلفية اذ ذاك تكون بين المعانى لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخلفية فى الحكم او فى التكلم ما ذكرنا فى اول المسئلة * ولا يقال كيف يكون هذا اسد خلفا عن هذا اسد وليس بينهما تغاير ولا بد من ان يكون الخلف مغايرا للاصل اذ الشئ لا يكون خلفا عن نفسه * لانا نقول هذا الكلام فى محل الحقيقة غيره فى محل المجاز بسبب اختلاف فى المحلين الا ترى ان آثارهما مختلفة فان قولك هذا اسد فى محل الحقيقة يدل على ما لم يدل هو فى محل المجاز وكذا قوله هذا ابنى فى محل الحقيقة يدل على البنوة التى لم توجد فى محل المجاز فصحت الخليفة قوله (وله مجاز متعين) احتراز عن قوله هذا اخى على ما نبينه صار مستعارا لحكمه اى للازم حكمه وهو الحرية اذ هى لازمة البنوة عند ثبوت الملك قوله (كالنكاح بلفظ الهبة) يعنى اذا قال وهبت ابنتى منك او قالت وهبت نفسى منك على وجه النكاح يصير هذا اللفظ مستعارا للنكاح وان لم ينعقد لايجاب حكم الحقيقة وهو ملك الرقبة فى هذا المحل لان الحرة لا تقبل ذلك اصلا فكذا فيما نحن فيه * وقالا لفظ الهبة كذا يعنى انهما لا يسلمان عدم انعقاده لحكمه الاصلى فى هذا المحل ويقولان ان احتمال بيع الحرة وهبتها ثابت عقلا وشرعا وان كان بعيدا كاحتمال مس السماء * الا ترى ان تملك الحر كان مشروعا فى شريعة يعقوب عليه السلام حتى قال بنوه جزاؤه من وجد فى رحله فهو جزاؤه فعرفنا انه ليس بمستحيل ولكنه امتنع لعارض وهو عدم جواز النسخ * فاما هذا اى البنوة فى الاكبر سنا منه فمستحيل بمرة اى بالكلية عقلا وشرعا * على انا لم يثبت النكاح بلفظ الهبة بطريق المجاز وانما نثبته بطريق الحقيقة لان الهبة بحقيقتها توجب الملك فى العين وملك النكاح عندنا فى حكم ملك العين لان عين المرأة تصير مملوكة للزوج فى حق الوطئ الا انه ثابت من وجه دون وجه وملك اليمين ثابت من كل وجه فكان ذلك احق فانه امكن اثباته والا اثبتنا ملك النكاح بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز * ولان منافع البضع فى حكم العين على ما عرف وملك النكاح عبارة عن ملك منافع البضع * والجواب ان بعد ما تحققت الاستحالة

في شريعتنا لا تصور لانعقاده سببا للحكم الاصلي كما لو ثبتت عقلا الا ترى ان نكاح المحارم لما انتسخ ولم يبق مشروعا لم ينعقد سببا للحل اصلا لم يصر حتى شبهة في سقوط الحد عندهما مع بقاء المحلية في حق الاجنبي فهنا اولى لارتفاع المحلية بالكلية * وهذا بخلاف الحلف على مس السماء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت في الحال فينعقد سببا * وما قالا الهبة تعمل بحقيقتها ليس بمستقيم لان الثابت به احكام النكاح من ملك الطلاق وصحة الايلاء وعدم صحة النقل الى الغير وسائر ما يترتب على النكاح ولو كانت عاملة بحقيقتها لملك النقل الى الغير باسباب الملك ولكان العقر له فيما اذا وطئت بشبهة ولملك تزويجها من غيره كالامة فثبت انها عاملة بطريق المجاز وان تصور ثبوت حكم الاصل في هذا المحل ليس بشرط لصحة المجاز * ولما رجع الشيخ الى كلام ابي حنيفة اعاد ذكره فقال وقال ابو حنيفة يعني مجيبا لكلامهما * هذا تصرف في التكلم اي استعمال المجاز تصرف في اللفظ فكان الخلفية في التكلم فلا يتوقف على تصور الحكم كالاستثناء لما كان تصرفا في التكلم لم يتوقف صحته على تصور الحكم فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين صح الايجاب والاستثناء حتى لا يقع الا واحدة * نص عليه في المنتقى وهو اسم كتاب للحاكم الشهيد ابي الفضل ومعلوم ان ايجاب ما وراء الثلاث واستثناءه من طريق الحكم باطل اذ لا مزيد للطلاق على الثلاث فكان هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل فينبغي ان لا يصح ويقع ثلاث تطليقات الا انه لما صح من حيث التكلم والاستثناء تصرف في التكلم بالمنع من ثبوت المستثنى صح الايجاب والاستثناء * وكذلك لو قال نسائي طوالق الا زينب وفاطمة وهند او خديجة او قال عبدي احرار الا سالما وبزيعا وفرقدا وليس له من العبيد غيرهم صح هذا الاستثناء وان كان في الحكم استثناء الكل من الكل لما ذكرنا * فكذا هذا اي المجاز لما كان تصرفا في التكلم صحت الاستعارة * به اي بقوله هذا ابني او بهذا الطريق * لحكم حقيقته اي للازم موضوعه * وان لم ينعقد لايجاب تلك الحقيقة اي لاثبات موضوعه الاصلي في هذا المحل * ومن حكم الحقيقة اي ومن لوازم موضوعه الاصلي العتق من حين ملكه فجعل هذا الكلام اقرارا به اي بالعتق من حين ملكه فعتق العبد في القضاء قوله (فعتق في القضاء) يعني لما صار قوله هذا ابني اقرارا بالحرية من حين ملكه لا انشاء للعتق في الحال يحكم القاضي بعتقه وان كان كاذبا في اقراره لانه حجة على نفسه كما لو اقر به صريحا كاذبا * وكلام الشيخ يشير الى انه لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى كما في الاقرار كاذبا وقد صرح الشيخ الامام البرغري في طريقته بما اشار الشيخ اليه فقال * فان قيل لا وجه لتصحيح هذا الكلام لانه اما ان يجعل مجاز الانشاء الحرية او للاقرار بالحرية لا وجه الى الاول لانه في موضع الحقيقة اخبار الانشاء وقد ذكرتم ان معناه عتق علي من حين ملكته وهذا اقرار وليس بانشاء والدليل عليه ان هذا الكلام يبطل بالاكراه والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط وحكم الانشاء على خلافه * ولا وجه الى الثاني لانه كذب محض بيقين لانا نعلم انه لا يعتق بالبنوة لان ذلك مستحيل ولم يوجد اعتاق من جهة

فعتق في القضاء

السيد والاقرار اذا اتصل به دليل الكذب بطل كالاكراه والهزل فاذا كان كذبا بيقين اولى ان يبطل * قلنا هذا مجاز للاقرار بالحرية من حين الدخول فى ملكه ولهذا يبطل بالكره والهزل ولايصح تعليقه بالشرط * وقوله انه كذب بيقين وهو مستحيل قلنا الاستحالة فى البنوة لافى الحرية فيصير كأنه قال عتق على من حين ملكته ولو نص على هذا لم يكن محالا * وقوله لم يوجد الاعتاق فلم يصح هذا الاقرار قلنا لو صرح بهذا الكلام فانه يعتق عبده فى القضاء ثم ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق يعتق العبد فى القضاء وفيمابينه وبين الله تعالى وان لم يسبق منه اعتاق لايعتق فيمابينه بين الله تعالى كذا هنا قوله (بخلاف النداء) جواب عن سؤال وهوان يقال اذا قال لعبده ياابنى لايعتق الافى رواية شاذة عن ابى حنيفة رحمه الله وعلى ماذكرت يلزم ان يجعل بمعنى قوله ياحر بطريق الاستعارة كما جعله ابوحنيفة فى تلك الرواية كذلك فقال لايلزم هذا لان النداء فى اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة الاسم لالتحقيق معنى الاسم فى المنادى الاترى انك تنادى رجلا فتقول ياحسن ويكون قبيحا ولما لم يكن موضوعا لتحقيق المعنى فى المنادى لم نشتغل بتصحيحه باثبات موجبه اللغوى الحقيقى او المجازى فاما الخبر فقد وضع لتحقيق الخبر به فيجب تصحيحه باثبات معناه الحقيقى او المجازى ان امكن قوله (بخلاف قوله ياحر) جواب عن سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال اذا قال لعبده ياحر او ياعتيق يعتق كما لو قال هو حر فاستوى النداء والخبر وعلى ماذكرت ينبغى ان لايعتق فى النداء فقال انما استوى النداء والخبر فيه لانه موضوع للتحرير وعلم لاسقاط الرق به فكان عينه قائما مقام معناه الاترى انه لو اراد ان يسبح فجرى على لسانه عبدى حر يعتق فكان المعنى مطلوبا منه بكل حال فلهذا يعتق فى الحالين * وذكر فى المبسوط لو جعل اسم عبده حرا وكان ذلك معروفا عند الناس ثم ناداه به فقال ياحر لم يعتق واذا لم يكن هذا الاسم معروفا له يعتق به فى القضاء لانه ناداه بوصف يملك ايجابه بخلاف قوله ياابنى فانه نداء بوصف لايملك ايجابه فينظر الى مقصوده فيه وهو الاكرام دون التحقيق فصار الضابط ان النداء لاستحضار المنادى بوصفه القائم به ان كان ثابتا كقوله ياطويل يااسود وهو طويل او اسود وان لم يكن قائما به فان كان وصفا يصح ثبوته من جهة المنادى يثبت اقتضاء كقوله ياحر ياعتيق * وان لم يكن كان استحضارا للمنادى بصورة الاسم كقوله ياطويل وهو قصير وقوله ياابنى لا كبر سنا منه او لاصغر منه وهو معروف النسب * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قوله اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن تصحيحه بجعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة * واما قوله هذا اخى فقد روى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يعتق لان للاخوة فى ملكه موجبا وهو العتق فيجعل كناية عن موجبه * وفى ظاهر الرواية لايعتق لان الاخوة اسم مشترك قد يراد بها الاخوة فى الدين قال الله تعالى * انما المؤمنون اخوة *

بخلاف النداء لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه فاذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يجب الاستعارة لتصحيح معناه بخلاف قوله ياحر فانه يستوى نداؤه وخبره لانه موضوع للتحرير فصار عينه قائما مقام معناه فصار المعنى مطلوبا بكل حال

وقد يراد بها الاتحاد فى القبيلة قال الله تعالى *والى عاد اخاهم هودا * وقد يراد بها الاخوة فى النسب والمشترك لايكون حجة بدون البيان حتى لو قال هذا اخى لابى اولامى يعتق على هذا الطريق * ولان الاخوة لايكون الابواسطة الاب اوالام لانها عبارة عن مجاورة فى صلب اورحم وهذه الواسطة غير مذكورة نصا ولاتثبت بما ذكر ايضا فلم يصر العتق بدون الواسطة حكم نصه فلا يستقيم كناية عنه كشراء الاب لايكون اعتاقا الابواسطة الملك فمتى لم يوجب الشراء ملكا للمشترى لم يكن اعتاقا * وكذا الجواب عن قوله هذا جدى لان الجد انما يعتق عليه بواسطة الاب فلم يثبت الواسطة نصا اومقتضى ثبوت النسب لم يوجب عتقا فى ملكه فلا يصير حكما له فلا يصير كناية عنه فاما الولاد فنفسه علة العتق مع الملك وقد نطق بالولاد والملك ثابت فيصلح كناية عنه * وقد ذكر الامام البرغرى ان لارواية فى قوله هذا جدى فنقول بانه يعتق * واما قوله لعبده هذه بنتى فلا يوجب العتق وان اقر بما هو سبب الحرية لان قوله هذه بنتى حكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذا الذات ليس بمحل لتلك الحرية اصلا فاضافتها اليه بمنزلة اضافة العتق الى الحمار فتلغو * ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى فانه اذا اشترى فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو ياقوت اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لاينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى فى بنى آدم جنسان مختلفان على ماعرف وقد اشار الى العبد وسمى انثى فكانت العبرة للمسمى وهو معدوم ولايمكن تصحيح الكلام ايجابا ولا اقرارا فى المعدوم ولايمكن ان يجعل البنت مجاز اللابن بوجه الاترى انه لايعتق وان احتمل ان يكون ولده بان كان اصغر سنا * ولايلزم عليه اذا قال فقأت عينك وعيناه صحيحتان فانه لايلزمه شئ ولايجعل كناية عن الارش الذى هو حكم الفقاء لان الفقاء لايوجب عليه ارشا فى حال قيام العين فانه ضرب حتى ذهب نور العين ووجب الارش ثم برأت وعاد نورها اوكان قلع سنا فيثبت لم يلزم الجانى شئ فثبت ان الجناية وان تحققت لم يوجب ارشا حال عدم اثرها فى المجنى عليه واذا كان كذلك لم يستقم كناية عنه فعلى هذا الطريق يدفع النقوض والله اعلم قوله (ومن حكم هذا الباب) اى باب الحقيقة والمجاز او من حكم هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعنى اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم حمارا اواستقبلنى اسد فى الطريق لايحمل على البليد والشجاع الابقرينة زائدة فان لم يظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولايكون مجملا * ومن الناس من زعم انه يصير مجملا يجب الوقف فيه لانه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة لم يكن حمله على احدهما باولى من حمله على الآخر لتساويهما فى الاستعمال ولامزية للحقيقة فى هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك الاترى ان المجاز الذى قد غلب عليه العرف والاستعمال اولى باطلاق اللفظ من الحقيقة فعلم ان كونه حقيقة لايؤثر فى كونه اولى لحمل اللفظ عليه واذا حمل عند الاطلاق على الغالب حقيقة كان اومجازا اوجب ان لايكون

ومن حكم هذا الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل

وذلك مثل قولنا في الاقراء انها الحيض لان القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز من قبل انه مأخوذ من الجمع وهو معنى حقيقة هذه العبارة لغة وذلك صفة الدم المجتمع فاما الطهر فانما وصف به بالمجاورة مجازا ولان معنى القرء الانتقال يقال قرأ النجم اذا انتقل والانتقال بالحيض لا بالطهر فصارت الحقيقة اولى

حال التساوي لاحدهما مزية على الاخر * والصحيح ماذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفي به في الدلالة عليه فصار كأنه قال اذا سمعتم انى تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا انى عنيت به هذا المعنى فمن تكلم بلغته وجب ان يريد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه * ولانا نجد بالضرورة ان مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك يدل على صحة ماقلنا * وقولهم هما في الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة تنضم اليه فاني يتساويان واذا لم يتساويا كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارضي عند عدم دليل يصرفه اليه قوله (وذلك) اى نظير هذا الاصل قولنا في الاقراء المذكورة في النص انها الحيض لا الاطهار * وانما ذكر لفظ الاقراء دون القروء المذكور في النص اشارة الى ان المراد من القروء الذي هو جمع كثرة جمع القلة قوله (لان القرء للحيضة حقيقة وللطهر مجاز) اعلم انه لاخلاف ان القرء استعمل في الحيض والطهر لغة وشرعا وقال عليه السلام لفاطمة بنت حبيش * دعى الصلاة ايام اقرائك * يعني ايام حيضك * وقال ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا فتطلقها في كل قرء تطليقة يعني الطهر وقال الشاعر * يارب مولى حاسد مباغض * على ذى ضغن وضب فارض * له قروء كقروء الحايض * وقال الاعشى * افي كل عام انت جاشم غزوة * تشد لاقصاها عزيم عزائكا * مورثة مالا وفي الحي رفعة * لما ضاع فيها من قروء نسائكا * واراد به الطهر لان الطهر هو الذي يضيع في زمان غيبة الزوج واما الحيض فضايع في الاحوال كلها ولكن الاشتباه والخلاف في ان الاستعمالين بطريق الحقيقة او احدهما بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز * فبالنظر الى نفس الاستعمال يجب ان يكون كلاهما بطريق الحقيقة لان الاصل في مطلق الاستعمال هو الحقيقة والاستعمال في المجاز لايكون بدون قرينة فيلزم من هذا ان يكون الاسم مشتركا وهو الذي ذهب اليه عامة العلماء واختاره الشيخ في اول الكتاب حيث ذكره في نظائر المشترك * وبالنظر الى اصل الاشتقاق يجب ان يكون في الحيض بطريق الحقيقة وفي الطهر بطريق المجاز وهو الذي اختاره بعض مشايخنا واشار اليه الشيخ ههنا بقوله من قبل انه مأخوذ من كذا يعني هذا الوجه يقتضي كونه حقيقة في الحيض مجازا في الطهر وان كان الاشتراك هو المختار فيه عندي فبهذا عرف ان المذكور هنا لايناقض المذكور في اول الكتاب * ثم ذكر للاشتقاق وجهين * احدهما ان اصل هذا التركيب يدل على الجمع يقال قرأت الشئ قرانا اى جمعته وضممت بعضه الى بعض ويقال ماقرأت هذه الناقة سلاقط وماقرأت جنينا اى لم تضم رحمها على ولد كذا في الصحاح ومنه قول الشاعر * هجان اللون لم تقرأ جنينا * وحقيقة الاجتماع في الدم لان الحيض اسم لدم مجتمع في نفسه فان نفس الدم لايكون حيضا حتى تدوم فاما الطهر فليس بشئ مجتمع ولكنه حال اجتماع دم الحيض في الرحم فانه يجتمع في زمان الطهر ثم يدر فكان الاسم للدم المجتمع في نفسه حقيقة ولزمان اجتماع الدم مجازا باعتبار المجاورة فعند الاطلاق كان حمله على الحيض اولى * والضمير في به راجع الى القرء * وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القرء

(يعني)

بمعنى المفعول فاما اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق بهذا الاسم وكان اطلاقه على الحيض بطريق المجاز للمجاورة * والثانى ان هذا التركيب يدل على الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وهذا المعنى وان كان موجودا فى الطهر والحيض لان المرأة تنتقل عن الطهر الى الحيض ومن الحيض الى الطهر غير ان الطهر اصل والحيض عارض فحقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر اذ لولا الحيض لما وجد الانتقال فيكون الاسم للحيض حقيقة وللطهر مجازا للمجاورة ايضا لان الطهر مجاور للحيض فكانت الحقيقة اولى * وذكر الامام البرغرى ان الطهر لا يأخذ اسم القرء الا بمجاورة الدم فان كل طهر لا ينطلق عليه اسم القرء وانما ينطلق على الطهر المتخلل بين الحيضتين فالطهر احد اسم القرء لاجل الدم والدم يستحقه لنفسه فكان جعله اسما للدم اولى * قال ولان الحيض اول المنتقل اليه واول المنتقل عنه لان الطهر الاصلى لا يسمى قرأ وانما القرء هو الحيض والطهر الذى بعده فيثبت الانتقال اولا الى الحيض ثم منه الى الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان اولى بالاصالة قوله (وكذلك العقد) الى آخره لا كفارة فى اليمين الغموس عندنا وقال الشافعى يجب فيها الكفارة لقوله تعالى) ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته * والغموس معقودة لان المراد من العقد المذكور عقد القلب وهو قصده ولهذا سميت العزيمة عقيدة الا ترى ان ما يقابله وهو اللغو ما جرى على اللسان من غير قصد * وعندنا العقد هو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم نحو ربط لفظ اليمين بالخبر المضاف اليه لايجاب الصدق منه وتحقيقه وربط البيع بالشراء لايجاب الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضده الحل ثم استعير للالفاظ التى عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه احق كذا فى التقويم وغيره * فكان معنى قوله لما ينعقد حقيقة انه اقرب الى الحقيقة او المراد منه الحقيقة الشرعية قوله (وكذلك النكاح * لفظ النكاح قد استعمل فى الوطئ كقوله عليه السلام *ناكح اليد ملعون* وكقول الشاعر (شعر) اذا سقى الله ارضا صوب غادية *فلا سقى الله ارض الكوفة المطرا * التاركين على طهر نساءهم * والناكحين بشطئ دجلة البقرا * وقول الاخر (شعر) يحب المديح ابو خالد * ويهرب من صلة المادح * كبكر تحب لذيذ النكاح وتهرب من صولة الناكح * وقد استعمل فى العقد ايضا كقوله تعالى * فانكحوا ما طاب لكم *وقوله عليه السلام * تناكحوا توالدوا تكثروا ويقال كنا فى نكاح فلان الا ان استعماله فى الوطئ بطريق الحقيقة لانه اسم معنوى مأخوذ من الضم والجمع يقال انكح الصبر اى التزمه وضمه اليك ويقال فى المثل انكحنا الفرى فسنرى اى جمعنا بين العير والحمار فسنرى ما يحدث كذا قيل * وقال ابو الطيب (شعر) انكحت ضم صفاها خف يعملة * تغشمرت بى اليك السهل والجبلا * اى الزمت وضمت ومعنى الضم والجمع انما يتحقق حقيقة فى

وكذلك العقد لما ينعقد حقيقة وللعزم مجاز وكذلك النكاح الجمع فى لغة العرب على ما عرف والاجتماع فى الوطئ ويسمى العقد به مجازا لانه سببه حتى يسمى الوطؤ جماعا فكانت الحقيقة اولى وامثلة هذا اكثر من ان يحصى

الوطئ بما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك سمي جماعا وفي العقد بطريق المجاز لانه سبب يتوصل به الى ذلك الضم اولان فيه ضما حكميا فكانت الحقيقة اولى عند الاطلاق * وبهذا تبين ان حمل قوله تعالى * ولاتنكحوا مانكح اباؤكم * على الوطئ كما حمله بعض مشايخنا ليثبت باطلاقه حرمة المصاهرة بالزنا اولى من حمله على العقد كما قاله الشافعي لما ذكرنا كذا قيل ولكن عامة مشايخنا وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الاية هو العقد * قال صاحب الكشاف في تفسير سورة الاحزاب لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه في معنى الوطئ من باب التصريح به ومن اداب القرآن الكناية عنه بلفظ المماسة والملامسة والقربان والتغشي والاتيان وقوله * حتى سمي الوطئ متعلق بقوله والاجتماع في الوطئ (فان قيل) فيما ذكرتم من المثالين استعارة اسم المسبب للسبب وقد ابيتم ذلك (قلنا) المسبب مخصوص بالسبب في هذين المثالين فكانا في معنى العلة والمعلول فيجوز استعارته للسبب كاستعارة اسم المعلول للعلة وذلك لان المسبب في المثال الاول وهو انعقاد اللفظين لايصير عقدا حقيقة الا بعزيمة القلب وقصده اذ اللسان معبر عما في الضمير ولهذا لاينعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذي لايعقل والمجنون * وكذا الوطئ المقصود مخصوص بالعقد ليس له طريق سواه على مايقتضيه الشرع والعقل ووطئ الاماء ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ماعرف كذا في بعض الشروح ولايخلو عن تمحل وتكلف قوله (ولهذا) اي ولان المجاز لايزاحم الحقيقة ولايعارضها وقال ابو حنيفة الى آخره امة ولدت ثلاث اولاد في بطون مختلفة بان كان بين كل ولدين ستة اشهر فصاعدا وليس له نسب معروف فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى نسبه مجهول ونسب المجهول لايمكن اثباته من احد لانه انما يثبت في المجهول مايحتمل التعليق بالشرط ليكون متعلقا بخطر البيان والنسب لايحتمل التعليق بالشرط * وتعتق الجارية لانه اقرلها بامية الولد * ويعتق من كل واحد ثلثه في قول ابي حنيفة رحمه الله لان دعوة النسب اذا لم تعمل في اثبات النسب كان اقرارا بالحرية على اصله كما في مسئلة الاكبر سنا منه فصار كانه قال احدهم حر فيعتق ثلث كل واحد منهم من جميع المال * وقال محمد رحمه الله يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه والاصغر كله لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد يلغو اصلا ومتى امكن من وجه نزل العتق على حكم الولاد كانه ثابت على ماشار اليه الشيخ بعد هذا في معروف النسب اذا ادعاه المولى انه ابنه يعتق ولايقضى بالنسب له لان الولاد ههنا ممكن في الجملة فكذا فيما نحن فيه لايقضى بالنسب للجهالة ولكن الولاد ممكن على ماادعى فينزل العتق على اعتباره * واذا نزل على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه ان عناه عتق ولايعتق ان عنى الاخرين * ويعتق نصف الاوسط لانه يعتق ان عناه وكذا ان عنى الاكبر لانه ولد ام الولد فيعتق بموت المولى كما تعتق امه ولاتعتق ان عنى الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه * واما الاصغر فهو حر في جميع الاحوال * الاان

ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله في الدعوى في رجل له امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى احد هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه

ابا حنيفة رحمه الله لم يعتبر هذه الاحوال لانها مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حر الاصل واذا كان المقصود غيره كانت حريته بطريق التبعية للام بعد موت المولى وبين كونه مقصودا وتبعا منافاة وكذلك بين حرية الاصل وحرية العتق منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا قال يعتق من كل واحد ثلثه كذا في المبسوط والاسرار قوله (ولايعتبر مايصيب كل واحد) يعني الاوسط والاصغر من قبل امه * لان اصابته اي اصابة العتق اياه من قبل امه بمنزلة المجاز من الحقيقة لانه ثابت بواسطة ومتوقف عليها توقف المجاز على الحقيقة ومايصيبه من قبل نفسه لايتوقف على شئ فكان بمنزلة الحقيقة * وقد روي عن ابي يوسف رحمه الله في هذه المسئلة مثل قول محمد الا في حرف واحد وهو انه قال يعتق من الاكبر نصفه لان حاله ترددت بين شيئين فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لايكون ثابت النسب منه فلا يعتق شئ منه فلهذا عتق نصفه وسعى في نصف قيمته قوله (متعذرة او مهجورة) المتعذرة مالايتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة والمهجورة مايتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم * وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لايتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز قوله (لاياكل من هذه النخلة) اذا حلف لاياكل من هذه الشجرة فيمينه تقع على عينها ان كانت مما يؤكل كالريباس وقصب السكر الرطب * وان لم تكن فعلى ثمرتها ان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه * وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فيمينه على مانوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله قوله (لايشرب من هذا البئر) اذا حلف لايشرب من هذا البئر وهي ملئ فيمينه تقع على الكرع عند ابي حنيفة رحمه الله لا على الاغتراف وعندهما تقع على الاغتراف كذا في بعض شروح الجامع * وان لم يكن ملئ فيمينه على الاغتراف لا على الكرع بالاتفاق لتعذر الحقيقة * فان تكلف فكرع منها قيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم تبق متعذرة فكان اعتبارها اولى من اعتبار المجاز ولانها اذا صارت موجودة وانتفى التعذر كانت داخلة في عموم المجاز هو شرب الماء المجاور للبئر كما في مسئلة الفرات عندهما * وقيل لايحنث لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله لايشرب من الفرات عندهما لان عموم المجاز وهو ارادة الماء المجاور للفرات تناول الحقيقة وهي الكرع فاما مسئلة البئر فمجازها وهو ارادة الاغتراف لايتناول الحقيقة فلا يحنث بالكرع * وانما جعل كلامه في مسئلة الفرات عبارة عن الماء المجاور له لان الحقيقة وهي الكرع مستعملة فيه عرفا وشرعا كالاغتراف فجعل عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز فاما مسئلة البئر فالحقيقة فيها متعذرة غير مستعملة والعرف فيها الاغتراف لا غير فجعل كلامه عبارة عنه فلم يدخل فيه الكرع

من قبل امه في مقابلة اصابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز من الحقيقة وامثلة هذا اكثر من ان تحصى واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحمة اما المتعذر فمثل الرجل يحلف لاياكل من هذه النخلة او الكرمة انه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا حلف لاياكل من هذه الشاة او من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة وكذلك اذا حلف لاياكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكذلك لو حلف لايشرب من هذا البئر لم يقع على الكرع وهو حقيقته لما قلنا واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق او تكلف فكرع من البئر فقيل لما كان متعذرا لم يكن مرادا

قوله (حلف ان لاينكح) اذا قال لامته اولمنكوحته ان نكحتك فكذا وقعت يمينه على الوطئ لما مر ان النكاح للوطئ حقيقة وللعقد مجاز * فان اعتق الامة ثم تزوجها اوابان المنكوحة ثم تزوجها لايحنث * وان كانت المرأة اجنبية والمسئلة بحالها وقعت يمينه على العقد لان الحقيقة مهجورة شرعا وعقلا * فان زنى بهذه الاجنبية لم يحنث لان اليمين لم يتناوله لتعذره شرعا فكذا في هذه المسئلة لان المهجور عادة كالمهجور شرعا قوله (التوكيل بالخصومة) الى اخره اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فاقر على موكله في القياس لايجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضدما امر به والتوكيل بالشئ لايتضمن ضده * وفي الاستحسان يجوز اقراره وهو قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله لانا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عمومه الانكار والاقرار * وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن به انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى محقا لايملك الانكار شرعا وتوكيله بما لايملك لايجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فلهذا حملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده بهذا الطريق * غير ان عند ابي يوسف في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضي وغير مجلس القاضي لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكاله والموكل يملك الاقرار في مجلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذا الوكيل * وعندهما يملك الاقرار في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القضاء لانه لماترتب على خصومة الاخر اياه يسمى باسمه كما قال الله جل جلاله * وجزاء سيئة سيئة مثلها * والمجازاة لايكون سيئة * ولان مجلس القضاء مجلس الخصومة فما يجرى فيه يسمى خصومة مجازا وهذا لايوجد في غير مجلس القضاء * والى قولهما اشار الشيخ بقوله صرف الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم لايتحقق الافي مجلس الخصومة على ماذكرنا قوله (لم يتقيد بزمان صباه) اذا حلف لايكلم هذا الصبي لايتقيد بزمان صباه حتى لو كلمه بعدما كبر يحنث * والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شئ بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به سواء كان منكرا او معرفا احترازا عن الالغاء كما اذا حلف لايأكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعدماصار تمرا لم يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين ان يضره اكل الرطب * وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف اذ ذاك يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة كمن حلف لايأكل لحم جمل فاكله لحم كبش

فلا يحنث وقيل بل الحقيقة لاتسقط بحال فيحنث والاول اشبه لان اصحابنا قالوا فيمن حلف لاينكح فلانة وهي اجنبية انه يقع على العقد فان زنى بها لم يحنث فاسقطوا حقيقته واما المهجورة فمثل من حلف لايضع قدمه في دار فلان ان الحقيقة مهجورة والمجاز هو المتعارف وهو الدخول فحنث كيف دخل ومثاله ان التوكيل بالخصومة صرف الى جواب الخصم مجازا فيتناول الانكار والاقرار باطلاقه لان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا مثل المهجور عادة الاترى ان من حلف لايتكلم هذا الصبي لم يتقيد بصباه لان هجران الصبي مهجور شرعا

لا يحنث * وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا يأ كل لحم هذا الحمل فا كله بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد او التعريف ولا يصلح للتقييد هنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين لان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه يكون اشد امتناعا من اكل لحم الكبش * ولا للتعريف ايضا لحصول التعريف بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا آكل لحم هذا الحيوان * واذا عرفت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا كلم هذا الصبي بوصف الصبا لانه يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء آدابهم كوصف الرطوبة ولهذا يصلح داعيا الى اليمين في قوله لا كلم صبيا الا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام مهجور شرعا لقوله عليه السلام * من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا * وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز ويجعل كانه قال لا كلم هذا الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا كلمه بعد زوال الصفة يحنث لبقاء الذات * بخلاف قوله لا كلم صبيا حيث يتقيد بالصبا وان كان حراما مهجورا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقييد اليمين به وان كان حراما كمن حلف ليشربن اليوم خمرا او ليسرقن الليلة ينعقد اليمين وان كان حراما لصيرورة الشرب والسرقة مقصودين باليمين فيحنث ان لم يشرب اولم يسرق كذا هنا قوله (وعلى هذه الجملة) اى الجملة التي ذكرنا انه يعمل فيها بالحقيقة عند الامكان لا بالمجاز يخرج قول اصحابنا في المسئلة المذكورة ان اثبات العتق فيها بطريق الحقيقة لا بطريق ان اللفظ صار مجازا للتحرير * وذلك لان العمل بجهة الحقيقة ممكن * فان النسب قد يثبت من زيد بان كان الفراش له في الباطن بان كانت منكوحته او امته حقيقة ولا يمكنه الاثبات لعارض * ويشتهر من عمرو لوجود ظاهر الدليل فلا يصدق المقر في ابطال حق الغير ولكن يصدق فيما يرجع الى حقه ويجعل كان النسب ثابت منه فيثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز * والدليل عليه ان الجارية تصير ام ولده ولو صار مجازا لما صارت ام ولده كما لو قال له انت حر بل انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من مائه * وقد ذكر محمد ما يدل عليه وهو ما ذكرنا ان الرجل اذا كانت له جارية فولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال احد هؤلاء ولدي ثم مات من غير بيان يعتق من الاول الثلث ومن الثاني النصف وكل الاخر ولو كان العتق في قوله هذا ابني بطريق المجاز لما عتق من كل واحد منهم الا الثلث كما لو انشأ العتق في احدهم ومات من غير بيان ولما كان العتق منهم على الاختلاف علم ان ثبوت العتق باحتمال النسب * وانما قيد بقوله في صحته ليستقيم الجواب المذكور فانه ان كان هذا الكلام في مرض الموت ولا مال له غير هؤلاء ولم يجز الورثة وقيمتهم على السواء يجعل كل رقبة ستة اسهم لحاجتنا الى حساب له نصف وثلث واقله ستة ثم يجمع سهام العتق وهي سهمان وثلاثة وستة فتبلغ احد عشر سهما وقد ضاق ثلث المال وهو ستة عنه فيجعل كل رقبة احد عشر سهما فيعتق من الاكبر سهمان ويسعى

وعلى هذه الجملة يخرج قولهم في رجل قال لعبده ومثله يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره هذا ابني انه يعتق عملا بحقيقته دون مجازه لان ذلك ممكن فالنسب قد يثبت من زيد ويشتهر من عمرو فيكون المقر مصدقا في حق نفسه واليه اشار محمد رحمه الله في الدعوى والعتاق ان الام تصير ام ولده

في تسعة ومن الاوسط ثلاثة اسهم ويسعى في ثمانية * ومن الاصغر ستة اسهم ويسعى في خمسة ليستقيم الثلث والثلثان قوله (وقال في الجامع كذا) رجل له عبد ولعبده ابن وللابن ابنان في بطنين مختلفين فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدي وكل واحد منهم يولد مثله لمثله ثم مات قبل البيان فان من الاول يعتق منه ربعه ويسعى في الباقي ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من الاخرين ثلاثة ارباعه * ولو كانا من بطن واحد يعتق كل واحد منهما بكماله لان احد التوأمين لا ينفصل عن الاخر في النسب * اما النسب فلا يثبت لانه لو ثبت في المجهول لبقي معلقا بالبيان وتعليق النسب بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كائن والتعليق في امر معدوم يحتمل الوجود * اما العتق فقد قيل ان الذي ذكره قولهما فاما عند ابي حنيفة رحمه الله فينبغي ان يجعل كلمة النسب عبارة عن التحرير لما تعذر اثبات النسب فيعتق من كل واحد ربعه ولا يعتبر جهة النسب كما في مسئلة كتاب الدعوى يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر جهة النسب * والصواب ان هذه المسئلة بلا خلاف لان جهة النسب اذا احتملت الصحة لم يجعل لغوا عندهم وان تعذر العمل بها لما بينا ان من قال لعبده وهو معروف النسب هذا ابني انه يعتق وتصير امه ام ولد له لاحتمال النسب منه فكذلك ههنا * وليس هذا كمسئلة كتاب الدعوى لان هناك يثبت العتق لهم على احتمال النسب على السواء وانما التفاوت فيما يثبت بطريق السراية من الام وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يجمع بينهما فاما العتق ههنا فلا يثبت بطريق السراية لان الاب لو كان حرا لا يلزم منه حرية الولد وانما يثبت بجهة النسب لا غير لان الاول لو كان ابنه لكان اولاده حفدة له وهم في ملكه فيعتقون عليه لان من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فلذلك وجب الجمع ويعتبر الاحوال * واذا ثبت هذا قلنا ان الاول يعتق في حال ولا يعتق في ثلاثة احوال فيعتق ربعه واما الثاني فيعتق في حالين بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابنه الاكبر او الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة فوجب ان يعتق ثلثه واحد الاخرين حر بيقين بان يراد نفسه او ابوه او جده * واما الاخر فان اريد به نفسه او ابوه او جده فكذلك وان اريد به اخوه لم يعتق واحوال الاصابة حالة واحدة فيعتق في حال ولا يعتق في حال فيعتق نصفه فصار لهما رقبة ونصف فيوزع عليهما لانه يحتمل ان يكون كل واحد هو الحر كله ويحتمل ان يكون هو الحر نصفه فيكون لكل واحد ثلاثة ارباعه * وما قلنا ان احوال الاصابة حالة واحدة رواية الجامع وفي الزيادات اعتبر احوال الاصابة كما اعتبر احوال الحرمان * ووجه ذلك ان الرق لا يثبت اصله الا بسبب واحد وهو القهر اما العتق فله اسباب متعددة مثل التنجيز والتعليق والكتابة والاستيلاد والتدبير فاذا اعتبر احوال ما اتحد سببه فلان يعتبر احوال ما تعدد سببه اولى ووجه المذكور في الجامع وهو الاصح ان ازدحام الاسباب في الاصابة لا يتحقق لان الشيء اذا اصيب بسبب استحال حصوله بسبب اخر فاما الحرمان فيقبل الازدحام الا ترى ان من اصاب شيئا بالشراء لم يصبه بالهبة والارث ومن حرم شيئا بعدم الشراء فقد حرمه سائر الاسباب فلذلك وجب الجمع بين احوال الحرمان دون الاصابة * وقوله في الكتاب في صحته احتراز

قال في الجامع في عبد له ابن ولابنه ابنان فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدي ثم مات وكلهم يصلح ابنا له انه يعتق من الاول ربعه ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من الاخرين ثلاثة ارباعه وعلى قياس ذلك الجواب لو كان لابن العبد ابن واحد وكلهم يولد لمثله انه يعتق من الاول ثلثه ومن الثاني نصفه ومن الثالث كله لاحتمال النسب ولو كان تحرير العتق من كل واحد ثلثه

عما اذا قال ذلك فى مرضه ولم يكن له مال غيرهم ولم يجز الورثة حيث عتقوا من الثلث بحساب
حقهم وذلك بان يجعل كل رقبة اثنى عشر لحاجتنا الى حساب له ثلث وربع وادناه اثنا عشر
حق الاول فى ربعه وهو ثلاثة اسهم وحق الثانى فى ثلثه وذلك اربعة وحق كل واحد من
الاخرين فى ثلاثة ارباعه وهى تسعة فصارت سهام الوصية خمسة وعشرين وثلث المال ستة
عشر فقد ضاق الثلث عن سهام الوصايا فيجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسة وسبعين
فنحتاج الى معرفة الرقبة من الثلث ليظهر لنا مقدار ما يعتق عنها ومقدار ما يسعى فيه فنقول
ان ثلث المال رقبة وثلث والرقبة منه ثلثة ارباعه وليس لخمسة وعشرين ربع صحيح فنضربه
فى اربعة فيصير مائة والمال ثلثمائة والرقبة ثلاثة ارباع المائة وهى خمسة وسبعون كان حق الاول
فى ثلثة فضربناها فى اربعة فبلغ اثنى عشر وصار حق الثانى ستة عشر وصار حق كل واحد
من الاخرين ستة وثلاثين فذلك مائة وتسعون فى الباقى فحصل الثلث والثلثان كذا فى شرح
الجامع للمصنف رحمه الله قوله (واما فى الاكبر سنا منه) يعنى مهما امكن فى العمل بحقيقة
النسب يعمل بها فى قوله هذا ابنى ويجعل العتق ثابتا بالنسب لا ان يجعل مجازا فى الحرية فيثبت
امومية الولد به فاما اذا لم يمكن كما فى الاكبر سنا منه فابو حنيفة رحمه الله يجعله مجازا فى الحرية
* وذلك بطريقين احدهما ان يجعل مجازا فى الاقرار بالحرية كما بينا فيحصل مقرا بان ام الغلام ام
ولد له لان حق الحرية للام حكم النسب كان حقيقة الحرية للولد حكمه فكما جعل قوله هذا
ابنى مجاز الاقرار بحقيقة الحرية يجعل مجازا للاقرار بحق الحرية للام وصار كانه قال عتق هذا
على من حين ملكته وامه ام ولدى *والثانى ان قوله هذا ابنى بمنزلة تحرير مبتدأ كانه قال هو حر
لانه ذكر كلاما هو سبب للحرية فى ملكه فيصير به معتقا ابتداء الاترى انه لو ورث رجلان عبدا
مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه ان كان موسرا كانه اعتقه ولو لم يكن تحريرا
مبتدأ لما غرم لان الشريكين اذا ورثا قريب احدهما لا يضمن وارث القريب لعدم الصنع منه
وعلى هذا الطريق لا يصير ام الغلام ام ولد له لانه ليس لتحرير الغلام ابتداء تأثير فى ايجاب امومية
الولد لامه ولا يمكن ان يجعل مجازا فى انشاء امومية الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق الانشاء قولا
بان يقول جعلتك ام ولد او انشأت فيك امومية الولد وانما هى من حكم الفعل الذى هو
الاستيلاد وقوله لان ثبوت النسب متصل بقوله تحريرا مبتدأ يعنى ثبوت النسب مضاف الى
خبره لانه لم يكن ثابتا قبل خبره فيقصر على وقت الخبر لان المخبر به فى حق علم السامع قائم *اى
ثابت بخبره * فاذا كان كذلك اى اذا كان ثبوت النسب مضافا الى خبره *جعل هذا الخبر مجازا
عن التحرير اى فى التحرير او عبارة عنه او كناية عنه * والطريق الاول اصح لانه ذكر فى كتاب
الاكراه اذا اكره ان يقول هذا ابنى لا يعتق عليه والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة التحرير
ابتداء*ووجوب الضمان فى مسئلة الدعوى بطريق الاقرار ايضا لانه موجب للضمان كالانشاء
الاترى انه لو قال عتق على من حين ملكته كان ضامنا لشريكه ايضا فعلم ان الضمان غير مختص
بالانشاء كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (وقد يتعذر) اى وقد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز فى بعض

واما فى الاكبر سنا منه فلابى حنيفة رحمه الله طريقان احدهما انه اقرار بالحرية فيجب ان يصير مقرا بحق الام ايضا لانه يحتمل الاقرار والثانى انه تحرير مبتدأ من قبل ان الاقرار بالنسب لو ثبت ثبت تحريرا مبتدأ حتى قلنا فى كتاب الدعوى فى رجلين ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه كانه اعتقه لان ثبوت النسب مضاف الى خبره لان المخبر به قائم بخبره فاذا كان كذلك جعل مجازا عن التحرير وحق الام لا يحتمل الوجود بابتداء تصرف المولى لانه ليس فى وسع البشر اثبات امومية الولد قولا لانها من حكم الفعل فلم يثبت بدونه وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا لان الكلام وضع لمعناه فيبطل اذا استحال حكمه ومعناه

الالفاظ فيلغو ضرورة وذلك اذا كان اثبات موجب اللفظ في المحل الذي استعمل فيه اللفظ ممتنعا لان الكلام وضع لافادة المعنى فاذا تعذر اثبات معناه الموضوع له يجعل مجازا وكناية عن حكمه اعني لازم معناه الثابت به تصحيحا له فاذا تعذر اثبات ذلك ايضا يلغو ضرورة * مثال ذلك ان يقول الرجل لامرأته ومثلها لا يصلح بنتا له او تصلح وهي معروفة النسب هذه بنتي لا تقع الفرقة به ابدا يعني سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه بان قال غلطت او وهمت الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار ظالما بمنع حقها عن الجماع لانه يمتنع عن وطئها عند الاصرار وصارت هي كالمعلقة فيجب دفعه في التفريق كما في الجب والعنة * ووافقنا الشافعي رحمه الله في التي لا تصلح بنتا له وقال في التي تصلح بنتا له انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاد ينفي هذا الملك منه لملك اليمين ثم ملك اليمين ينتفي بهذه اللفظ في ملكه فهذا اولى * وهذا لان موجبه الحرمة واليه اثبات الحرمة فيؤخذ بموجب قوله فيما امكن * ولنا ان العمل بحقيقة كلامه في الفصلين اعني في التي تصلح بنتا له والتي لا تصلح بنتا له متعذر اما في الفصل الثاني فظاهر واما في الفصل الاول فلان الحقيقة اما ان جعلت ثابتة على الاطلاق بان جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او جعلت ثابتة في حق المقر لا غير ليظهر اثره في التحريم كما قلنا في قوله لعبده الذي يولد لمثله وهو معروف النسب هذا ابني ليظهر اثره في العتق * لا وجه الى الاول لانه اي لان النسب مستحق من جانب من اشتهر نسبا منه فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير * ولا الى الثاني لان هذا الكلام لو صح معناه اي لو ثبت موجبه وهو البنتية كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس الى العبد اثبات ذلك انما اليه اثبات حرمة هي من مواجب النكاح دون تبديل حال المحل وهو المراد من قوله فلم يصلح حقا من حقوق الملك اي التحريم المنافي لا يصلح حقا من حقوق الملك لان الشئ لا يثبت ما ينافيه فلا يكون داخلا تحت ولايته بثبوت ملك النكاح له * ولان حل المحلية ثبت شرعا كرامة لها ولهذا ازداد بحريتها وينتقص برقها فيكون الاقرار بالبنتية في حق الحل اقرارا عليها فيكون باطلا * وكذا العمل بمجازه وهو ان يجعل كناية عن التحريم في الاكبر سنا منه على اصل ابي حنيفة رحمه الله وفي الاصغر سنا منه على قول الكل وهو المراد من قوله في الفصلين متعذر ايضا * لهذا العذر الذي ابليناه وهو ان التحريم الثابت بهذا الكلام اي التحريم الذي هو من لوازم البنتية مناف لملك النكاح فلم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعار هذا الكلام لذلك التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والتحريم الذي يملك الزوج اثباته وهو التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح ليس من موجبات هذا الكلام ولوازمه فلا يصح استعارته له ايضا فلذلك بطل قوله (بخلاف العتق) يعني بخلاف قوله هذا ابني لان العمل بحقيقته في الاصغر سنا منه ممكن على ما مر وكذا بمجازه فيه وفي الاكبر سنا منه لان البنوة بعد الثبوت موجبها العتق بقطع الملك كانشاء العتق ولهذا تأدت به الكفارة وثبت به الولاء لا عتق ينافي الملك ولهذا لو اشترى ابنه او بنته صح الشراء وفي وسعه اثبات عتق بقطع الملك وهو

وذلك ان يقول الرجل لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه فان الحرمة لا تقع به ابدا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الحقيقة في الاكبر سنا منه متعذر وفي الاصغر سنا تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن اشتهر منه نسبها وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي ابليناه فلا يمكن ان يجعل النسب ثابتا في حق المقر بناء على اقراره لان الرجوع عنه صحيح والقاضي كذبه ههنا فقام ذلك مقام رجوعه بخلاف العتاق لان الرجوع عنه لا يصح

(موجب)

موجب البنوة فيجعل كناية عنه * وقرر القاضي الامام ابوزيد رحمه الله ماذكرناه بهذه العبارة فان قيل يصير قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي على حرام قلنا اعن حرمة بملك الزوج اثباتها بملك النكاح اوعن حرمة لايملكها فلابد ان يقول عن تحريم يملك الزوج اثباته بحق الملك لينفذ منه ويلزمه بقوله فان تحريما غير مملوك له بحق الملك غير لازم ولانافذ كما لو اخبر بحرمة في ملك الغير او اخبر به رجل اخر فقال انها بنت هذا الزوج والتحريم المملوك للزوج بحق الملك تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لامن حيث اثبات حرمة مؤبدة فالحرمات المؤبدة علقت باسباب حكمية يثبت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل بملك النكاح واللفظ الذي تكلم به لايحتمل هذا الفراق الذي قلناه ولايكون سببا له بحال بل هو سبب لحرمة مؤبدة منافية للنكاح من حيث يثبت لا من حيث تملك فانا لو توهمناه صادقا لم يكن بينهما نكاح من الاصل ولاتحل له بحال واذا لم يحتمله لم يصح كناية عنه فلغا صريحه وكنايته جميعا وقوله ابليناه اي بيناه متعد الى مفعولين يقال ابليت فلانا عذرا اذا بينته له بيانا وحقيقته جعلته باليا بعذري وما ابكنهه من بلاه اذا اخبره وجربه واحد المفعولين ههنا محذوف والتقدير ابليناك اياه واعلم ان الحكم في مجهولة النسب ايضا ماعرفته في معروفته نص عليه في الاسرار فقيل اذا قال الرجل لامرأة هذه بنتي ويجوز ان يكون كذلك ولها نسب معروف اوليس لها نسب معروف وقال غلطت او اخطأت حل له ان يتزوجها وان قال ذلك بعد العقد لم يحرم الا انه اذا لم يكن لها نسب معروف ودام على قوله فرق بينهما وكذا ذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار فقال اذا قال لامرأته هذه بنتي وهي مجهولة النسب وتصلح بنتا له ثم قال غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر في المبسوط وذلك لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد الا ان الشيخ وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر وقد اشار الشيخ الى ماذكرناه ايضا بقوله ولا يمكن ان يجعل النسب ثابتا الى اخره على ماذكر في بعض النسخ *وهو في الحقيقة دليل اخر على تعذر العمل بالحقيقة في حق المقر *لان الرجوع عنه صحيح يعني قبل تصديق المقر له وان كان مجهول النسب والقاضي كذبه ههنا اي في معروفة النسب فقام تكذيب القاضي اياه مقام تكذيبه نفسه واوضح هذا المعنى في عتاق المبسوط بهذه العبارة اذا قال لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب من الغير فانه لايقع الفرقة بينهما لانه صار مكذبا شرعا في حق النسب ولو اكذب نفسه بان قال غلطت لايقع الفرقة وان لم يكن لها نسب معروف فكذلك اذا صار مكذبا في النسب شرعا وفي العتاق لو اكذب المولى نفسه في حق من لا نسب له كان العتق ثابتا فكذلك اذا صار مكذبا شرعا قوله (ومن حكم هذا الباب) اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين وكانت الحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال على السواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد مايعارض هذا الاصل فوجب العمل به *وان كان

ومن حكم هذا الباب ان الكلام اذا كانت له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى ماذكرنا من الاصل ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لانه ينطلق على الحقيقة والمجاز معا فصار مشتملا على حكم الحقيقة فصار اولى ومن اصل ابي حنيفة انه خلف في التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة اولى مثاله من حلف لا يأكل من هذه الحنطة

المجاز اغلب استعمالا فعند ابى حنيفة رحمه الله العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز وهذا اى هذا الاختلاف بناء على اختلافهم فى خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لان الحكم هو المقصود دون العبارة كان العمل بعموم المجاز اولى لان حكمه راجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه * وعند ابى حنيفة رحمه الله لما كانت الخلفية فى التكلم به لا فى الحكم لانه تصرف من المتكلم فى عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا لانه خلف عن الحكم على ما عرفته لا يثبت المزاحمة بين الاصل والخلف فيجعل اللفظ عاملا فى حقيقته عند الامكان وانما يصار الى اعماله بطريق المجاز فيما تعذر اعماله فى حقيقته * هذا بيان كلام الشيخ وسياقه يدل على ان عندهما انما يترجح المجاز المتعارف اذا كان عمومه متناولا للحقيقة ولا دلالة فيه على حكمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة * وذكر فى شروح الجامع البرهانى ما يدل على ترجحه بكل حال فقيل ان كان المجاز اغلب استعمالا فعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة وعنده العبرة للحقيقة لان العمل بالاصل ممكن فلا يصار الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال فى حد التعارض فبقيت العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة لانه لا تعارض هناك فى الاستعمال فبقيت العبرة للمجاز * ثم اختلفوا فى تفسير التعارف قال مشايخ بلخ رحمهم الله المراد به التعارف بالتعامل وقال مشايخ العراق المراد التعارف بالتفاهم وقال مشايخ ما وراء النهر ان ما قال مشايخ العراق قول ابى حنيفة وما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم ادمى او خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل عادة قوله (يقع على عينها) لان عينها مأكولة عادة فانها تقلى فيؤكل ويتخذ منها الكشكك والهريسة وقد يؤكل ايضا نيا حبا حبا فان من اشترى حنطة يمضغها كما هى ليختبر انها رخوة ام علكة ولما كانت عينها مأكولة ينصرف اليمين الى الحقيقة دون المجاز كما فى العنب والرطب * وعندهما لما كان المتعارف من اكل الحنطة اكل ما فى بطنها كما مر بيانه يقع يمينه على مضمونها اى على الاجزاء التى تضمنتها هذه الحنطة للتعارف وكون الحقيقة داخلة فى عموم المجاز واشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله فى شرح الايمان الاصل الى ان قول ابى حنيفة مثل قولهما فى ان الحقيقة تترك بالتعارف ولكنه خالفهما فى هذه المسئلة لانه قال التعارف فى حنطة غير معينة لا فى حنطة بعينها الا ترى انك فى قولك فلان يأكل الحنطة لا تريد حنطة معينة ولا استغراق جنس الحنطة واللام فيها لا يفيد تعريفها كما فى قوله * ولقد امر على اللئيم يسبنى * واذا لم يوجد التعارف فى المعينة لا يترك العمل بالحقيقة لان الحقيقة انما يترك بنية غيرها او بالعرف ولم يوجد واحد منهما * قال وعلى قياس قول ابى حنيفة يجب ان يكون الجواب كما قالا اذا عقد اليمين على حنطة بغير عينها بان حلف لا يأكل حنطة وفى التهذيب لمحيى السنة رحمه الله ولو حلف على الحنطة فله احوال ثلاث احديها ان يشير الى حنطة فيقول لا آكل هذه من غير ان يذكر لفظ الحنطة فيحنث باكلها سواء اكلها كذلك او طحنها فاكل الطحين او خبزها

يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند ابى حنيفة رحمه الله لما قلنا وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازا وكذلك اذا حلف لا يشرب من الفرات

فاكل الخبز والثانية ان يقول لآكل حنطة فيحنث باكل الحنطة سواء اكلها نيا اومطبوخا اومبلولا اومقليا ولا يحنث باكل الدقيق والسويق والعجين والخبز والثالثة ان يقول لآكل هذه الحنطة واشار الى صبرة فاكل من دقيقها او عجينها او خبزها لا يحنث لتبدل الاسم وقال ابن شريح يحنث لوجود الاشارة كما لو حلف لايأكل هذا الحمل فذبحه واكله حنث والاول هو المذهب بخلاف الحمل لانه لايمكن اكله حيا فكان يمينه على لحمه والحنطة يمكن اكلها حبا فكان يمينه على حبها قوله (يقع على الكرع خاصة) لان ذلك حقيقة كلامه وهي مستعملة عادة وشرعا فان النبي عليه السلام مر بقوم فقال * هل عندكم ماء بات في شن والا كرعنا في الوادي * وذلك عادة اهل البوادي والقرى ايضا واذا كانت مستعملة كان اللفظ محمولا عليها دون المجاز وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات لانه هو المراد من مثل هذا الكلام في العرف يقال بنو فلان يشربون من الوادي اومن الفرات ويراد به ماء منسوب اليه فيحمل الكلام عليه لكونه متناولا الحقيقة بعمومه والاخذ بالاواني لايقطع هذه النسبة لانها لاتعمل عمل الانهار في امساك الماء فيحنث بالاغتراف والكرع جميعا لعموم المجاز فان شرب من نهر يأخذ من الفرات لم يحنث لان هذا مثل الفرات في امساك الماء فيقطع المجاورة عنه فيخرج عن عموم المجاز والكرع تناول الماء بالفم من موضعه يقال كرع الرجل في الماء وفي الاناء اذا مد عنقه نحوه ليشربه ومنه كره عكرمة الكرع في النهر لانه فعل البهيمة يدخل فيه اكارعه كذا في المغرب وفي الصحاح كرع في الماء يكرع كروعا اذا تناوله بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا باناء وفيه لغة اخرى كرع بالكسر يكرع كرعا وفي الاساس كرع في الماء ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب والاصل في الدابة لانها لاتكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب فيه خاض اولم يخض والله اعلم

يقع على الكرع خاصة عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يقع على شرب ماء مجاور الفراة وذلك لا ينقطع بالاواني لانها دون النهر في الامساك

(باب جملة مايترك به الحقيقة)

وهو خمسة انواع قد تترك بدلالة الاستعمال والعادة وقد تترك بدلالة اللفظ في نفسه وقد تترك بدلالة سياق النظم وقد تترك بدلالة ترجع الى المتكلم وقد تترك بدلالة في محل الكلام اما الاول فمثل الصلوة فانها اسم للدعاء قال الله تعالى وصل عليهم اي ادع ثم سمي بها عبادة معلومة مجازا لما انها شرعت للذكر

(باب جملة مايترك به الحقيقة)

لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصرف بها الكلام الى المجاز فقال جملة مايترك به الحقيقة خمسة انواع يعني به الشرعيات * والانحصار على الخمسة المذكورة عرف بالاستقراء قوله (بدلالة الاستعمال والعادة) * قيل هما مترادفان * وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى معناه المجازي شرعا وغلبة استعماله فيه كالصلوة والزكوة حتى صار بمنزلة الحقيقة ويسمى اذ ذاك حقيقة شرعية * ومن العادة نقله الى معناه المجازي عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم في قوله لااضع قدمي في دار فلان ويسمى حقيقة عرفية ويجوز ان يكون الاستعمال راجعا الى القول يعني انهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازي في الشرع والعرف دون موضوعه الاصلي كالصلوة والدابة مثلا فانهما لاتستعملان في الشرع والعرف الا في الاركان المعهودة والفرس * والعادة راجعة الى الفعل كما سنبينه وعلى هذا الوجه يدل سياق كلام الشيخ قوله (فانها اسم للدعاء) الصلوة الدعاء لغة قال عليه السلام * واذا كان صائما فليصل اي فليدع * وقال * الاعشى تقول بنتي

وقد قربت مرتحلا * يارب جنب ابى الاوصاب والوجعا * عليك مثل الذى صليت فاغتمضى عينا * فان لجنب المرء مضطجعا * اى دعوت يريد قولها يارب جنب ابى الاوصاب * وقال ايضا وصهباء طاف يهوديا * وابرزها وعليها ختم * واقبلها الريح فى دنها * وصلى على دنها وارتسم * اى استقبل بالخمر الريح ودعا * وارتسم من الروسم وهو الخاتم يعنى ختمها ثم نقلت الى الاركان المعلومة لماذكر قوله (قال تعالى واقم الصلوة لذكرى) اما من قبيل اضافة المصدر الى المفعول اى لتذكرنى فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة فى كل ركن * او من قبيل اضافته الى الفاعل اى اقمها لان اذكرك بالمدح والثنا كما قيل فى تفسير قوله تعالى (ولذكر الله اكبر) اى ذكر الله العبد اكبر من ذكر العبد اياه * او اقمها لانى ذكرتها فى كل كتاب ولم اخل منها شريعة وايراده ههنا للمعنى الاول قوله (وكل ذكر دعاء) فان من ذكر الله تعالى يقال دعاه * وتحقيقه ان اشتغال العبد الفقير المحتاج بذكر مولاه الغنى الكريم وثنائه تعرض منه لطلب حاجته منه فيكون كل ذكر دعاء او الدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه * وقيل لسفيان بن عيينة ما حديث يروى عن رسول صلى الله عليه وسلم * افضل دعاء اعطيته انا والنبيون قبلى اشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير قال ماتنكر من ذا ثم حدث بقوله عليه السلام * من تشاغل بالثناء على الله تعالى اعطاه الله فوق رغبة السائلين * ثم قال هذا امية بن ابى الصلت يقول لابن جدعان * شعر * اذكر حاجتى ام قد كفانى * حياؤك ان شيمتك الحياء * وعلمك بالحقوق وانت قرم * لك الحسب المهذب والسناء * اذا اثنى عليك المرء يوما * كفاه من تعرضه الثناء * فهذا مخلوق يقول فى مخلوق فما ظنك برب العالمين كذا فى ربيع الابرار وغيره قوله (وكالحج فانه قصد فى اللغة) الحج القصد ومنه المحجة للطريق والحجة لانها تقصد وتعتمد او بها يقصد الحق المطلوب قال المخبل السعدى * شعر * واشهد من عوف حلولا كثيرة * يحجون سب الزبرقان المزعفرا * اى يقصدونه ويختلفون اليه * والسب العمامة والزبرقان لقب حصين بن بدر الفزارى وهو فى الاصل القمر ثم تعورف استعماله فى القصد الى مكة للنسك المعروف * وكذلك نظائرها من العمرة * العمرة اسم من الاعتمار كالعبرة من الاعتبار واصلها الزيارة يقال اعتمر اى زار * وفى المغرب اصلها القصد الى مكان عامر ثم غلبت على هذه العبادة المعلومة وهى الاحرام والطواف والسعى والحلق او التقصير والزكوة هذا التركيب يدل على الطهارة قال تعالى * وتزكيهم بها * قيل وتطهرهم ويقال فلان زكى نفسه اى مدحها وطهرها عن رذائل الاخلاق وعلى الزيادة والنماء وهو الظاهر يقال زكا الزرع يزكو زكاء اى نما ثم سمى بها القدر الذى يخرج من المال الى الفقراء لان اخراجه سبب لنماء المال واليمن والبركة فيه ولطهارة مؤدية عن الاثام وغلب استعمالها فيه بحيث صارت الحقيقة مهجورة * حتى صارت الحقيقة مهجورة فانه لو حلف ان يصلى او يحج او يعتمر او يزكى لم يلزم عليه الا العبادات المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقايقها اللغوية * وانما صار هذا اى استعمال

قال الله تعالى واقم الصلوة لذكرى وكل ذكر دعاء وكالحج فانه قصد فى اللغة فصار اسما لعبادة معلومة مجازا لما فيه من قوة العزيمة والقصد بقطع المسافة وكذلك نظائرها من العمرة والزكوة حتى صارت الحقيقة مهجورة وانما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة ومثاله ماقال علماؤنا رحمهم الله فيمن نذر صلوة او حجا

اللفظ فى معناه المجازى واستفاضته فيه دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به مايسبق اليه الاوهام فاذا تعارف الناس استعماله لشئ عينا كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وماسواه لعدم العرف كالمجاز لايتناوله الكلام الابقرينة * وهذا كاسم الدراهم يتناول نقد البلد عند الاطلاق لوجود العرف الظاهر فى التعامل به ولايتناول غيره الا بقرينة لترك التعامل به وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله (او المشى الى بيت الله) اذا قال على المشى الى بيت الله لزمه حجة او عمرة والخيار اليه استحسانا وفى القياس لايلزمه شئ لان الالزام بالنذر انما يصح اذا كان من جنسه واجب عليه شرعا وليس من جنس المشى الى بيت الله واجب عليه شرعا فلا يصح التزامه بالنذر كالمشى الى الحرم والى المسجد الحرام عند ابى حنيفة رحمه الله * يوضحه ان الالتزام باللفظ ولم يلزمه ماتلفظ به وهو المشى بالاتفاق فلان لايلزمه مالم يتلفظ به من حج او عمرة كان اولى وصار كما لو قال على الذهاب او السفر الى بيت الله * ولكنا تركنا القياس بالعرف الظاهر بين الناس انهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسك وتعارفوا ذلك واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازا واشتهر فيه يسقط اعتبار حقيقته ويجعل كأنه تلفظ بما صار عبارة عنه والعرف مختص بلفظ المشى المضاف الى الكعبة او الى بيت الله او الى مكة فبقى ماوراءها على القياس * وعندهما المشى المضاف الى الحرم او الى المسجد الحرام كالمضاف الى الكعبة على ماعرف فى موضعه * ولو قال لله على ان اضرب بثوبى حطيم الكعبة فعليه ان يهدبه استحسانا وفى القياس لاشئ عليه لان ماصرح به فى كلامه لايلزمه لانه ليس بقربة فلان لايلزمه غيره اولى * وجه الاستحسان انه انما يراد بهذا اللفظ الاهداء به فصار اللفظ عبارة عما يراد به عرفا فكأنه التزم ان يهديه لما ذكرنا ان اللفظ متى صار عبارة عن غيره سقط اعتبار حقيقته فى نفسه * كذا فى المبسوط * والمعنى المجوز للتجوز هو ان الضرب على حطيم الكعبة امارة اخراجه عن ملكه على وجه القربة ودليل عليه فكان من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب * ومثاله كثير مثل مالو قال على ان اذبح الهدى يجب ذبح الهدى بالحرم وكما لو قال على ان انحر ولدى او اذبح ولدى او اضحى ولدى يلزمه ذبح شاة عند ابى حنيفة ومحمد استحسانا قوله (وقالوا فيمن حلف) انما فرق بين النظائر الاولى وبين هذه المسائل بقوله وقالوا لان فيما تقدم لم تكن الحقيقة منظورا اليها اصلا وفى هذه المسائل بعض افراد الحقيقة مقصود ولهذا قال هو شبيه بالمجاز * يقع على المتعارف * اذا حلف لايأكل رأسا فهو على رؤس البقر والغنم استحسانا لانا نعلم انه لم يرد به رأس كل شئ فان رأس الجراد والعصفور لايدخلان تحته وهو رأس حقيقة فاذا علمنا انه لم يرد به الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو ان الرأس مايكبس فى التنانير ويباع مشويا * وكان ابو حنيفة رحمه الله يقول اولا يدخل فيه رأس الابل والبقر والغنم لما رأى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون ذلك فى هذه الرؤس الثلاثة ثم تركوا هذه العادة فى الابل فرجع وقال يحنث

او المشى الى بيت الله او ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة ان ذلك ينصرف الى المجاز المتعارف ومثاله كثير وقالوا فيمن حلف لا يأكل رأسا انه يقع على المتعارف استحسانا على حسب مااختلفوا ويسقط غيره وهو حقيقة وكذلك لو حلف لايأكل بيضا

في رأس البقر والغنم خاصة ثم ان ابايوسف ومحمدا رحمهما الله شاهدا عادة اهل بغداد وسائر البلدان انهم لايفعلون ذلك الا في رؤس الغنم فقالا لايحنث الا في رأس الغنم فعلم ان الاختلاف اختلاف عرف وزمان لا اختلاف حكم وبرهان والعرف الظاهر اصل في مسائل الايمان قوله (انه يختص ببيض الاوز والدجاجة) هذا اللفظ يشير الى انه لايحنث بأكل ماسواهما من البيض لان التعارف مختص بهما وهكذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه فقال يتناول يمينه بيض الدجاج والاوز خاصة لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وماشبه ذلك * وذكر في المبسوط اذا حلف لايأكل بيضا فهو على بيض الطير من الدجاجة والاوز وغيرهما ولايدخل بيض السمك فيه الا ان ينويه لانا نعلم انه لايراد بهذا بيض كل شئ فان بيض الدود لايدخل فيه فيحمل على ماينطلق عليه اسم البيض ويؤكل عادة وهو كل بيض له قشر كبيض الدجاجة ونحوها * فهذا يدل على انه يحنث بماسواهما كبيض النعام والحمام وسائر الطيور والدجاج معروف وفتح الدال فيه افصح من كسرها الواحدة دجاجة للذكر والانثى لان الهاء دخلته على انه واحد من جنس مثل حمامة وبطة كذا في الصحاح قوله (ولايأكل طبيخا) وان حلف لايأكل طبيخا فهو على اللحم خاصة مالم ينو غيره استحسانا وفي القياس يحنث في اللحم وغيره مما هو مطبوخ ولكن الأخذ بالقياس ههنا يفحش فان المسهل من الدواء مطبوخ ونحن نعلم انه لم يرد به ذلك فحملناه على اخص الخصوص وهو اللحم لانه هو الذي يطبخ في العادات الظاهرة وتتخذ منه الباجات * قالوا وانما يحنث اذا اكل اللحم المطبوخ بالماء فاما القلية اليابسة فلايسمى مطبوخا * فان طبخ بالماء اياها فأكل من مرقه يحنث لانه يسمى طبيخا في العادة ولما فيه من اجزاء اللحم * وكذا اذا حلف لايأكل الشواء ولانية له فهو على اللحم خاصة ايضا استحسانا دون البيض والباذنجان والسلق والجزر لما ذكرنا ان العمل بالعموم غير ممكن فيصرف الى اخص الخصوص وهو ماوقع عليه العرف قوله (وكل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز) انما ذكر هذا جوابا عن سؤال يرد عليه وهو ان يقال انت في بيان ترك الحقيقة الى المجاز وفيما ذكرت من المسائل اللفظ يتناول مابقي تحته بطريق الحقيقة لكنه لايتناول من وراء ذلك فكان من قبيل الحقيقة القاصرة وقد اخترت في باب موجب الامر ان الحقيقة القاصرة لاتسمى مجازا فانى يستقيم ايراد هذه المسائل في هذا الباب فقال العام اذا سقط بعضه صار شبيها بالمجاز لانه انتقل عن موضوعه الاصلي من وجه وهو الكل الى غيره وهو البعض * على ماسبق اى في باب العام الذي لحقه الخصوص بطريق الاشارة فان الشيخ اباالحسن الكرخي لم يعمل به لانه لم يبق عاما حقيقة ونحن حكمنا بانه تغير وصار ظنيا فتحقق به شبه المجاز فلذلك ناسب ايرادها ههنا قوله (وهذا ثابت بدلالة العادة لاغير) اى تخصص هذه العمومات ثابت بالعرف العادي لا بالعرف الاستعمالي فان لفظ الرأس كما يستعمل في رأس الغنم يستعمل في رأس العصفور والحمام وسائر الحيوانات على السواء الا ان العادة في الاكل مختصة برأس الغنم * وكذا اطلاق لفظ البيض على بيض العصفور والحمام شايع

انه يختص ببيض الاوز والدجاجة استحسانا ولو حلف لايأكل طبيخا اى شوآء انه يقع على اللحم خاصة استحسانا وكل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز على ماسبق وهذا ثابت بدلالة العادة لاغير

كماشاع فى بيض الدجاج والاوز لكن العادة الظاهرة فى الاكل اختصت باكل بيض الدجاج والاوزدون غيرهما * وهكذا فى مسئلة الطبيخ والشواء فتركت الحقيقة وهى العموم بالعادة *بخلاف ماتقدم فان الحقيقة تركت فيه بغلبة استعمال اللفظ فى تلك المعانى كمابينا لا بالعادة لان الناس كما اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعاء ايضا *فتبين بهذا ان قوله بدلالة الاستعمال والعادة ليس بترادف كمازعم البعض وان الواو فيه بمعنى او قوله (واما الثابت بدلالة اللفظ فى نفسه) ترك الحقيقة الثابت بدلالة اللفظ فى نفسه هو ان يكون اللفظ متناولا لافراد بعمومه على سبيل الحقيقة ولكنه يكون معنويا فيتخصص بالبعض بالنظر الى مأخذ اشتقاقه كما اذا حلف لايأكل لحما كان القياس ان يدخل فى عمومه لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لايصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما فى قوله عز اسمه *لتأكلوا منه لحما طريا* ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق كما تخصص ماتقدم بدلالة العرف وذلك لان اللحم اسم معنوى واصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اى اشتد والملحمة الواقعة العظيمة ثم سمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذى هو اقوى الاخلاط فى الحيوان وليس للسمك دم فكان فى لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى مافيه قصور وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجوهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة لقصور العرض فى معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر * يوضحه انه لايذكر الابقرينة للقصور الذى ذكرنا فلايدخل تحت مطلق الاسم كصلوة الجنازة لما لم تذكر الابقرينة لقصور فيها لايتناولها مطلق اسم الصلوة (فان قيل) اليس انه لو اكل لحم خنزير او لحم انسان فانه يحنث فى يمينه مع انه لايذكر الابقرينة (قلنا) قد ذكر بعض مشايخنا فيه الخلاف * وبعضهم ذكروا انه لايحنث باكل لحم الخنزير او الادمى لانعدام العرف فى اكلهما فصار كالرأس والبيض وهو اختيار الامام التمرتاشى * ولئن سلمنا انه يحنث على ماهو المذكور فى المبسوط وغيره فالجواب ان ذكر القرينة ههنا ليس لقصور معنى اللحمية فيه لانه متولد من الدم كلحم الشاة وكذا معنى الغذاء المطلوب من اللحم يتم فى لحم الخنزير والادمى فعرفنا ان القرينة للتعريف كلحم الشاة والطير ولبيان الحرمة لا لقصور فى معنى اللحمية وليس للحرمة تأثير فى المنع من اتمام شرط الحنث كما لو حلف لايشرب شرابا فشرب الخمر يحنث قوله (لايتناول المكاتب) اذا قال كل مملوك لى حر لايدخل فيه المكاتبون لانه اثبت العتق لكل مملوك يضاف اليه بالملك مطلقا بقوله لى وهذا غير موجود فى المكاتبين لانه يملكهم رقبة لايدا بل المكاتب كالحر يدا حتى كان احق بمكاسبه ولايملك المولى استكسابه ولا وطئ المكاتبة والثابت من وجه دون وجه لايكون ثابتا مطلقا *وكذلك صرح بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه فللدلالة فى لفظه وهى اطلاق الملك والاضافة لايتناوله الكلام بدون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكورة فى قوله تعالى *او تحرير رقبة* لانه يتناول الذات المرقوق والرق لاينتقص بالكتابة لقوله عليه السلام *المكاتب عبد مابقى عليه درهم * ولانها تحتمل الفسخ واشتراط الملك بقدر مايصح به التحرير وذلك موجود فى المكاتب

واما الثابت بدلالة اللفظ فى نفسه فمثل قوله حلف لايأكل لحما انه لايقع على السمك وهو لحم فى الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم فالادم له قاصر من وجه فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ وكذلك قول الرجل كل مملوك لى حر لايتناول المكاتب وكل امرأة لى طالق

فيتأدى به الكفارة * وهذا بخلاف المدبر وام الولد حيث يدخل كل واحد منهما في عموم قوله كل مملوك لي حر ولا تتأدى بهما الكفارة لان الملك فيهما كامل اذ المولى يملكهما يدا ورقبة ويملك استغلالهما واستكسابهما ووطئ المدبرة وام الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخل في عموم قوله كل مملوك لي لكن الرق فيهما ناقص لان ما ثبت من جهة العتق لا يحتمل الفسخ بوجه فلا يتأدى بهما الكفارة قوله (لا يتناول المبتوتة المتعدة) يعني من غير نية لما قلنا من معنى القصور فانها امرأته من وجه لبقاء ملك اليد والدواعي فلا يدخل ولو طلقها صح الطلاق ايضا دون وجه لزوال اصل ملك النكاح حتى حرم الوطئ والدواعي فلا يدخل تحت مطلق الاسم من غير نية * وفائدة القيدين انها لو كانت مطلقة رجعية تدخل من غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا تدخل وان نوى لبطلان النكاح بالكلية * فصار العام اى قوله لها الواقع في موضع النفي وقوله كل مملوك وكل امرأة * مخصوصا اى مخصوصا منه فصار شبيها بالمجاز قوله (ومن هذا القسم ما ينعكس) اى ومن الترك الثابت بدلالة اللفظ ما هو على عكس ما ذكرنا من المسائل فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا باعتبار النقصان والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال وههنا تركت الحقيقة باعتبار الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية * اذا حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث بأكل الرطب والعنب والرمان عند ابي حنيفة وعندهما يحنث بأكلها وهو قول الشافعي وان نواها عند الحلف يحنث بالاجماع كذا في التحفة * قالوا ان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وكذا الفاكهة ما يقدم بين يدي الضيفان للتفكه به لا للشبع والرمان والرطب والعنب من انفس ذلك كالتين * وابو حنيفة رحمه الله يقول هذه الاشياء غير الفاكهة قال تعالى * فيهما فاكهة ونخل ورمان * وقال جل ذكره * فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وابا * فتارة عطف الفاكهة على هذه الاشياء وتارة عطف هذه الاشياء عليها والشيء لا يعطف على نفسه مع انه مذكور في موضع المنة ولا يليق بالحكمة ذكر الشيء الواحد في موضع المنة بلفظين ولان الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى * انقلبوا فاكهين * اى ناعمين والتنعم زائد على ما به القوام والبقاء والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء قد يقع به القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذا يبس * واذا كان كذلك اى كان الامر كما ذكرنا * كان فيها اى في هذه الاشياء الثلاثة وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد للنقصان * ولا يلزم دخول الطرار تحت اسم السارق وان كان في فعله وصف زائد وهو القاطع من اليقظان لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة تلزم فان ملك الزيادة مكملة لمعنى السرقة كالضرب والشتم كل واحد مكمل لمعنى الايذاء فاما الاسم ههنا فواقع على ما هو تبع والزيادة ههنا مغيرة لمعناه وهو التبعية اذ الاصالة تنافي التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت مطلق الاسم * ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التقويم ان كمال المعنى فيه اى في الثمر اخرجه

لا يتناول المبتوتة المعتدة لما قلنا فصار مخصوصا وللمخصوص شبه بالمجاز ومن هذا القسم ما ينعكس وذلك مثل رجل حلف لا يأكل فاكهة لم يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله بأكل الرطب والرمان والعنب وقالا يحنث لان الاسم مطلق فيتناول الكامل منه وقال ابو حنيفة الفاكهة اسم للتوابع لانه من تفكه مأخوذ وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين اى ناعمين وذلك امر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء فصار تابعا والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء وقد يقع بهما القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية واذا كان كذلك كان فيها وصف زائد

من ان يكون فاكهة وجعله غذاء فلا يتناوله مطلق الاسم لان المطعومات بعضها اصول وهى الاغذية وبعضها فروع كالفواكه والتمر والعنب والرمان التحقت بالاغذية لزيادة معان فيها وكثرة رغائب الناس اليها لاجرم خرجت عن مطلق اسم الفرع كالوالدين والمولودين خرجوا عن اسم الاقارب فى الوصية وفى الطراز الامر بخلافه قوله (والاسم ناقص) اى اسم الفاكهة دال على ما هو ناقص فى نفسه * مقيد اى بكونه تابعا * فى المعنى اى بالنظر الى معناه فى اصل اللغة * وذكر فى التحفة ومشايخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة رحمه الله افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف فى زمانهما وفى عرفنا ينبغى ان يحنث فى يمينه ايضا بالاتفاق قوله (وكذلك) اى وكالطريق المذكور لابى حنيفة رحمه الله فى مسئلة الفاكهة طريقة فى مسئلة الادام وهى ما اذا حلف ولا يأكل اداما ولا نية له انه يقع على ما يصطبغ به مثل الخل والزيت واللبن دون الجبن والبيض واللحم والسمك فى قول ابى حنيفة وهو الظاهر من مذهب ابى يوسف رحمهما الله لان الادام اسم لما يطيب الخبز ويصلحه فكان اسما لما يتبع الخبز ومدار التركيب يدل على الموافقة والملايمة يقال ادم الله بينكما وآدم اى اصلح والف * وفى الحديث *لو نظرت اليها فانه احرى ان يؤدم بينكما* يعنى ان يكون بينكما المحبة والانفاق وكال التبعية والموافقة فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج فيه الى الحمل قصدا ولا الى المضغ والابتلاع كذلك وكالخل وكذا كل ما يصطبغ بهذه الصفة فاما اللحم والجبن والبيض وامثالها فتحمل مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فيكون اصلا من هذا الوجه فكانت قاصرة فى معنى التبعية فلا تدخل تحت مطلق اسم الادام من غير نية وعند محمد رحمه الله يحنث فى هذه الاشياء ايضا وهو رواية عن ابى يوسف فى الامالى لما ذكرنا ان الادام مشتق من المؤادمة وهى الموافقة فما يؤكل مع الخبز غالبا فهو موافق له فيكون اداما وقال عليه السلام* سيد ادام اهل الجنة اللحم* واخذ لقمة بيمينه وتمرة بشماله فقال*هذه ادام هذه* فعرفنا ان ما يوافق الخبز فى الغالب ادام الا انا خصصنا منه ما يؤكل غالبا وحده كالبطيخ والتمر والعنب لان الادام تبع فما يؤكل وحده غالبا لا يكون تبعا فاما الجبن والبيض واللحم فلا يؤكل وحده غالبا فكان اداما كذا فى المبسوط * ثم ما ذكر الشيخ ههنا عبارة كتاب الايمان وفى الجامع الصغير بهذه العبارة * حلف لا يأتدم بادام قال الادام كل شئ يصطبغ به قال الفقيه ابو جعفر فى كشف الغوامض فعلى ما ذكر فى الجامع لو اكل الادام وحده لا يحنث لان الائتدام به ان يأكل الخبز به وعلى عبارة كتاب الايمان يحنث لانه قد اكله وان كان قد اكله وحده فان اسم الادام يلزمه اكله وحده او مع الخبز قوله (وعن ابى يوسف رحمه الله روايتان فى هذه المسئلة) اى فى مسئلة الادام دون الفاكهة والفرق له على احديهما شيوع اطلاق اسم الفاكهة على العنب والرطب والرمان حقيقة وعرفا ووجود معنى التنعم فيها وعدم شيوع اطلاق اسم الادام على البيض واللحم والجبن الا ترى ان الادام يسمى صبغا لان الخبز يغمس فيه ويلون به وهذا المعنى لم يوجد فى هذه الاشياء فلم يكمل فيه معنى التبعية قوله (تركت حقيقة الامر) اى حقيقة قوله

والاسم ناقص مقيد فى المعنى فلم يتناول الكامل وكذلك طريقه فيمن حلف لا يأكل اداما انه يقع على ما يتبع الخبز لان الادام اسم للتابع فلم يجز ان يتناول ما هو اصل من وجه وهو اللحم والجبن والبيض وعند محمد يحنث فى ذلك كما فى المسئلة الاولى وعن ابى يوسف رحمه الله روايتان فى هذه المسئلة واما الثابت بسياق النظم فمثل قول الله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا تركت حقيقة الامر والتخيير بقوله عز وجل انا اعتدنا للظالمين نارا وحمل على الانكار والتوبيخ مجازا

ومثاله ماقال محمد رحمه الله فى السير الكبير فى الحربى اذا استأمن مسلما فقال له انت آمن كان امانا
فان قال انت آمن ستعلم مايلقى لم يكن امانا ولوقال انزل ان كنت رجلا لم يكن امانا ولو قال لرجل طلق امرأتى ان كنت رجلا اوان قدرت او اصنع فى مالى ماشئت ان كنت رجلا لم يكن توكيلا وقال رجل لرجل لى عليك الف درهم فقال الرجل لك على الف درهم ما ابعدك لم يكن اقراراً وصار الكلام للتوبيخ بدلالة سياق نظمه واما الثابت بدلالة من قبل المتكلم فمثل قول الله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك انه لما استحال منه الامر بالمعصية والكفر حمل على امكان الفعل واقداره عليه مجازا لان الامر للايجاب فكان من المعنيين اتصال ومثاله من دعى الى غذاء فحلف لايتغذى انه يتعلق به لما فى
غرض المتكلم من بناء الجواب عليه وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت (المتكلم) طالق انه يقع

فليؤمن متروكة ههنا بقرينة فمن شاء وحقيقة قوله فليكفر متروكة بدلالة العقل وبقرينة قوله *انا اعتدنا للظالمين* اى للذين عبدوا غير الله نارا وكذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة لان موجبه رفع المأثم وهذه القرينة لاتناسبه * وحمل اى الامر فى قوله* فليكفر * على الانكار اى على ان المقصود منه الانكار والرد على من صدر منه الكفر* والتوبيخ اى التهديد والوعيد كما فى قوله تعالى *اعملوا ماشئتم انه بما تعملون بصير* مجازا اى بطريق المجاز لانه مستعمل فى غير موضوعه لمناسبة * وبيان ذلك ان موضوعه الاصلى هو الطلب وفائدته اما ان يكون راجعة الى الامر كقولك خط لى هذا الثوب او احمل لى هذا الطعام او الى المأمور كقولك البس هذا الثوب او كل هذا الطعام ثم الامر الذى يرجع نفعه الى المأمور اولى بالامتثال والقبول من غيره فمتى قابله المأمور بالرد والعصيان فذلك يوهم للآمر انه انمار دو عصى لظنه ان نفعه يعود الى الآمر فيطلب منه ضد المطلوب الاول ويأمره بالاستدامة على العصيان والاستمرار على الرد لمعنيين احدهما تنزيه نفسه عن عود عائدة المأمور به اليه اذ لو كانت راجعة اليه لما دفعها بطلب ضدها لانه خلاف الطبع والعقل والثانى انه لما خالف امره ابغضه الآمر فطلب منه مايستحق به العقوبة العظمى لما لم يمتثل مايستجلب المثوبة الحسنى فصار معناه انى اطلب منك العصيان لتستحق به الخسران ولهذا لايرد الامر بمعنى التهديد الا وقد سبقه امر واجب الامتثال به وقد تلقاه المأمور بالعصيان فهذا هو المجوز لاستعمال هذه الصيغة فى الانكار والتوبيخ وكلام الله تعالى نزل على اساليب استعمالات الناس فلذلك ورد فيه الامر بمعنى التوبيخ * وذكر فى بعض الشروح ان هذا من قبيل ذكر الضد وارادة الاخر لمعاقبة بينهما اذ المراد من مثل هذا الامر والنهى وهذا وجه حسن قوله (قول الله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك) اى استزل او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر * انه لما استحال منه الامر بالمعصية لان الامر لطلب الوجود من قبل المأمور وذلك يستحيل ههنا لانه جل جلاله كريم حكيم لايليق بكرمه وحكمته ان يطلب من عدوه ابليس ان يستفز عباده * حمل على امكان الفعل اى تمكينه منه واقداره اى جعله قادرا عليه مجازا بطريق ان الامر الموجب يقتضى تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه اعنى قدرة سلامة الآلات وصحة الاسباب لان تكليف ماليس فى الوسع غير جائز فاستعير الامر للاقدار والتمكين الذى هو من لوازم الامر كاستعارة الاسد للشجاع فصار المعنى انى امكنتك واقدرتك على تهييجهم ودعائهم الى الشر * وقوله لان الامر للايجاب او للايجاد كما فى بعض النسخ فكان بين المعنيين اى الايجاب والاقدار اتصال يشير الى ماذكرنا يعنى لما كان الامر للايجاب ولا ايجاب بدون القدرة كان بين الايجاب والاقدار اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الايجاب فيجوز استعارته للاقدار قوله (ومثاله) اى نظير ماتركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم من الفروع قوله والله لااتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء فقال تعالى تغد معى فان حقيقة هذا الكلام للعموم لدلالته لغة على مصدر منكر واقع فى موضع النفى اذ التقدير لااتغذى تغذيا فيقتضى ان يحنث بكل تغذ يوجد بعد كما لو قاله ابتداء الا ان هذه الحقيقة تركت بدلالة حال

على الفور لماقلنا ومثاله كثير واما الثابت بدلالة محل الكلام فمثل قوله تعالى ومايستوى الاعمى والبصير سقط عمومه وذلك حقيقة لان محل الكلام وهو الخبر عنه لا يحتمله لان وجوه الاستواء قائمة فوجب الاقتصار على مادلت عليه صيغة الكلام

المتكلم لان من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعى وانه قد دعاه الى تغذى الغذاء الذى بين يديه لا الى غيره فيقيد به واذا تقيد كلام الداعى به يقيد الجواب به ايضا لانه بناء عليه وصار كأنه قال والله لا اتغذى الغذاء الذى دعوتنى اليه وقس على ماذكرنا مسئلة الخروج * ومن امثلته مالو قالت له زوجته انك تغتسل فى هذه الدار الليلة من الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر وسيأتى بيانه * وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة رحمه الله ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا او موقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة قسما ثالثا وهو مايكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا وبناء الكلام على ماهو معلوم من مقصود المتكلم اصل فى الشروع والعرف لمابينا فى قوله تعالى * واستفزز من استطعت * انه محمول على الاقدار والتمكين لاستحالة الامر بالمعصية من الله تعالى ولاتفاقهم على ان قول الداعى اللهم اغفر لى التماس لاامر لمعنى فى المتكلم وهو ان العبد ليس له ولاية الالزام فكان المقصود منه الالتماس ضرورة قوله (على الفور) اى على الحال وهو فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التى لاريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اى من ساعته وفى الصحاح ذهبت فى حاجة ثم اتيت فلانا من فورى اى قبل ان اسكن والتحقيق الاول كذا فى المغرب قوله (قوله تعالى لايستوى الاعمى والبصير) حقيقة للعموم لان المصدر الثابت بدلالة الفعل عليه لغة نكرة فى موضع النفى فتم الا ان العمل بعمومها معتذر لوجود المساواة بينهما فى كثير من الصفات مثل الانسانية والعقل والذكورة وغيرها فوجب الاقتصار على البعض لنبوة المحل عن قبول العموم * ثم اختلف فيه فذهب اصحابنا الى ان ذلك البعض مادل عليه فحوى الكلام وهو نفى المساواة فى البصر فى هذا النظير ونفى المساواة فى الفوز فى قوله * تعالى لايستوى اصحاب النار واصحاب الجنة * وذهب اصحاب الشافعى الى نفى المساواة بينهما على العموم فيما امكن القول به متمسكين بان العمل بالعموم واجب مهما امكن فاذا تعذر العمل به فى بعض الافراد لم يلزم منه سقوط العمل به فيما بقى كالعام الذى خص منه الا ترى الى قوله تعالى * خالق كل شئ * لمالم يكن العمل بعمومه بدلالة العقل فان ذات الله تعالى وصفاته لم يدخل تحته بقى فيما وراء ذلك على العموم * ولنا ان هذا الكلام لما لم يقبل العموم لعدم صدوره فى محل العموم لم ينعقد للعموم اصلا لان الشئ ينتفى بانتفاء محله وصار كأنه قيل انهما لايستويان فى بعض الصفات فكان فى معنى المجمل فيجب الاقتصار على مادل عليه صيغة النص وعلى ما يتيقن به انه مراد بخلاف العام الذى خص منه لانه قد انعقد للعموم ثم خص بعض الافراد بمعارض لحقه بطريق المعارضة فيقتصر على قدر المعارض فيبقى ماوراءه على العموم * وفائدة الاختلاف تظهر فى ان المسلم لايقتل بالذمى عنده * وان ديته لايكون كدية المسلم * وان استيلاء الكافر على مال المسلم لايكون سبب الملك كاستيلاء المسلم على ماله لقوله تعالى * لايستوى اصحاب النار واصحاب الجنه * والقول

حتى اذا قيل زيد مثلك لم يثبت عمومه الا ان يقبل المحل العموم مثل قول علي رضي الله عنه في اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فان هذا عام عندنا لان المحل يحتمله ومن هذا الباب قول النبي عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع الخطاء والنسيان سقطت حقيقته لان المحل لا يحتمله من قبل ان عين الخطاء غير مرفوع بل هو متصور فسقط حقيقته وصار ذكر الخطاء والعمل مجازا عن حكمه وموجبه* وموجبه نوعان مختلفان احدهما الثواب في الاعمال التي تفتقر الى النية والمأثم في المحرمات والثاني الحكم المشروع فيه من الجواز والفساد وغير ذلك وهذان معنيان مختلفان

بانتفاء المساواة في حق هذه الاحكام ممكن فوجب القول به * وعندنا نفي المساواة مختص بالفوز بقوله جل ذكره * اصحاب الجنة هم الفائزون * فلا يظهر في حق هذه الاحكام الا ترى ان نفي المساواة في قوله تعالى * لا يستوي الاعمى والبصير * لم يظهر في حق هذه الاحكام حتى يقتصر البصير بالاعمى ويستويان في الدية والاستيلاء لاختصاصه بالبصر فكذا هذا قوله (وهو التغاير في البصر) المراد والله اعلم عمى القلب وبصره لان ذكر القضية المعلومة في ذهن كل احد غير مستحسن * ويؤيده ما ذكر في التفسير وما يستوي الاعمى اي المشرك الذي لا يبصر الرشد * والبصير اي المؤمن الذي يبصره قوله (وكذلك كاف التشبيه) يعني كما ان نفي المساواة والمماثلة لا يوجب العموم عند نبوة المحل عنه فكذلك اثبات المماثلة بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرهما لا يوجب العموم عند نبوة المحل ايضا فيحمل على ما هو المتيقن مثاله ما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت *سارق امواتنا كسارق احيائنا * لا يمكن القول فيه بالعموم لانتفاء المماثلة والمساواة بينهما من وجوه كثيرة فيحمل على ما هو المتيقن وهو الاثم في الاخرة دون حكم الدنيا وهو القطع * الا اذا قبل المحل العموم فيجب القول به حينئذ لارتفاع المانع * لان المحل يحتمله اذ المماثلة ثابتة من كل وجه حسا وطبعا وكذا يثبت حكما لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة في الحكم فيكون عاما * ورأيت في حاشية انا انما عملنا بالعموم في حديث علي رضي الله عنه لان فيه حقن الدم ولم نعمل بالعموم في حديث عائشة رضي الله عنها لان فيه اثبات الحد والحد يحتال لدرئه لا لاثباته قوله (ومن هذا الباب) اي ومما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام *انما الاعمال بالنيات* وقوله عليه السلام *رفع عن امتي الخطاء والنسيان* وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد العمل الا بالنية نظرا الى كلمة الحصر وان لا يوجد الخطاء والنسيان والاكراه اصلا نظرا الى اسناد الارتفاع الى ما هو محلى باللام المستغرق للجنس وقد نرى ان العمل يوجد بلا نية وكذا يوجد الخطاء والنسيان والاكراه فعرفنا بنبوة محل الكلام وهو العمل والخطاء واختاره عن قبول الحقيقة انها ساقطة وليست بمرادة وان العمل في حديث النية والخطاء والنسيان والاكراه في حديث الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشيء على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى* واسأل القرية *فصار كأنه قيل حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء * ثم ما صار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان مختلفان * احدهما ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال التي يحتاج الى النية على ما تضمنه الحديث الاول والاثم في الافعال المحرمة على ما دل عليه الحديث الثاني فانه وارد في المحرمات * والثاني ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في ذلك المحل مثل الجواز في الاعمال المنوية والفساد في الافعال المحرمة * وغير ذلك من الندب والكراهة والاساءة * والدليل على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذي هو عبادة والاثم في العمل الذي هو محرم

(ينبني)

يبتنى على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذى هو حكم يبتنى على الاداء بالاركان والشرائط الى آخر ماذكر فى الكتاب * واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم المولى والقرء فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا فى اشتراط النية فى الوضوء وفى عدم فساد الصوم بالخطاء والاكراه حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الا ما يتعلق بالدنيا من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب والمأثم مراد بالاجماع لان استحقاق الثواب متعلق بالعزم والاثم فى الخطاء والنسيان والاكراه مرفوع بالاتفاق * او يقيم دليلا على جواز العموم فى المشترك ولا يمكنه ذلك ايضا لما مر فى اول الكتاب (فان قيل) لو كان المراد حكم الاخرة لاغير لم يكن لقوله من امتى فائدة لان عدم المؤاخذة فى الاخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز فى الحكمة تعذيبهم (قلنا) ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهى جائزة فى الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا * ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا * فلو لم يكن الخطاء والنسيان جائزى المؤاخذة كان معنى الدعاء لا تجز علينا بالمؤاخذة فيهما اذ المؤاخذة فيهما لا تجوز المؤاخذة فيه جور وفساده ظاهر قوله (صار الاسم) اى اسم العمل والخطاء واختيه * بعد صيرورته مجازا حيث اريد به غيره وهو الحكم * مشتركا اى فى معنى المشترك لان ما هو مراد منه وهو الحكم مشترك قوله (وحكم المأثم) اى حكم هو مأثم على هذا يعنى كما ان الثواب ينفصل عن الجواز فى مسئلة المتوضئ بالماء النجس من غير علم فكذلك الاثم ينفصل عن الفساد كمن صلى مرائيا مراعيا للشرط والاركان يستوجب الاثم من غير فساد وكالكلام فى الصلوة ناسيا او مخطئا تحقق الفساد من غير اثم * هذا تقرير كلام الشيخ وفيه نوع اشتباه فان الاشتراك الذى لا يجرى العموم فيه هو الاشتراك اللفظى بان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعانى الداخلة تحته قصدا كاسم القرء والعين على ما مر فى اول الكتاب دون الاشتراك المعنوى فان العموم يجرى فيه بلا خلاف وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يعم ذلك المعنى اشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وسائر انواعه بالمعنى العام وهو التحرك بالارادة وكاسم الشئ يتناول المتضادات بمعنى الوجود وكاسم اللون يتناول السواد والبياض وغيرهما باعتبار معنى اللونية والحكم من هذا القبيل لان حكم الشئ هو الاثر الثابت به فيتناول الجواز والفساد والثواب والمأثم بهذا المعنى العام لا بكونه موضوعا بازاء كل واحد من المعانى المنتظمة تحته فكان من قبيل الشئ والحيوان لا من قبيل العين والقرء الا ترى انه يتناول الثواب او المأثم لا باعتبار كونه ثوابا او اثما بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل كالشئ يتناول الماء والنار باعتبار الوجود لا باعتبار كونه مرطبا او محرقا * وما ذكر فى بعض الشروح انه من قبيل العين للينبوع والشمس لا من قبيل الشئ لان الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب والمأثم قصدا لان هذه احكام شرعية كالعين يتناول الينبوع والشمس قصدا فكان مشتركا لفظيا تحكم اذ لا نقل فيه ولا دليل عليه * واعلم ان القاضى الامام ابا زيد رحمه الله لم يفرق بين المقتضى والمحذوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول

الا ترى ان الجواز والصحة يتعلق بركنه وشرطه والثواب او المأثم يتعلق بصحة عزيمته فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز فى الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته واذا صار مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا فسقط العمل به حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فيصير مأولا وكذلك حكم المأثم على هذا فصار هذا كاسم المولى والقرء وسائر الاسماء المشتركة

وجعل هذين الحديثين من نظائر المقتضى فقال فى حديث الرفع عين هذه الاشياء غير مرفوعة اذ لو اريد عينها لصار كذبا وهذا لا يجوز على صاحب الشرع فاقتضى ضرورة زيادة وهى الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعى فى الدنيا والاخرة حتى بطل طلاق المكره والخطئ ولم يفسد الصوم بالاكل مخطئا لان المقتضى له عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الاخرة لا غير لان بذلك القدر يصير مفيدا نزول الضرورة فلا يتعدى الى حكم آخر لان المقتضى لا عموم له * وقال فى حديث النية لما ثبت حكم الآخرة مرادا وبه يصير الكلام مفيدا لم يتعد الى ماوراءه وصار كأنه قال انما ثواب الاعمال بالنيات هذا معنى كلامه رحمه الله * ولما خالفه الشيخ المصنف وشمس الائمة رحمهما الله فى المحذوف وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف دون المقتضى على اصلهما اضطرا الى تخريج الحديثين على وجه لا يرد نقضا على مااختارا من جواز عموم المحذوف فبنيا انتفاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التمحل ماترى * وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لى وجه يعتمد عليه وراجعت الفحول فلم يشيروا على بجواب شاف وهو اعلم بالحقيقة قوله (ومن الناس من ظن) * اختلفوا فى التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل قوله تعالى * حرمت عليكم امهاتكم * حرمت عليكم الميتة * احلت لكم بهيمة الانعام * وقوله عليه السلام * حرمت الخمر لعينها * احلت لنا ميتتان * على ثلاثة اقوال فذهب الشيخ المصنف وشمس الائمة وصاحب الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضافين الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه فيثبت التحريم عاما * وذهب بعض اصحابنا العراقيين منهم الشيخ ابوالحسن الكرخى ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل او تحليله لا غير واليه ذهب عامة المعتزلة * وذهب قوم من نوابت القدرية كابى عبد الله البصرى واصحاب ابى هاشم الى انه مجمل وان الاحتجاج فى تحريم وطئ الامهات وتحريم اكل الميتة والدم واباحة اكل لحوم الانعام بهذه الآيات غير صحيح تمسكت هذه الطائفة بان القول بثبوت التحريم والتحليل على العموم بحيث يوصف العين والفعل جميعا بهما متعذر وبهذه النسبة اورد الشيخ هذه المسئلة فى هذا الباب وذلك لان الحل والحرمة لا يكونان وصفين للاعيان لانهما من التكليف الذى هو متوقف على القدرة ولهذا يتعلق بهما الثواب والعقاب والاعيان ليست بمقدورة لنا فلا تصلح متعلقة للتحريم والتحليل وانما يتعلقان بالافعال المقدورة لنا وهى الافعال الاختيارية واذا كان كذلك لابد من اضمار فعل يكون هو متعلق التحريم والتحليل حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل والضرورة تندفع بما دون الجميع فوجب الاقتصار على البعض ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا * وتمسك الفريق الثانى بان العرف يدل قطعا على ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من

ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل المحارم والخمر مجاز لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين

اطلع على اعرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب لا يتبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب فى الطعام والشراب وتحريم الوطئ والاستمتاع فى النساء ولا يخالجه شك فى ان هذا التحريم ليس بتحريم لنفس العين وانه تحريم الفعل المقصود فلا يكون مجملا وصار كأنه قيل حرم عليكم نكاح امهاتكم او الاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة واحل لكم اكل الطيبات وحرم عليكم شرب الخمر لعينه * قال عبد القاهر البغدادى فى اصول الفقه ان الامة باسرها اجمعت قبل هذه الطائفة من القدرية على ان الله سبحانه وتعالى قد دل على تحريم وطئ الامهات والبنات وتحريم الميتة والدم وتحليل اكل النعم بهذه الآيات اجماعا لا ريب فيه ويكفرون المتأول لها ويقولون انما حكمنا بكفره لتأويله نصا لا يحتمل الا على معنى واحد ولا يحتجون عليه الا بظواهر هذه الآيات والمخالف فى ان هذا دليل ثابت غير محتمل مكذب الامة ولا فرق بين مخالفة الامة فى ان المراد بهذه الايات ما ذكرنا وبين خلافها فى تحريم الامهات والبنات والميتة والدم فمن اجاز احدهما لزمه تجويز الاخر * قال ومما يدل عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين وبطل بدليل العقل احدهما وجب المصير الى الآخر ولم يجز التوقف فيه وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالاعيان التى لا يصح كونها من افعال الناس ولا يصح النهى عنها لوجودها تعين القسم الآخر وهو رجوع التحريم والتحليل الى تصرفنا فيها ولم يكن للتوقف فيهما معنى مع صحة احد القسمين ببطلان الآخر ولكنا نقول يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها ومعنى اتصافها بها خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى وصف الفعل بالحرمة خروجه من الاعتبار شرعا فاذا امكن العمل بحقيقته لا معنى للاضمار لانه ضرورى يصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ ولان الحرمة عبارة عن المنع قال تعالى * وحرمنا عليه المراضع * اى منعنا وقال جل جلاله * قالوا ان الله حرمهما على الكافرين * اى منعهم شراب الجنة وطعامها * ومنه حرم مكة لمنع الناس عن الاصطياد فيه وغيره * وحريم البئر لمنع الغير عن التصرف فى حواليها فوصف الفعل بالحرمة على معنى ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فيصير العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه وتوصف العين بالحرمة على معنى ان العين منعت عن العبد تصرفا فيها فيصير العين ممنوعة والعبد ممنوعا عنها فعرفنا ان وصف العين بالحرمة صحيح وان المنع نوعان منع الرجل عن الشئ كقولك لغلامك لا تأكل هذا الخبز وهو موضوع بين يديه ومنع الشئ عن الرجل بان رفع الخبز من يديه او أكل فاذا اضيف التحريم الى الفعل كان من قبيل النوع الاول واذا اضيف الى العين كان من النوع الثانى ونظيرهما الحفظ والحماية فان الحماية ان يظهر اثرها فى المحمى بدفع الاغيار عنه ويكون فعل الحامى فى القاصد لذلك المحمى لا فى عينه فيبقى المحمى على اصل الصيانة والحفظ ان يظهر اثره فى المحفوظ بصنع فى المحفوظ لا فى دفع القاصد الا ان اندفاع القاصد عنه لعدم امكان الوصول اليه فيحصل الصيانة ومنه قول الشاعر * شعر * الاذهب المحافظ والمحامى * ومانع ضيمنا يوم الخصام * ذكر هذين الامرين جميعا فكان المقصود حاصلا فى الحالين وهو الصيانة ودفع الضرر عن صاحب المال لكن بطريقين مختلفين فكذلك ما نحن فيه كذا فى شرح التأويلات وهذا النوع من التحريم فى غاية التوكيد لانتفاء الفعل فيه

مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير و النوع الثانى ان يخرج المحل فى الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا ويصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا فى غاية التحقيق من الوجه الذى يتصور فى جانب المحل لتوكيد النفى فاما ان يجعل مجازا ليصير مشروعا باصله فغلط فاحش ومما يتصل بهذا القسم حروف المعانى فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وشطر من مسائل الفقه مبنى على هذه الجملة وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من الفروع والله اعلم

(باب حروف)
(المعانى)

ومن هذه الجملة

بالكلية وانقطاع تصوره اصلا فان من قال لعبده لاتشرب الماء الذى فى هذا الكوز يحتمل ان يشربه لبقاء المحل والقدرة عليه فاما اذا صبه المولى بعد النهى او شربه كان الانتفاء فيه اقوى لانقطاع ذلك الاحتمال بفوات المحل فاذا امكن تحقيق اضافة التحريم الى العين واتصافها بالحرمة بالطريق الذى قلنا كان جعل ذلك مجازا باعتبار عدم قبول المحل صفة الحرمة والحل كما زعموا خطأ فاحشا * وذكر فى الميزان وانما انكرت المعتزلة حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد فى نفى خلق افعال العباد عن الله تعالى بقولهم ان منها مايوصف بالقبح والحرمة مثل الكفر والمعاصى ولايجوز نسبة خلق القبيح الى الله تعالى فيلزمهم خلق الاعيان القبيحة المستقذرة من الانجاس والجعلان والخنافس والقردة والخنازير ونحوها فانكروا قبح الاعيان وقالوا انها ليست بقبيحة وانكروا المحسوس والثابت ببداية العقول وانكروا اتصافها بالحرمة لئلا يلزمهم اتصافها بالقبح فان كل محرم يكون موصوفا بالقبح وعندنا الاعيان نوعان قبيحة وحسنة كالافعال نوعان قبيحة وحسنة ونوع متوسط فى الاعيان لاينفر عنه الطباع ولايميل اليه فيوصف بالحل والاباحة قوله (كان ذلك امارة لزومه وتحققه) يعنى اذا اضيف التحريم الى العين كان حرمة الفعل آكد والزم واللزوم من امارات الحقيقة حتى جعلنا الفارق بين الحقيقة والمجاز ان يكون الحقيقة لازمة لاتنفى والمجاز لايكون لازما وينفى فما يؤكد اللزوم كيف يكون مجازا * لكن التحريم استدراك عن قوله فكيف يكون مجازا اى لايكون مجازا لكن يصير الفعل تابعا فى التحريم بخلاف ما اذا اضيف الى الفعل فانه يكون مقصودا بالتحريم * فيقام المحل مقام الفعل يعنى لما لم يثبت تحريم الفعل مقصودا اذ لم يذكر الفعل صريحا اقيم العين مقام الفعل فى اثبات حرمة الفعل لان العين لما اتصفت بالحرمة ثبتت حرمة الفعل ضرورة كما بينا * او اقيمت مقامه فى الاتصاف بالحرمة لان الفعل لم يبق متصورا شرعا * وهذا اى تحريم الفعل باخراج المحل عن المحلية فى نهاية التحقيق وان كان الفعل فيه تابعا لان نفى الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا كما قررنا * فاما ان يجعله اى التحريم المضاف الى العين مجازا فى العين ليصير الفعل فيها بالنظر الى اصله مشروعا لبقاء محله كاكل مال الغير * فغلط فاحش لان فيه اخراج ماهو مقصود واصل وهو العين عن الاصالة واقامة ماهو تبع وهو الفعل مقامه * ولان فيه ابقاء جهته للفعل فى الحل قوله (وشطر من مسائل الفقه) شطر كل شئ نصفه الا انه يستعمل فى البعض توسعا فى الكلام واستكثارا للقليل كما قال عليه السلام فى الحائض * تقعد شطر عمرها * اى بعضه ومثله فى التوسع قوله عليه السلام * تعلموا الفرائض فانها نصف العلم * كذا فى المغرب والله اعلم

﴿ باب حروف المعانى ﴾

هذا باب دقيق المسلك * لطيف المأخذ * كثير الفوائد * جم المحاسن * جمع الشيخ رحمه الله فيه بين لطائف النحو * ودقائق الفقه * واستودع فيه غرائب المعانى * وبدائع المبانى * فاصغ لما يتلى عليك من بيان لطائف حقائقه * واستمع لما يلقى اليك من كشف غوامض دقائقه *

بتوفيق الله جل جلاله تستزد به تبصرا فى درك اسرار مستودعاته * وتستفد به تبحرا فى الوقوف على عجايب مستبدعاته * ان شاء الله سبحانه وتعالى * واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التى هى اصل تراكيب الكلام ويطلق على مايوصل معانى الافعال الى الاسماء وعلى مايدل بنفسه على معنى فى غيره على مافسر فى علم النحو بان الحرف مادل على معنى فى غيره ويسمى الاول حروف التهجى اى التعدد من هجى الحروف اذا عددها والثانى حروف المعانى لماذكرنا من ايصالها معانى الافعال الى الاسماء اولدلالتها على معنى فان الباء فى قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلاف الباء فى بكر وبشر فانها لاتدل على معنى وكذا الهمزة فى ازيد حرف معنى بخلافها فى احد وكذا من فى قولك اخذت من زيد حرف معنى بخلافه فى منوال ثم اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكور فى الباب بطريق التغليب لان بعض ماذكر فى هذا الباب اسماء مثل كل ومتى ومن واذا وغيرها لكن لما كانا كثرها حروفا سمى الجمع بهذا الاسم قوله (حروف العطف) العطف فى اللغة الثنى والرد يقال عطف العود اذا ثناه ورده الى الاخر فالعطف فى الكلام ان يرد احد المفردين الى الاخر فيما حكمت عليه او احدى الجملتين الى الاخرى فى الحصول * وفائدته الاختصار واثبات المشاركة * واصل هذا القسم الواو لان العطف لاثبات المشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك وسائر حروف العطف يدل على معنى زايد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب معه وثم يوجب التراخى معه فلما كانت فى تلك الحروف زيادة على حكم العطف صارت كالمركبة معنى والواو مفرد والمفرد قبل المركب * والحاصل ان العطف لما كان عبارة عن الاشتراك والواو متمحضة لافادة هذا المعنى دون غيره صارت اصلا فى العطف قوله (وهى عندنا لمطلق العطف) اى لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعمه بعض اصحابنا على قول ابى يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعمه ذلك البعض على اصل ابى حنيفة وكما زعمه بعض اصحاب الشافعى * يعنى انها تدل فى عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر به وفى عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما فى الثبوت * هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة وائمة الفتوى اى اهل الشرع * والفتى الشاب القوى الحدث واشتقاق الفتوى منه لانها جواب فى حادثة او احداث حكم او تقوية لبيان مشكل كذا فى المغرب * وقال بعض اصحاب الشافعى انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعى رحمه الله ايضا قال شمس الائمة وقد ذكر الشافعى ذلك فى احكام القرآن * وفى القواطع نقل عن الشافعى انه قال فى الوضوء يعتبر ذكر الاية ثم قال ومن خالف الترتيب الذى ذكره الله لم يجز وضوءه * وروى عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما فى المفرد فكقولك زيدا راكع وساجد واما فى الجملة فكقوله تعالى * اركعوا واسجدوا قوله (واحتجوا) تمسك مثبتوا الترتيب بماروى ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله

حروف العطف وهى اكثرها وقوعا واصل هذا القسم الواو وهى عندنا لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعلى هذا عامة اهل اللغة وائمة الفتوى وقال بعض اصحاب الشافعى ان الواو يوجب الترتيب حتى قالوا فى قول الله تعالى « فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق » يوجب الترتيب واحتجوا بان النبى صلى الله عليه وسلم بدأ بالصفاء فى السعى وقال « نبدأ بما بدأ الله عز وجل » يريد به قوله تعالى « ان الصفا والمروة من شعائر الله » ففهم وجوب الترتيب

عليه وسلم ورضى عنهم عند السعى بين الصفا والمروة بايهما نبدأ وقد نزل قوله عز وجل* ان الصفا والمروة من شعائر الله * قال ابدؤا بما بدأ الله به* ففيه دليل على انها للترتيب من وجوه * احدها ان النبى صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤا بكذا وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم واليه اشير فى الكتاب * والثانى انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع او للترتيب فيثبت بتنصيصه عليه السلام انها للترتيب * والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل لسان * ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون سؤالهم لتجويزهم اياها مستعملة فى الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب قوله (ووجوب الترتيب) وتمسكوا ايضا بان الركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا التقدم من الواو فى قوله تعالى * ياايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا* فلو لم يكن الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها * ومما تمسكوا به ان اعرابيا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال النبى عليه السلام* بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى* ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين قوله (وهذا حكم) ابتداء دليل العامة اى موجب الواو حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب اى تتبعه من استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض * ومعناه انه ينظر فى استعمالاتهم انها استعملت فى الجمع المطلق او فى الترتيب * وبالتأمل فى موضوع كلامهم اى فى قوانينهم التى بنى عليها كلامهم انها توجب كونها للترتيب ام للجمع المطلق كالحكم الشرعى يتعرف من اتباع الكتاب والسنة بان يطلب فيهما * وبالتأمل فى موارد النصوص وقوانين الشرع الموضوعة لاستخراج الاحكام ان لم يوجد فيهما * وكلاهما اى الاستقراء والتأمل حجة عليه اى على من ادعى انها للترتيب لا للجمع المطلق * من غير تعرض اى تصد له وهو استعارة يعنى من غير دلالة لها على المقارنة والترتيب حتى لو جاءا مقارنين او على التعاقب بصفة الوصل او التراخى كان صادقا فى هذا الاخبار وقد ثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة ونقل اللغة عن اربابها حجة وقد نص عليه سيبويه فى سبعة عشر موضعا من كتابه * وقال الامام عبد القاهر معنى الواو الجمع بين الشيئين فى الحكم لا فى الوقت ولا ترتيب فيه لانها فى الاسمين المختلفين بازاء التثنية فى المتفقين فاذا قلت جاءنى زيد وعمرو ولم يجب ان يكون المبدؤ به فى اللفظ سابقا بل كل منهما بمنزلة صاحبه فى جواز تقدمه كما اذا قلت جاءنى الزيدان لم يكن اللفظ مقتضيا تقدم احدهما بل مقتضاه اجتماعهما فى وجود الفعل فقط * ولان الفاء تختص بالاجزئة وذلك لان الجزاء متعقب على ما يوجبه من شرط او نحوه والفاء هى التى تدل على التعقيب فلذلك اختصت بها ولا يصلح فيها الواو لما ذكر فلو كان موجبها الترتيب لما افترق الحال بين الفاء والواو قوله (واصله جاءنى زيد وزيد وزيد) وانما كان كذلك لانه نظير جاءنى بكر وبشر وخالد وهذا المجموع اسماء اعلام وضعت لاشخاص مختلفة من غير نظر الى المعنى الا ان الالفاظ اذا كانت مختلفة لا يمكن جمعها فى لفظ واحد مع كمال

ووجوب الترتيب بقوله تعالى واركعوا واسجدوا وهذا حكم لا يعرب الا باستقراء كلام العرب وبالتأمل فى موضوع كلامهم كالحكم الشرعى انما يعرف من قبل اتباع الكتاب والسنة والتأمل فى اصول الشرع وكلاهما حجة عليه ودليل لما قلنا اما الاول فان العرب تقول جاءنى زيد وعمرو فيفهم منه اجتماعهما فى المجئ من غير تعرض للقران او الترتيب فى المجئ ولان الفاء يختص بالاجزئة ولا يصلح فيها الواو حتى ان من قال لامرأته ان دخلت الدار وانت طالق طلقت فى الحال ولو احتمل الواو الترتيب لصلح للجزاء كالفاء وقد صارت الواو للجمع فى قو الناس جاءنى الزيدون واصله جاءنى زيد وزيد وزيد

المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذلك يقال جاءني بكر وبشر وخالد فاما اذا كانت متفقة فيمكن اختصارها بصيغة الجمع والاكتفاء بلفظ واحد منها مع كمال المقصود فيقال زيدون احترازا عن التطويل والتكرير المستكرهين وهذا الواو لمطلق الجمع بالاجماع فيكون الواو في قوله جاءني بكر وبشر وخالد كذلك ايضا لان هذه عين تلك كذا في بعض الشروح قوله (وقالوا) اى اهل اللغة لاتأكل السمك وتشرب اللبن * قال الشيخ الامام عبد القاهر اعلم ان النصب في قولك لاتأكل السمك وتشرب اللبن باضمار ان والذى اوجب ذلك انهم لو ادخلوا مابعد الواو في اعراب ماقبلها لاشتمل النهى على كل واحد من الفعلين وليس الغرض ذلك وانما المقصود النهى عن الجمع بينهما فلما لم يكن ادخال تشرب في اعراب تأكل وجب ان يضمر ان وينزل قولك لاتأكل السمك منزلة لايكن منك اكل السمك ليكون تشرب مع تقدير ان مصدرا معطوفا على مثله نحو لايكن منك اكل السمك وشرب اللبن فحصل بهذا الاضمار معنى النهى عن الجمع بينهما وان احدهما مباح له * وماذكر عن بعض البغداديين انه منصوب على الصرف فالمراد انهم لما قصدوا ان يكون الثانى غير داخل في حكم الاول فنصبوه صار العدول به عن المعنى الاول كأنه نصبه اذ كان سببا لاضمار ان فاما ان يراد ان النصب بنفس مخالفته للاول حتى كان عامله ذلك المعنى فلا قوله (ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد) لان الغرض ههنا الجمع بين الشيئين ولا يراد ان يجعل الاكل سببا للشرب نحو ان تقول ان اكلت السمك شربت اللبن كما يكون ذلك في قولك لاتنقطع عنا فنجفوك اى لايكن منك انقطاع فجفاء منا وكقولك لاتدن من الاسد فيأكلك اى انك ان دنوت منه اكلك ويصير دنوك سببا لاكله اياك وعليه قوله تعالى * ولاتطغوا فيه فيحل عليكم غضبى * اى لاتجاوزوا الحد في اكل الطيبات فانكم ان فعلتم ذلك حل عليكم غضبي ويصير طغيانكم سبب حلول اثار الغضب عليكم واذا كان المراد الجمع وجب اثبات على الواو دون الفاء لان الواو تدل على الجمع والفاء تدل على ان الثانى بعد الاول * واذا ثبت ان الفاء لاتصلح في موضع الواو كما لاتصلح الواو في موضع الفاء في قوله ان دخلت الدار وانت طالق علم ان كل واحدة منهما وضعت لمعنى على حدة وانها ليست للترتيب قوله (ومثله) اى مثل قوله لاتأكل السمك وتشرب اللبن قول الشاعر * لاتنه عن خلق وتأتى مثله * اى لاتكن منك نهى عن خلق واتيان بمثله اى لاتجمع بين هذين فالنهى عن خلق مباح له اذا لم يقترن باتيان مثله * وما حكى عن الاصمعى انه كان ينشده باسكان الياء ويقول ان سمعى كذلك فوجهه ان تكون الياء في تقدير النصب كقوله * كان ايديهن بالقاع القرق * او يكون على الابتداء نحو لاتنه عن خلق وانت تأتى مثله * وقبله * ابدا بنفسك فانهها عن غيها * فاذا انتهت عنه فانت حكيم * فهناك تقبل ان وعظت وتقتدى * بالامر منك وينفع التعليم * لاتنه عن خلق وتأتى مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم * ومما تمسك به العامة قوله تعالى في سورة البقرة * وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة * وقوله عز اسمه في سورة الاعراف * وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا * والقصة واحدة آمرا ومأمورا وزمانا

وقالوا لاتأكل السمك وتشرب اللبن معناه لاتجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب في الوجود ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد ومثله قول الشاعر لاتنه عن خلق وتأتى مثله عار عليك اذا فعلت عظيم اى لاتجمع بينهما فهذا لبيان الوضع واما الثانى فلان كلام العرب اسماء وافعال وحروف

والاصل في كل قسم منها ان يكون موضوعا لمعنى خاص يتفرد به فاما الاشتراك فانما يثبت لغفلة من الواضع او عذر دعا اليه وكذلك التكرار وقد وجدنا حروف العطف وغيرها موضوعة لمعان يتفرد كل قسم بمعناه فالفاء للترتيب ومع للقران وثم للتعقيب والتراخي فلو كان الواو للترتيب لتكررت الدلالة وليس ذلك باصل لكن الواو لما كانت اصلا في الباب كان ذلك دلالة على انها وضعت لمطلق العطف على احتمال كل قسم من اقسامه من غير تعرض لشئ منها ثم انشعبت الفروع الى سائر المعاني وهذا كما وضع لكل جنس اسم مطلق مثل الانسان والتمر ثم وضعت لانواعها اسماء على الخصوص وصارت الواو فيما قلنا نظير اسم الرقبة في كونه مطلقا

ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير فلو كانت الواو للترتيب لتناقضا لدلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزه ولانه لو افاد الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولكان قوله رأيت زيداً وعمراً بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل * قال الامام عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصام مما يقتضي فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له ومجتمعا معه كانك اذا قلت جاءني زيد قبل عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء فمن ادعى ان الواو دليل على الترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر ويسكت ولهذا لا يصح بالفاء وثم لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو او اشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاءني زيد فعمرو وفي جعلك الاختصام والاشتراك مما يسند الى فاعل واحد حتى كانك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا ان الترتيب يزيل الاجتماع قوله (والاصل في كل قسم كذا) يعني الاصل في الكلام المخصوص اسما كان او فعلا او حرفا وهو ان يكون بازاء كل لفظ معنى واحد وان لا يكون لمعنى واحد الا لفظ واحد لان الكلام وضع للافهام والاشتراك يخل به والترادف يوجب اخلاءه عن الفائدة وذلك لا يليق بالحكمة * لغفلة من الواضع يعني ان كانت اللغات اصطلاحية بان وضع الواضع اللفظ او لا بازاء معنى واشتهر بين قوم وقد نسيه ثم وضعه بازاء معنى آخر واشتهر بين قوم آخرين ثم اجتمعوا واشتهر الوضعان بين الكل * او عذر اي حكمة دعت الى ذلك وهو الابتلاء ان كانت اللغات توقيفية ليتبين درجة العالم الذي يستخرج المراد من الكلام بقوة قريحته بالتأمل فيه * لتكرر الدلالة اي يلزم التكرار (فان قيل) لا تتكرر بل يكون لمطلق الترتيب (قلنا) قد وضعت كلمة بعد لمطلق الترتيب فيلزم التكرر لا محالة على انها ليست لمطلق الترتيب عندكم فان الولاء في الوضوء شرط في الجديد كما هو قول مالك ولو كان لمطلق الترتيب لم يشترط * ولانها لو كانت للترتيب لخلا الكلام عن حرف تدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك اخلال به * ولا يتخالجن في وهمك انها اوجبت الترتيب في قوله تعالى *ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات* حيث رتب العمل على الايمان ولم يعتبر بدونه *لان ذلك استفيد من قوله تعالى* ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن *لا من الواو* لكن الواو استدراك من حيث المعنى اي ليست الواو للترتيب لكنها لما كانت اصلا في باب العطف لكونها اكثر وقوعا بدلالة الاستقراء * كان ذلك اي كونها اصلا دلالة على انها وضعت لمطلق العطف الذي هو اصل لما سواه من اقسامه للمناسبة * ثم انشعبت الفروع اي الحروف التي هي فروع لها نظرا الى قلة وقوعها بالنسبة الى الواو كالفاء وثم * الى سائر المعاني التي هي فروع لمطلق الجمع من تقييده بصفة الترتيب وصفة القران وصفة التراخي اعتبارا للتناسب ومحافظة على قوانينهم المستمرة في سائر الالفاظ فانهم

غير عام ولا مجمل ولهذا قلنا ان حكم النص في آية الوضوء التحصيل من غير تعرض لمقارنة او ترتيب وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة وليس كذلك وزعم بعضهم انها عند ابي يوسف ومحمد رحمهما

وضعوا لكل جنس اسماثم فرعوا عليه انواعه كالانسان اسم جنس ثم يتنوع الى رجل وامرأة وكالتمر اسم جنس ثم يتنوع الى عجوة وبرني وسبحاني وقسب ودقل وغيرها قوله (غير عام) كما زعم الشافعي رحمه الله وقد بينا * ولا مجمل قد زعم بعض الناس ان اسم الرقبة مجمل لان المراد لا يعرف منها وقوله مؤمنة مفسر لها فلذلك يتقيد الرقبة في كفارة اليمين بصفة الايمان وهذا فاسد لانها اسم جنس واسماء الاجناس معلومة المعاني عند ارباب اللسان واصحاب الشريعة فكانت من قبيل المطلق لا من قبيل المجمل * ولهذا قلنا اي ولكونها الجمع المطلق من غير تعرض لمقارنة كما قاله مالك اذ القران فيه لا يتصور الا بالولاء * او ترتيب كما قاله الشافعي * والجواب عن متمسكهم ان قوله تعالى * ان الصفا والمروة * لبيان انهما من معالم الحج وشعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب وسيأتي بيانه * وكذلك قوله تعالى * اركعوا واسجدوا * لا يفيد الترتيب وما عرفنا وجوب الترتيب به كيف وانه معارض بقوله عز اسمه واسجدي واركعي مع الراكعين وانما عرفناه بقوله عليه السلام * صلوا كما رأيتموني اصلي * او يكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما عرف في موضعه * وكذا رده عليه السلام على الاعرابي لم يكن لافادة الواو الترتيب اذ لا ترتيب في معصيتهما لعدم انفكاك احديهما من الاخرى بل لترك ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم قوله (وقد ظن بعض اصحابنا) ان الواو للمقارنة عند علمائنا الثلاثة استدلالا بما اذا قال لامرأته ولم تدخل بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يتعلق الكل بالشرط وينزلن جملة ولو لم تكن للمقارنة لوقع الاول ولغا الثاني والثالث لعدم المحل * وزعم بعضهم انها للترتيب عند ابي حنيفة * وعند ابي يوسف ومحمد رحمهم الله للمقارنة استدلالا بالمسئلة المذكورة في الكتاب وليس كذلك اي ليس الامر كما زعموا اذ لا يلزم من وجود المقارنة او الترتيب في صورة من الصور التي وجدت فيها الواو ان يكون الواو موضوعة له لجواز ان يكون المقارنة او الترتيب بناء على معنى آخر غير الواو كما نبينه * والدليل عليه عدم اطرادها في الدلالة على المقارنة او الترتيب في عامة الصور كيف والمطلق في الخارج لا يوجد الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على كون اللفظ موضوعا للمقيد الا ترى ان انسان لا يوجد في الخارج الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على ان لفظ الانسان دال على تلك الصفة وموضوع لها بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف في المسئلة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط لا لان الواو اوجبت المقارنة او الترتيب * الا ترى انهم اتفقوا على انه لو نجز فقال انت طالق وطالق وطالق لا يقع الا واحدة وعلى انه لو قدم الجزاء فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار انه يتعلق الكل بالشرط وينزلن جملة فلو كان اختلافهم في مسئلة الكتاب بناء على اختلافهم في موجب الواو لثبت الاختلاف في المسئلتين ولكنهما قالا موجبه الاجتماع اي موجب كلامه الاجتماع لان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه والجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط

الله للمقارنة لانهما قالا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت طلقت ثلاثا وانها عند ابي حنيفة رحمه الله تطلق واحدة فدل انه جعلها للترتيب وليس كذلك بل اختلافهم راجع الى ذكر الطلقات متعاقبة يتصل الاول بالشرط على التمام والصحة ثم الثاني والثالث ما موجبه فقال ابو حنيفة رحمه الله موجبه الافتراق لان الثاني اتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين والاول بلا واسطة فلا يتغير هذا الاصل بالواو ولانه لا يتعرض للقران وقالا موجبه الاجتماع والاتحاد لان الثاني جملة ناقصة فشاركت الاول وهو في الحال تكلم بالطلاق وليس بطلاق فصح التحصيل والترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا كما اذا حصل

شرط الثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولم تقعا في الحال ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس بين الاجزئة ما يوجب صفة الترتيب اذ الواو لا توجب ذلك وتعلقت غير موصوفة بالترتيب وقعن كذلك كما لو كرر الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدر فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق اوقدم الجزآء كما ذكرنا اذ الجزاء بتأخر عن الشرط قدم الشرط عليه اواخره ذكرا * وكما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا فدخلت الدار تطلق ثنتين ولا فرق بين تطليقة ونصف تطليقة اذ الطلاق لا نصف له * ولا يلزم ما اذا قال لامرأته التى لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق فانها تطلق واحدة لا ثلاثا خلافا لاحمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وربيعة بن ابى ليلى لان ازمنة الوقوع متفرقة فلا تقع مجتمعة فتبين بالاول فلا يصح الثانى وفيما نحن فيه زمان الوقوع زمان وجود الشرط ولم يوجد منه تفريق بعد الشرط الاترى انه لو ارسل فقال انت طالق واحدة لا بل ثنتين لم تطلق الا واحدة ولو علق ثم وجد الشرط طلقت ثلاثا كذا فى الاسرار * وذكر بعض مشايخنا فى بيان قولهما ان عطف الجملة الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما فى الكاملة لتصير الناقصة كاملة ايضا بخلاف عطف الكاملة على مثلها * الاترى انه لو قال لامرأتيه هذه طالق ثلاثا وهذه طلقت الاخرى ثلاثا لان خبر الاولى يصير معادا فى حقها بخلاف ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه طالق حيث تطلق الاخرى واحدة لانها مفيدة بنفسها فلا تقتضى ذكر الخبر مرة اخرى * وكذلك لو قال جاءنى زيد وعمرو او قال مررت بالبصرة والكوفة يصير المجئ والمرور مذكورين مرة اخرى لا طريق له الا ذلك فكذلك ههنا قوله وطالق ناقص لا شرط له فيصير الشرط كالمذكور مرة اخرى كأنه قال ان دخلت الدر فانت طالق وطالق ان دخلت الدار وطالق ان دخلت الدار فيقع ثلاث تطليقات بدخلة واحدة كما لو كرر الشرط صريحا * وقد نص على هذا الوجه فى الجامع الكبير فقيل فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين تقديره لا بل ثنتين ان دخلت الدار * وحاصل الطريقتين يرجع الى حرف واحد وهو ان الطلقات تعلقن بالشرط بلا واسطة فلذلك ينزلن جملة عند وجود الشرط لا لان الواو اوجبت المقارنة * وقال ابو حنيفة رحمه الله موجبه اى موجب ذكر الطلقات متعاقبة الافتراق اى انفصال الثانية عن الاولى والثالثة عنهما فى التعلق بالشرط والتعاقب فى الوقوع لا الاجتماع كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم تتوقف عليه فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فتتوقف على الاولى لا محالة لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة فى افادة المعنى فيتعلق الطلاق الثانى بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط منفصلا عنه صحيح كما لو نص على كلمة بعد او ثم فكان الاول متعلقا بالشرط بلا

واسطة والثانى بواسطة والثالث بواسطتين واذا تعلق بهذا الترتيب ينزلن كذلك ايضا لان الجزاء ينزل على الوجه الذى تعلق كالجواهر اذا نظمت فى سلك وعقد رأسه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به فلو غير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة انما يبطل قضية الواو وقد بينا ان الواو لاتوجب القران كما لاتوجب الترتيب * بخلاف ما اذا كرر الشرط لان الكل تعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الجزاء لان اول الكلام يتوقف على اخره اذا كان فى اخره مايغير اوله اول الكلام تنجيز لو لم يوجد الشرط آخرا فيتوقف عليه واذا توقف تعلق الكل بلا واسطة بالشرط ايضا * وبخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا لانه لايوجد فى اللغة لفظ يدل عليه اوجزء منه فكان الواحد مع النصف كاسم واحد بمنزلة احدعشر واحدوعشرين * الاترى انه لو نجز بهذا اللفظ فقال انت طالق تطليقة ونصف تطليقة تقع ثنتان كما لوقال انت طالق احدى وعشرين طلقة تقع الثلاث جملة ولم تقع الواحدة اولا ثم العشرون كما قال زفر فكذا ههنا فاما طالق وطالق فكلامان صيغة ولم يقم دليل يجعلهما كلاما واحدا لانا وجدنا فى اللغة ماتغير به عن الاثنين بعبارة اوجزء منه وهى ثنتان او ثلاث وبخلاف قوله لا بل ثنتين لان هذه الكلمة لاستدراك الغلط والاضراب عما قبلها باقامة الثانى مقام الاول فاذا اقتضت الالتحاق بالاول صرن جملة كما لوقال ومعها اخرى * واما قولهما يصير ماتم به الاولى كالمعاد مرة اخرى فسيجئ بيانه * وقوله وهو فى الحال تكلم بالطلاق جواب عن كلام ابى حنيفة رحمه الله ان الثانى تعلق بواسطة * واعلم ان القاضى الامام ابازيد رحمه الله ذكر فى الاسرار ان هذه مسئلة مشكلة فانا متى اعتبرنا الطلاق المتعلق بمحسوس علق بحبل واحد اوجب التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب للمتعلق فى نفسه كما قال ابو حنيفة رحمه الله بمنزلة حلق متعلقة بحبل واحد على التعاقب ولكن الشبهة فى المسئلة من وجهين احدهما ان الترتيب انما ثبت تكلما به فكان التعاقب فى ازمنة التعليق ونحن نسلم التعاقب فى ازمنة تعلق الاجزئة بالشرط تكلما بها ولكنه لايوجب تعاقب الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط وانما الموجب للترتيب فى الوقوع لفظ يوجب تفريق ازمنة الوقوع كثم او ترتيب الواقع ان تعلقن جملة كما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة * والثانى واليه اشير فى الكتاب ان المتعلق ليس بطلاق للحال بل هو كلام له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال لايقبل وصف الترتيب فى الحال لان الوصف لايسبق الموصوف فكانت العبرة لحالة الوقوع فان وجد مايوجب تفرق ازمنة الوقوع ككلمة ثم اومايبقى وصفا له بعد الوقوع ككلمة بعد يثبت الترتيب ويصير بكلمة ثم او بعد ذلك الجزاء الذى يصير طلاقا فى الثانى انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلاتوجب ذلك وكذا ازمنة التعليق لاتكون وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغو اعتبار تفرقها واجتماعها فى حق الواقع ذكر القاضى الامام هاتين الشبهتين ولم يذكر الجواب ميلا الى ترجيح قولهما فكأن الشيخ انما اورد قولهما آخرا وذكر جوابهما عن كلام ابى حنيفة اتباعا للقاضى الامام * قال شمس

واذا كان موجب الكلام ماقلنا لم يتغير بالواو ولانها لاتتعرض للترتيب لامحالة ولاتوجبه فلايترك المقيد بالمطلق واذا تقدمت الاجزية فقد اتحد حال التعليق فصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد فلم يترك بالواو لما قلنا فان قيل فقد قال اصحابنا فيمن قال لامرأته انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول انها تبين بواحدة وهذا من باب الترتيب وقال في النكاح من الجامع فيمن زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم اعتقهما المولى معا انه لايبطل نكاح واحدة منهما واو اعتقهما في كلمتين منفصلتين بطل نكاح الثانية فان قال هذه حرة وهذه حرة متصلا بواو العطف بطل نكاح الثانية وهذا ايضا من باب الترتيب وقال في هذا البـاب فيمن زوج رجلا اختين في عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه فاجاز هما معا بطلا وان اجازه متفرقا بطل الثاني وان قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كانه قال اجزتهما وهذا من باب المقارنة وقال في كتاب الاقرار من الجامع فيمن هلك عن ثلاثة اعبد قيمتهم سـواء وعن ابن لاوارث له غيره فقـال الابن اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقربه في كلام متصل عتق من كل واحد ثلثه وان سكت فيمابين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث وهذا من باب القران قيل له (حق)

الائمة وماقاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان من المعلوم ان عند وجود الشرط ذلك الملفوظ به يصير طلاقا فاذا كان من ضرورة العطف اثبات هذه الواسطة ذكرا فعند وجود الشرط يصير كذلك طلاقا واقعا او من ضرورة تفرق الوقوع ان لايقع الا واحدة فانها تبين لا الى عدة كما لو نجز فقال انت طالق وطالق وطالق قوله (واذا كان موجب الكلام ماقلنا) وهو الاجتماع والاتحاد * فلايترك المقيد اى المقتضى للاجتماع * بالمطلق اى بالواو * وقوله واذا تقدمت الاجزية يجوز ان يكون جوابا عن استدلال الطائفة الاولى بهذه المسئلة ان الواو للمقارنة عند اصحابنا جميعا يعني ثبت المقارنة باتحاد حال التعليق الذي يقتضي الاجتماع في الوقوع لا بموجب الواو * ويجوز ان يكون متصلا بكلام ابي حنيفة رحمه الله على سبيل الفرق يعني اذا تأخرت الاجزية فوجب كلامه الافتراق فلا يتغير بالواو اذا تقدمت فوجبه الاجتماع فلايترك بالواو ايضا لما قلنا انها لاتتعرض للقران ولا للترتيب * ثم ذكر الشيخ مايرد نقضا على هذا الاصل مع جوابه وهو اربع مسائل اثنتان منها تدلان على ان الواو للترتيب واثنتان على انها للقران * منها مسئلة الامتين وهي ان رجلا او زوج امتين لآخر برضاهما من رجل في عقدة او عقدتين بغير اذن مولاهما او بغير اذن الزوج كان النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما * فان نقض احدهما انتقض وان اجاز احدهما توقف على اجازة الاخر * فان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما او قال هما حرتان لايبطل نكاح واحدة منهما لانه لم يتحقق الجمع بين الحرة والامة لا في حال العقد ولا في حال الاجازة ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق وبقي موقوفا على اجازة الزوج ان شاء اجاز نكاحهما وان شاء اجاز نكاح واحدة منهما بعينها * ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين بان قال اعتقت هذه او قال هذه حرة ثم قال بعد زمان للاخرى مثل ذلك * او متصلتين كما ذكر الشيخ في الكتاب بطل نكاح الثانية لما ستقف عليه وبقي نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج ولو وجد اذن المولى دون الزوج في المسئلة توقف النكاح على اجازة الزوج لاغير * ولو اعتقتا معا لايبطل نكاح واحدة منهما وبقي موقوفا على اجازة الزوج كما كان * ولو اعتقتا على التعاقب بكلامين منفصلين او متصلين بطل نكاح الثانية وبقي نكاح الاولى موقوفا على ما كان * ولو وجد اذن الزوج دون المولى توقف على اجازة المولى * ولو اعتقهما معا نفذ نكاحهما ولو اعتقهما على التعاقب بطل نكاح الثانية ونفذ نكاح الاولى * ولو وجد اذنهما جميعا نفذ نكاحهما ولا يبطل باعتاق بحـال فيما ذكرنا تعرف فائدة القيدين المذكورين في المسئلة فتأمل قوله (في عقدتين) احتراز عما اذا زوجهما في عقدة واحدة فان ذلك لاينفذ بحـال قوله (ولو سكت فيمابين ذلك) بان قال اعتق ابي هذا او سكت ثم قال للاخر اعتق هذا وسكت ثم قال واعتق هذا عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما اقر بعتق الاول فقد اقر بالثلث له فعتق من غير سعاية ثم لم يصح مابعده في تغيير حقه لان المغير انما يصح بشرط الوصل واذا اقر بالثاني فقد زعم ان الثلث بينه وبين الاول نصفين الا انه لم يصدق في ابطال حق الاول وصدق في اثبات حق الثاني ولما اقر بالثالث فقد زعم ان الثلث بينهم اثلاثا لكنه لم يصدق في ابطال

حق الاولين كذا فى شرح الجامع للمصنف قوله (اما فى المسئلة الاولى) اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق يقع واحدة عند عامة العلماء وقال مالك و الشافعى فى قوله القديم و احمد بن حنبل والليث بن سعيد و ربيعة بن ابى ليلى انها تطلق ثلاثا لان الواو توجب المقارنة * ولان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال لها انت طالق ثلاثا الا ترى انه لو قال لها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار طلقت ثلاثا عند وجود الشرط فكذا ههنا * لكن ماقالوه غلط لما قدمنا ان للقران لفظا موضوعا وهو مع فلو جعلنا الواو عليه كان تكرارا وهو خلاف ما عليه اهل اللغة ايضا * والواو للعطف المطلق لا للقران ولذلك اى ولكونها للعطف المطلق لم يقع الثانى لان الاول وقع قبل التكلم بالثانى لان توقف الكلام الذى صدر من اهله فى محله لا يكون الا بما يوجب ذلك من تنصيص عليه بلفظ يوجبه ككلمة مع او من مغير الحق باخره كالشرط والاستثناء ولم يوجد ههنا تنصيص عليه لان الواو ليست بنص على المقارنة بل هى من محتملات الواو ولا مغير ايضا لان ذكر الطلاق الثانى لا يؤثر فى الطلاق الاول وهو معنى قوله ولم يقف على التكلم بالثانى واذا لم يتوقف اوله على آخره بانت بالاول ولغا الثانى والثالث لفوات محل التصرف بحصول الابانة بالطلاق الاول * لا لخلل فى العبارة اى لا لفساد فى التكلم والعطف فان ذلك يقتضى وقوع الثانى والثالث ولكن من شرطه قيام المحل فاذا لم يبق لغا ضرورة * ثم على قول ابى يوسف رحمه الله يقع الاول قبل ان يفرغ من التكلم بالثانى وعند محمد رحمه الله عند الفراغ من التكلم بالثانى يقع الاول لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء مغيرا * وما قاله ابو يوسف احق فانه مالم يقع الطلاق ولا يفوت المحل فلو كان وقوع الاول بعد الفراغ من التكلم بالثانى لوقعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثانى كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (وكذلك فى نكاح الامتين) اى وكما ان عدم وقوع الثانى والثالث لفوات المحل لا لان الواو توجب الترتيب فكذا فى نكاح الامتين بطلان نكاح الثانية لفوات المحل لا لاقتضاء الواو ذلك * لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف فى حق الثانية يعنى بعدما عتقت الاولى لا يبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف * لانه لا حل للامة فى مقابلة الحرة حال التوقف اراد به حل المحلية اى لا يبقى الامة محل النكاح فى مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه ان تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم فكان فى حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل توقف نكاح الثانية بعدما عتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك بعد باعتاقها لفوات المحل فى حق التوقف قبله * وانما قيد بقوله فى حق التوقف لان بطلان المحلية فى حقه لا غير حتى لو تزوجها بعد صح لانها قد صارت حرة * ولان الواو لا تتعرض للمقارنة لنجعلهما كلاما واحدا بمنزلة قوله اعتقتهما وهذا يشير الى انه لو قال اعتقت هذه مع هذه كان بمنزلة قوله اعتقتهما قوله (فاما

المطلق ولذلك لم يقع الثانى لان الاول وقع قبل التكلم بالثانى لما لم يكن الكلام نصا على المقارنة ولم يقف على التكلم بالباقى فسقطت ولا يتبه لفوات محل التصرف لا لخلل فى العبارة وكذلك فى مسئلة نكاح الامتين لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف فى حق الثانية لانه لا حل للامة فى مقابلة الحرة حال التوقف فبطل الثانى قبل التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك لفوات المحل فى حكم التوقف ولان الواو لا تتعرض للمقارنة فاما فى نكاح الاختين فان صدر الكلام توقف على آخره لا لاقتضاء واو العطف لكن لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز فصار آخره فى حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء فى قول الرجل انت طالق ان شاء الله

نكاح الاختين) ذكر بعض مشايخنا ان اختلاف الجواب في المسئلتين لاختلاف الوضع فانه في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة والكلام الثاني جملة تامة لانه مبتدأ وخبر فاذا عطفت على جملة تامة لا يوجب مشاركتها الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره كقوله لامرأتيه عمرة طالق ثلثا وزينب طالق انزينب تطلق واحدة وقال في مسئلة الاختين اجزت نكاح هذه وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة فشاركت الاولى ضرورة حتى لو قال ههنا واجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية ولو قال في مسئلة الامتين هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة * والاصح ان بينهما فرقا فيما اذا كان المعطوف جملة تامة في المسئلتين * والفرق ما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو ان اخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام عليه كما توقف على الشرط والاستثناء واذا لم يتغير به لم يتوقف عليه ففي مسئلة الاختين آخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع بينهما وهو معنى قوله سلب عنه الجواز فنزل منزلة الاستثناء والشرط فتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فبطلا وفي مسئلة الامتين اعتاق الاخيرة لا يغير الكلام الاول لان النكاح يبقى موقوفا صحيحا كما كان وانما اثر الثاني في صحة نفسه لا في تغيير الاول او صح فلم يتوقف الكلام عليه واذا لم يتوقف فسد الثاني قوله (وصدر الكلام يتوقف عليه) اي على الاخر الذي هو مغير بشرط الوصل * هذا جواب عما اذا اجاز نكاحهما متفرقا حيث لا يؤثر اجازة نكاح الثانية في ابطال نكاح الاولى ولا يتوقف الكلام الاول على الثاني وان كان مغيرا فقال صدر الكلام انما يتوقف على المغير اذا كان متصلا به فاما اذا كان منفصلا عنه فلا * وهذا لا يوجد اي تغير صدر الكلام بالاخر في مسئلتين لا يوجد * ولا يقال قد يتغير في مسئلة الطلاق صدر الكلام باخره لانه يثبت به حرمة غليظة * لانا نقول ليس ذلك بتغيير بل هو تقرير حكم اوله وتأكيده لان حكمه الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد واما ما ثبت من زيادة الحرمة فباعتبار الطلقة الثالثة قوله (عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم) المغير الذي يلتحق بآخر الكلام لا يخلو من ان يؤثر في الوصف كالشرط فانه لا يبطل الكلام ولكن يؤخر حكمه الى حين وجود الشرط * او في الاصل كالاستثناء فانه اذا قال انت حر ان شاء الله يبطل اصل الكلام بالاستثناء حتى لم يبق له موجب اصلا فالشيخ تعرض لهما فقال اعتاق الثانية لا يؤثر في وصف نكاح الاولى بالتغيير من الصحة الى الفساد ولا في اصله بالاعدام قوله (وكذلك في مسئلة الاقرار) عطف على مسئلة الاختين يعني كما ان صدر الكلام في تلك المسئلة يتغير بآخره فكذلك في مسئلة الاقرار يتغير الصدر بآخره ايضا * من اصحابنا من قال انما يعتق من كل واحد ثلثه لانه جمعهم بحرف الجمع وهو الواو والمجموع بحرف الجمع كالمجموع بلفظ الجمع فصار كأنه قال اعتقهم والذي * الاترى ان قول الرجل على الف درهم لفلان وفلان بمنزلة قوله لهما على الف درهم وان قوله بعت هذا العبد من فلان وفلان بمنزلة قوله بعته منهما فكذا

وصدر الكلام يتوقف عليه بشرط الوصل لما نبين في باب البيان ان شاء الله فكذلك هذا وهذا لا يوجد في قول الرجل انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول لان صدر الكلام لا يتغير باخره فلم يتوقف وكذا في مسئلة نكاح الامتين لا يتغير صدر الكلام باخره لان عتق الثانية ان ضم الى الاول لم يتغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم وكذلك في مسئلة الاقرار صدر الكلام يتغير باخره الاترى ان موجب صدره عتقه بلا سعاية واذا انضم الاخرى الى الاول تغير الصدر عن عتق الى رق عند ابي حنيفة رحمه الله لان المستسعى مكاتب عند ابي حنيفة وعندهما يتغير عن براءة الى شغل بدين السعاية فلذلك وقف صدره على آخره

هذا * قال شمس الائمة رحمه الله في شرح الجامع وهذا ليس بصحيح فان الواو للعطف المطلق ليس لها عمل في القران ولا في الترتيب ولكن آخر الكلام ههنا يغير اوله لان حكم الصدر لو سكت عليه سلامة نفس الاول له بلا سعاية لانه يخرج من الثلث فاذا اتصل به الثاني والثالث تغير الصدر عن عتق الى رق عند ابي حنيفة رحمه الله لان السعاية وجبت عليه والمستسعى كالمكاتب عنده في الاحكام والمكاتب عندنا عبد ما بقي عليه درهم * وعندهما وان لم يتغير الى الرق ولكن يتغير من براءة الى شغل لانه لما كان يخرج من الثلث عتق مجانا فاذا اتصل به الثاني والثالث لم يبق له الا ثلث الثلث ووجبت عليه السعاية في ثلثي قيمته فلذلك توقف صدره على اخره لا للواو قوله (ولهذا قلنا) اي ولان الواو لمطلق العطف قلنا ان قول محمد في الكتاب اي في الجامع الصغير وينوي اي في التسليمتين من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيبا * كرر الشيخ لفظة ان لطول الكلام فلا يلزم منه تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية * الا يرى انه قال في المبسوط وينوي بتسليمة الاول من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء وعن يساره مثل ذلك فعلم انه اراد مطلق الجمع في النية لا الترتيب فيها * وفي شرح الجامع الصغير لشمس الائمة رحمه الله من اصحابنا من يقول ماذكر في الصلوة قول ابي حنيفة الاول وماذكر ههنا بناء على قوله الثاني فقد رجع الى تفضيل بني آدم على الملائكة قال وهذه مسئلة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن لا معنى للاشتغال به ههنا فالواو لا توجب الترتيب والترتيب في النية لا يتحقق فان من سلم على قوم لا يمكنه ان ينوي الرجال اولا ثم النساء ثم الصبيان ولكن مراده في الموضعين ان يجمعهم في نيته * وفي شرح الجامع الصغير للمصنف فاما التقديم والتأخير فليس بشيء لازم لان الواو لا توجب ترتيبا لكن للبداية اثر في الاهتمام كما في مسئلة الوصية بالقرب فدل ماذكر ههنا وهو اخر التصنيفين ان مؤمني البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة * قال الامام الكشاني والمختار عندنا ان خواص بني ادم وهم المرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بني آدم من المسلمين الاتقياء افضل من عوام الملائكة وليسوا بافضل من خواصهم بل خواص الملائكة افضل من عوام بني ادم * وذكر الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله في تفسير قوله تعالى * ولقد كرمنا بني ادم * اما الكلام في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نتكلم فيه لانا لا نعلم ذلك وليس لنا الى معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله عز وجل وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسل واتقياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء ففوض ذلك الى الله تعالى فاما ان يجمع بين شر البشر وافسقهم وبين الملائكة الذين لم يعصوا الله طرفة عين فيقال هم افضل من الملائكة فلا يجوز ذلك ولكن ان كان لا بد فانه يجمع بين ماذكرنا وبين الملائكة فيتكلم ح بتفضيل بعض على بعض قوله (وكذلك) جواب عن متمسك الخصم يعني كما ان قول محمد

ولهذا قلنا ان قول محمد في الكتاب وينوي من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة انه لا يوجب ترتيبا وكذلك قوله ان الصفا والمروة لا يوجب ترتيبا ايضا الا ترى ان المراد بالاية اثبات انهما من الشعائر ولا يتصور فيه الترتيب

وانما ثبت السعى بقوله تعالى ان يطوف بهما غير ان السعى لا ينفك عن ترتيب والتقديم فى الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرا وهذا يصلح للترجيح فرجح به فصار الترتيب واجبا بفعله لا بنص الاية وهذا كما قال اصحابنا رحمهم الله فى الوصايا بالقرب النوافل انه يبدأ بما بدأ به الميت لان ذلك دلالة على قوة الاهتمام وصلح للترجيح فاما قول الرجل لفلان على مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد فليس بمبنى على حكم العطف بل على اصل آخر يذكر فى باب البيان ان شاء الله

وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب به المشاركة فى الخبر مثل قول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة فسمى بعضهم هذه واو الابتداء او واو النظم وهذا فضل من الكلام وانما هى للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة فى الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثانى اذا كان ناقصا فاما اذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثانى يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضى الاستبداد به كانه اعاده وانما يصار الى هذه الضرورة استحالة الاشتراك فاما عند عدم استحالة الاشتراك فى الخبر الاول هو الاصل مثل قولك جاءنى زيد وعمرو (وانما) الثانى يختص بمجئ على حدة لان الاشتراك فى مجئ واحد لا يتصور فصار الثانى ضروريا والاول اصليا

من الرجال والنساء والحفظة لا يحتمل الترتيب فقوله تعالى *ان الصفا والمروة* لا يحتمل الترتيب لان الآية سيقت لبيان انهما من الشعاير ومعالم الحج وهذا لا يحتمل الترتيب لانه يجرى فى الفعل لا فى العين الاترى ان فى الزمان الذى كان الصفا فيه من المعالم كانت المروة فيه كذلك ايضا قوله (وانما ثبت السعى) جواب عما يقال لما كانت الاية لبيان انهما من الشعاير فبم ثبت وجوب السعى او شرعيته فقال انما ثبت ذلك بقوله تعالى* فلا جناح عليه ان يطوف بهما *ولهذا قال عطاء ومجاهد هو ليس بواجب وتركه لا يوجب شيئا لانه قال فلا جناح ومثله يستعمل فى المباح دون الواجب * وقال عامة العلماء هو واجب بهذا النص وبقوله عليه السلام * ان الله تعالى كتب عليكم السعى فاسعوا* واما قوله تعالى *فلا جناح* اى لا اثم عليه فليخرج الناس عن الطواف بهما لمكان صنمين كانا عليهما فى الجاهلية اساف ونائلة وكانوا يعبدونهما فى الجاهلية فبعد الاسلام كرهوا التعبد لله تعالى فى ذلك المكان فنفى ذلك عنهم بقوله فلا جناح عليه قوله (غير ان السعى لا ينفك عن ترتيب) يعنى ان النص الموجب للسعى لا يقتضى الترتيب لكن السعى فى نفس الامر لا ينفك عن ترتيب والبداية بالذكر فى مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشئ وقوة اهتمام به كما اذا فارقك من كنت مشغوفا به وقيل لك ما الذى تمنى تقول وجه الحبيب اتمنى فتقدم وجه الحبيب لكونه نصب عينك ولزيادة التفات خاطرك اليه ولما دلت البداية على زيادة العناية ظهر بها نوع قوة صالحة للترجيح الاترى ان ابابكر رضى الله عنه استدل فى تفضيل المهاجرين او تعيين الامام منهم بتقديمهم فى قوله عز اسمه *والمهاجرين والانصار* فلذلك رجح النبى عليه السلام بالتقديم فقال* نبدأ بما بدأ الله تعالى به* او قال* ابدؤا بما بدأ الله به* وصار الترتيب واجبا بفعله وبقوله لا بنص الاية قوله (فاما قوله لفلان على مائة ودرهم) الى اخره جواب عن سؤال وهو ان يقال العطف يفسر المعطوف عليه كما فى قوله مائة ودرهم حتى كانت المائة دراهم فانى لم يجعل مفسرا فى قوله مائة وثوب * او يقال الواو لمطلق العطف فكيف جعل مبينا للمعطوف عليه فى قوله مائة ودرهم واذا جعل مبينا فى هذه الصورة لم تخلف فى الصورة الاخرى فقال ليس ذلك بناء على حكم العطف ليلزم اطراده بل على اصل الاخر يقرع سمعك ان شاء الله تعالى قوله (بخبرها) الباء متعلقة بكاملة اى كاملة بخبرها* فلا يجب به اى بهذا العطف* وهذا فضل اى تسميتهم اياها واو الابتداء او النظم من فضول الكلام لا حاجة اليها بل هى واو العطف كهى فى الجملة الناقصة الا ان عملها فى عطف الجملة الناقصة الجمع بينهم وبين الكاملة فيما تم به الكاملة وفى عطف الكاملة الجمع بين مضمونى الجملتين فى الحصول لكن الشركة استدراك عن قوله وانما هى العطف على ما هو اصلها اى هى للعطف لكنها لا توجب الشركة فى الخبر لان الشركة انما تثبت لافتقار الكلام الثانى اليها لعدم افادته بدونها لا بمجرد العطف فاذا كان الكلام الثانى مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار قوله (ولهذا قلنا) اى ولان ثبوت الشركة للافتقار والضرورة قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه ولا يجعل كأنه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا

وانمايصاراليه عندالضرورة والضرورة ههنا متى ارتفعت بالادنى وهواثبات الشركة فيماتم به الاولى لايصار الى الاعلى وهو الاضمار لان ماثبت بالضرورة متقدر بقدرها الااذا استحال اثبات الشركة فح يصار اليه * ففي المسئلة المذكورة فى الكتاب وهى قوله ان دخلت الدارفانت طالق وطالق الطالق الثانى متعلق بذلك الشرط بعينه * ولايقتضى اى العطف الاستبداد اى التفرد بالشرط كأنه اعادالشرط وافرد الثانى به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدارفانت طالق لماذكرنا ان المقصود وهوافادة الكلام الثانى يحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلايصار الى الاضمار * وفائدته تظهر فيمااذاقال كلماحلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لايقع الاطلقة واحدة ولوكان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا فى مسئلة الكتاب لوكان كالمعاد لوقعت طلقتان وان كانت المرأة غيرمدخول بها بلاخلاف ايضا * وكذا لوقال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لاتطليقة اخرى حتى لودخلت الدارين لاتطلق الا واحدة ولواقتضى الاعادة لطلقت ثنتين * وكذا لوقال ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة تعلق طلاق الثانية بدخول الاولى حتى لودخلت الدار طلقتا جميعا ولايجعل كأنه افردها بالشرط وقال وفلانة ان دخلت الداراذلوجعل كذلك لم تطلق الثانية بدخول الاولى بل تطلق بدخول نفسها * وفى هذا النظير نظر * ولايلزم على ماذكرنا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لاتثبت الشركة فى خبر الاولى ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولوثبتت الشركة لطلقت كل واحدة ثنتين لانقسام الثلاث عليهما كما لوقال لفلان على الف ولفلان يجعل الالف منقسما عليهما تحقيقا للشركة ولايجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف * لانا نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان فى تنصيص الزوج على الثلاث اشارة الى ان مقصوده اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لايحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان بالانقسام يفوت موجب الكلام اصلا اذلادلالة للثلاث على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عندالتعذر * قال الامام البرغرى اتفقوا انه لوقال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق اوقال فطالق فطالق انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولوكان الخبر كالمعاد لوقع ثلاث تطليقات كما لو كرر الشرط صريحا مع تخلل الازمنة * وانما يصار الى هذا اى الى الاستبداد ضرورة استحالة الاشتراك كما اذاقال فلانة طالق وفلانة فانه يقع على الثانية غيرماوقع على الاولى لان الاشتراك بينهما فى تطليقة لايتحقق * فصار الثانى اى استبداد الجملة الناقصة بخبر اخر ضروريا والاول وهواشتراك الناقصة فى خبر الاولى من غير استبداد اصليا قوله (ومن عطف الجملة قوله تعالى واولئك هم الفاسقون) فانه جملة تامة بخبرها فلايوجب العطف المشاركة فيماتم به الجملتان الاوليان وهو الشرط الذى

ومن عطف الجملة قول الله تعالى واولئك هم الفاسقون فى قصة القذف ومثل قوله تعالى يختم على قلبك ويمح الله الباطل ومثل قوله تعالى والراسخون فى العلم

تضمنه قوله تعالى *والذين يرمون المحصنات* كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة طالق لا يتعلق طلاق الثانية بالشرط واذا كان كذلك كان الاستثناء اللاحق به مختصا به غير راجع الى ماتقدمه فبقى الحدود فى القذف غيره مقبول الشهادة بعد التوبة كما كان قبلها * ومن هذا القبيل قوله تعالى *فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل* فان قوله ويمح الله باطل جملة تامة معطوفة على ماتقدم غير داخلة تحت الشرط اذ لو دخلت كان ختم القلب ومحو الباطل معلقين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد عدم ختم القلب ووجد محو الباطل فعرفنا انه خارج عن الشرط * وسقوط الواو فى الخط واللفظ ليس للجزم بل سقوطه فى اللفظ لالتقاء الساكنين وفى الخط اتباعا للفظ كسقوطه فى قوله تعالى* ويدع الانسان وقوله سندع الزبانية * ولهذا وقف يعقوب عليه بالواو نظرا الى الاصل وان وقف غيره بغير واو اتباعا للخط * والدليل على انه ابتداء اعادة اسم الفاعل اذ لو كان بناء لقيل ويمحو الباطل * واختلف فى ختم القلب فقيل هو الصبر اى ان يشأ الله يختم على قلبك بالصبر حتى لاتجد مشقة استهزائهم وتكذيبهم * وقيل هو الانشاء اى ان يشأ الله ينسك مااوحى اليك فلاتبلغه اليهم فلايستهزؤن بك ولايكذبونك * وقيل هو عدم الفهم اى ان يشأ الله يختم على قلبك فلا يفهم الحق من الباطل كما فعل باولئك الكفرة تذكرة احسانه اليه وما اكرمه بانواع الكرامات ليشكر ربه ويرحم على اولئك بما ختم على قلوبهم وماينزل بهم من انواع العذاب * ويمح اى يطهر ويظفر اهل الحق على اهل الباطل وينصرهم حتى يصير اهل الحق ظاهرين على الباطل * وقيل يحق الحق بالحجج والبراهين ويمحو الباطل بالحجج والبراهين حتى يعرف كل احد الحق من الباطل بالحجج التى اقامها اذا تأمل فيها حق التأمل * بكلماته اى بحججه كذا فى شرح التأويلات * ومثله والراسخون اى ومن قبيل عطف الجملة الذى لايوجب الاشتراك قوله عز اسمه * والراسخون فى العلم يقولون* فانه غير داخل تحت الاستثناء فى قوله جل ذكره *ومايعلم تأويله الا الله* لما بينا فى اول الكتاب وهذا على تقدير الوقف على قوله الا الله فاما على تقدير الوصل فهو داخل تحت الاستثناء كما مر بيانه قوله (وقد يستعار الواو للحال) * اعلم ان الاصل فى الجملة الواقعة موقع الحال ان لايدخلها الواو لان الاعراب لاينظم الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الابعد ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوى فذلك يكون مغنيا عن تكلف معلق اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما فى الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما كما ترى فى نحو جاء زيد وفرسه يعد ويبسط العذر فى ان يدخلها واو للجمع بينها وبين الاولى مثله فى نحو قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للحال قوله (لان الاطلاق يحتمله) يعنى لما كانت الواو لمطلق الجمع كان الاجتماع الذى بين الحال وذى الحال من محتملاته

وقد يستعار الواو للحال وهذا معنى يناسب معنى الواو لان الاطلاق يحتمله قال الله عز وجل حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اى اذا جاؤها وابوابها مفتوحة

لان المطلق يحتمل المقيد فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج * قال الله تعالى * حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها * اى وقد فتحت ابوابها * قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيف اكرام له وتأخير فتح باب العذاب الى وصول المستحق له اليق بالكرم فلذلك جئ بالواو كأنه قيل حتى اذا جاؤها وقد فتحت ابوابها قبل وجواب اذا محذوف اى اذا جاؤها وكانت هذه الاشياء التى ذكرت الى قوله * فادخلوها خالدين * دخلوها ونالوا المنى * وانما حذف لانه فى صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شئ لا يحيط به الوصف قوله (واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل) ففى بعضها جعلوا الواو للحال من غير نية وفى بعضها جعلوها لعطف الجملة لا غير وفى بعضها جعلوها للعطف محتملا للحال وفى بعضها اختلفوا * فاذا قال لعبده ادالى الفا وانت حر انه لا يعتق مالم يؤد وكذا اذا قال لحربى انزل وانت آمن لا يأمن مالم ينزل جعلوا الواو فى المسئلتين للحال لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف اذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلناها للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الجزية بالاداء والامان بالنزول كما فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول * وصار كأنه قال ان اديت الى الفا فانت حر وان نزلت فانت امن * هذا تقرير عامة الكتب * فان قيل * ما ذكرت عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت فى قوله انت حر وانت امن لا فى قوله ادوانزل فيقتضى ان يكون الجزية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما فى قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كان الجزية والامان سابقين على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتفى التعلق كان كل واحد واقعا فى الحال * قلنا * الجواب عنه من وجوه * احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اى الحوض على الناقة وهو شايع فى الكلام قال الله تعالى * وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا اى جاءها بأسنا فاهلكناها على احد التأويلين * وقال عز اسمه * ثم دنى فتدلى * حول على ثم تدلى فدنا وقال رؤبة * شعر * ومهمه مغبرة ارجاؤه * كان لون ارضه سماؤه * اراد كأن لون سمائه من غبرتها ارضه * وقال آخر يمشى فيقعس او يكب فيعثر اراد او يعثر فيكب * وقال القطامى كما طينت بالفدن السياعا اى طينت بالسياع الفدن وهو القصر فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا وكن آمنا وانت نازل اى انت حر وانت آمن فى هذه الحالة وانما يحمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس فى وسع المتكلم تنجيز الاداء او النزول فكيف يصح تعليقه الا ترى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذا لم ينزل قبله ولو وجدت الجزية او الامان ههنا لا يلزم منه الاداء والنزول ولما لم يصح العمل بظاهره لا يمكن العمل بالعطف

واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل فقالوا فى رجل قال لعبده ادالى الفا وانت حر ان الواو للحال حتى لا يعتق الا بالاداء وكذلك من قال لحربى انزل وانت آمن لم يأمن حتى ينزل فيكون الواو للحال وقالوا فيمن قال لامرأته انت طالق وانت مريضة او وانت تصلين او مصلية انه لعطف الجملة حتى تقع الطلاق فى الحال على احتمال الحال حتى اذا نوى بها واو الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلوة

وقالوا في المضاربة اذا قال رجل لرجل خذ هذا المال مضاربة واعمل به في البز ان هذا الواو لعطف الجملة للحال حتى لا تصير شرطا بل تصير مشهورة ويبقى المضاربة عامة واختلفوا في قول المرأة لزوجها طلقني ولك الف درهم فحمله ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب له الالف وحمله ابو حنيفة رحمه الله على واو عطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب له شيء ولابي يوسف ومحمد طريقان احدهما ان الواو قد يستعار للباء كما استعير له في باب القسم على ما نبين ان شاء الله عز وجل فحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة لان حال الخلع حال المعاوضة كما قيل في قول الرجل لآخر احمل هذا الطعام الى منزلي ولك درهم انه يحمل على الباء اى بدرهم والثاني ان الواو للحال بدلالة حال المعاوضة ايضا ليصير شرطا وبدلا

ايضا جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاحة * والثاني ان قوله وانت حر وقوله وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى * فادخلوها خالدين * اى مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الجزية والامان في الحال فيكون معناه ادالي الفا مقدرا لجزية في حالة الاداء وانزل مقدرا للامان في حالة النزول ولما اثبت المتكلم الجزية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بهما ومعدومين في الحال * والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير معنى الكلام ادالي الفا تصر حرا واذا كان كذلك كانت الجزية متعلقة بالاداء والامان متعلقا بالنزول تعلق الاكرام بالاتيان في قوله ائتني اكرمك * والرابع ان قوله انت حر يوجب الحرية للحال لولا قوله ادالي كذا فبانضمام هذا الكلام اليه تأخر العتق كما يتأخر بانضمام ان دخلت الدار اليه فكان قوله ادالي كذا بمنزلة ان دخلت الدار في تأخير الجزية عن وقت التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه * وذكر في بعض الشروح انه لما جعل الجزية حالا للاداء اى وصفا له لا يثبت سابقا عليه اذ الحال لا تسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف قوله (انه لعطف الجملة) اى الواو للعطف لامكان العمل بالحقيقة اذ الجملتان خبريتان ههنا بخلاف ما تقدم * وذكر الضمير لان حروف التهجي تذكر وتؤنث * على احتمال الحال لان الطلاق يقبل الاضافة الى حال المرض والمرض يصلح شرطا له فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وصار كأنه قال انت طالق في حال مرضك او انت طالق في حال اشتغالك بالصلوة ولكن لا يصدقه القاضي لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه قوله (خذ هذا المال واعمل به مضاربة) في البز اى خذه مضاربة واعمل به في البز كذا لفظ المبسوط * وهذه الواو لعطف الجملة لانها تصلح لذلك ههنا لكون الجملتين طلبيتين * لا للحال لانها لا تصلح للحال ههنا لان حال العمل لا يكون وقت الاخذ وانما يكون العمل بعد الاخذ مع ان استعارتها للحال لتصحيح الكلام والكلام صحيح ههنا باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى حمل حرف الواو على المجاز فيكون مشورة اشار بها عليه لا شرطا في الامر الاول كذا في المبسوط * والبز متاع البيت من الثياب خاصة عن ابي دريد وعن الليث ضرب من الثياب وعن الجوهري هو من الثياب امتعة البزاز والبزازة حرفة وقال محمد في السير البز عند اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن لا ثياب الصوف والخز كذا في المغرب قوله (احدهما كذا) الواو تستعمل بمعنى الباء مجازا كما استعملت في القسم لمناسبة بينهما صورة ومعنى اما صورة فلان كليهما شفوي واما معنى فلان معنى الجمع موجود في الالصاق الذي هو معنى الباء * ثم المستعمل في المعاوضات الباء التي تؤدي معنى الالصاق دون الواو لانه لا يعطف احد العوضين على الآخر والخلع معاوضة من جانب المرأة ولهذا صح رجوع المرأة قبل ايقاع الزوج فبدلالة المعاوضة حملناها على الباء كما في قوله احمل هذا الطعام ولك درهم حملت على الباء حتى كان هذا وقوله احمله بدرهم سواء ووجب المال اذا حمله لانه انعقد اجارة لا استعانة * او هي محمولة على الحال بدلالة المعاوضة ايضا فانها تقتضي العوض من الجانبين وذلك بان يجعل الواو للحال ليصير وجوب الالف عليها

شرطا للطلاق و بدلا عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال فصار كانها قالت طلقني في حال مايكون لك على الف وقد علمت ان الاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك على الف فلما قال الزوج طلقت اوفعلت كان تقديره طلقت بذلك الشرط اى طلقت ان قبلت الالف * ونظيره اى نظير قوله طلقني ولك الف * وهذا اى قوله ولك الف * لامعنى للباء هنا اى لا يمكن ان يجعل الواو بمعنى الباء في مسئلة المضاربة اذلو جعلت بمعناها صار كانه قال خذ هذا المال مضاربة بالعمل بالبز فيصير العمل بالبز عوضا من الاخذ فيجب العمل بنفس الاخذ والعمل ليس بواجب على المضارب بمجرد عقد المضاربة بالاجماع * ولا يمكن ان يجعل للحال ايضا لانها انما جعلت في مسئلة الخلاف وهي قوله طلقني ولك الف على الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب في اول الامر امين وبعد الاخذ في العمل وكيل وعند ظهور الربح شريك واذا لم يوجد معنى المعاوضة لا يمكن حملها على الحال فبقيت للعطف والابتداء فكان قوله واعمل به مشورة * وكذا الكلام في قوله انت طالق وانت مريضة او مصلية * وقال ابو حنيفة رحمه الله الواو للعطف حقيقة والحمل على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يعارضها والمعاوضة لا يصلح دليلا معارضا يترك به الحقيقة * لان ذلك اى العوض او معنى المعاوضة امر زائد في الطلاق * والدليل عليه ان العوض اذا دخله صار يمينا من جانب الزوج بان قال انت طالق على الف اوادى الى الفا وانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ويحنث به في قوله ان حلف بطلاقك فكذا * وذلك لانه يصير معلقا الطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط يمين لاعرف واليمين لازمة لا تقبل الرجوع لقوله عليه السلام * ثلاث جدهن جد وهزلهن جد * الحديث ولو كان معنى المعاوضة فيه اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات * وكذلك يوجد الطلاق بدون العوض وهذا هو الغالب وايجاب المال فيه نادر فثبت ان العوض فيه امر زايد فلا يصلح مغيرا لحقيقة العطف والطلاق لان العارض لا يعارض الاصلي بخلاف الاجارة لان معنى المعاوضة فيها امر اصلي فجاز ان يعارض امرا اصليا اخر قوله (لان الحال فعل او اسم فاعل) نحو قولك جاءني زيد يتكلم او متكلما * وذلك لان الاصل في الحال المطلقة ان تكون صفة غير ثابتة والفعل واسم الفاعل ادل على هذا المعنى من غيره لدلالة الفعل على التجدد والزوال ودلالة اسم الفاعل على اتصاف الشخص بالفعل كيف وقد اخذ حكم الفعل في كثير من المواضع وقوله ولك الف جملة اسمية اوظرفية وليس بفعل ولا باسم فاعل فلا يكون صفة الحال بخلاف قوله وانت حر فان الحر اسم مشتق من الحرار يقال حر العبد يحر حرارا من باب علم فيصلح صفة الحال * وحاصله ان الدلالة على الحال في قوله ولك الف معدومة مع ان الصيغة لا تصلح للحال فلا يكون الواو للحال وفي قوله وانت حر قد وجد المعنيان فجعلت للحال هذا تقرير كلام الشيخ * وهو مشكل لان المذكور في عامة كتب النحو ان الجمل الاربع وهي الاسمية والفعلية والشرطية والظرفية قد تقع حالا * ثم الجملة ان كانت اسمية او شرطية فالواو لازمة نحو جاءني زيد وابوه منطلق و لقيته وان تكرمه يكرمك وان كانت فعلية والفعل مضارع مثبت فالترك لازم نحو

ونظيره قوله ادالى الفا وانت حر وانزل وانت آمن بخلاف خذ هذا المال واعمل به فانه لا معنى للباء هنا وانما حمل في مسئلة الخلاف على الحال لدلالة المعاوضة ولم يوجد وكذلك في قوله انت طالق وانت مريضة وقال ابو حنيفة رحمه الله الواو في الحقيقة للعطف فلا تترك الا بدليل ولا تصلح المعاوضة دلالة لان ذلك في الطلاق امر زائد الا ترى ان الطلاق اذا دخله العوض كان يمينا من جانب الزوج فلم يستقم ترك الاصل بدلالة هي من باب الزوائد بخلاف الاجارة لانها شرعت معاوضة اصلية كسائر البيوع وقولها ولك الف ليست بصيغة الحال ايضا لان الحال فعل او اسم فاعل واما قوله ادالى الفا وانت حر وصيغته الحال

جاءنى زيد يسرع او يتكلم او يعدو فرسه * وان كان الفعل ماضيا او مضارعا منفيا جاز الامران * وان كانت ظرفية وليس بعد الظرف مظهر فالترك لازم نحو لقيته امامك واكرمته فى الدار * وان كان بعده مظهر فالامران جائزان نحو لقيته عليه جبة وشئ ولقيته وعليه جبة وشئ وقوله ولك الف من هذا القبيل فيصلح ان يكون حالا وكيف ولا يصلح ان يكون الواو للعطف ههنا لان الجملة الاولى طلبية مع كونها فعلية والثانية خبرية مع كونها اسمية وقد عرفت ان التناسب شرط بين المعطوف والمعطوف عليه ولما لم يستقم ان تكون الواو للعطف تجعل للحال تصحيحا لكلامه واحترازا عن الالغاء * وكذا قوله وانت حر صيغته للحال مشكل ايضا لان قوله حر بنفسه لم يقع حالا وانما وقع خبرا للمبتداء ولو جعل حالا كان منصوبا مرفوعا معا وهو باطل بل الجملة بمجموعها وقعت فى حيز الحال وهى ليست بفعل ولا باسم فاعل واذا جاز وقوعها حالا مع انها جملة اسمية من كل وجه كان وقوع قوله ولك حالا اقرب الى الجواز لاحتمال كونها فعلية كما هو مذهب البعض * ويجوز ان يكون مراد الشيخ من قوله الحال فعل او اسم فاعل انها كذلك نظرا الى الاصل اى الاصل فيها ان تكون فعلا او اسم فاعل ووقوع غيرهما حالا على خلاف الاصل واليه يشير قوله ليس بصيغة للحال اى صيغة الحال فى الاصل فعل او اسم فاعل وان وقع غيرهما حالا ايضا * وذكر فى بعض الشروح ان ما يجئ من الحال التى ليست هى بفعل ولا باسم فاعل من الجملة الاسمية والظرفية كقولهم فوه الى فى ولقيته وعليه جبة وشئ مقدر باسم الفاعل وهو مشافها ومستقرة عليه جبة وشئ فعلم ان قوله فى الكتاب الحال فعل او اسم فاعل صحيح * ولكن للخصم ان يقول فلتكن هذه الجملة وهى قولها ولك الف حالا بمثل هذه التأويل ايضا اى طلقنى مستقرا لك على الف درهم او واجبا على ذلك * وقيل معناه ان هذا التركيب لا يصلح للحال لان الحال اذا كانت مفردة لا يقتضى الواو البتة وكذا اذا كانت فعلا مضارعا مثبتا لان نحواه نحوى المفرد اذ لا فرق بين قولك جاءنى زيد مسرعا وجاءنى زيد يسرع فى افادة معنى الاسراع ثم الظرف لافتقاره الى العامل اما مقدر بالفعل كما هو مذهب البعض او باسم الفاعل كما هو مذهب اخرين فاذا وقعت الجملة الظرفية فى حيز الحال كانت مقدرة بالفعل او باسم الفاعل فكان تقدير قوله لقيته عليه جبة وشئ لقيته تستقر عليه جبة وشئ او مستقرة عليه جبة وشئ وعلى كلا التقديرين لا يستقيم الواو لان الواقع حالا فى التحقيق هو الفعل المقدر او اسم الفاعل المقدر وكلاهما لا يقتضى الواو فكان هذا الترتيب مع الواو غير صالح للحال كما لو صرح بالمضمر فقيل لقيته يستقر عليه جبة وشئ او مستقرة عليه بخلاف قوله وانت حر فانه جملة اسمية وقعت بمجموعها فى حيز الحال ولا يصلح الجملة الاسمية لها الا مع الواو فكانت هذه الصيغة صالحة للحال * وتبين بما ذكرنا ان اللام فى قوله الحال فعل او اسم فاعل للعهد اى الحال المستترة فى هذا الظرف وهو قوله ولك فعل اى يستقر او اسم فاعل اى مستقر * قلت هذا كلام حسن لو لم يكن مخالفا لروايات كتب النحو اجمع فان المذكور فيها ان الجملة

الواقعة حالا اذا كانت ظرفية وبعد الظرف اسم مظهر جاز فيها اثبات الواو وتركها اما تركها فلما ذكر هذا القائل واما اثباتهـا فلانهـا اخذت شبها بالجملة الاسمية من حيث ان الظرف خبر ومابعده من المظهر مخبر عنه فجـاز فيه الامران قوله (وصدر الـكلام) يعني قوله ادالى الفا غير مفيد شيئا الاشرطا للجزية لانه لايصلح للايجاب ابتداء اذالمولى لايستوجب على عبده دينـا ولايصلح للضريبة ايضـا لانها لايكون من غير عقد واصطلاح * ولانها لاتزيد في شهر على عشرين درهما اوثلثين اونحوها * والضريبة وظيفة يأخذها المالك * فحمل عليه اى حمل صدر الكلام على كونه شرطا للتحرير بان جعلت الواو للحال ليصير تعليقا للعتق باداء المال بخلاف مانحن فيه لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت طالق وعليك الف درهم كان ايقاعا مفيدا منه بدون اخره فلاحاجة الى الحمل على الحال وان صدر منها فهو التماس صحيح منها فلهذا لايحمل على الحال بل يكون معنـاه ولك الف في ذمتك اويكون وعدا منها اياه بالمال والمواعيد لايتعلق بها اللزوم * ولان ادنى مافى الباب ان يكون حرف الواو محتملا لجميع ماذكرنا والمال بالشك لايجب كذا في المبسوط * فصلح اى قوله ادالى الفا * دلالة على الحال اى على ان الواو للحال قوله (لادلالة فيها على الحال) لان الاصل في التصرفات التنجيز والتعليق يثبت فيهـا بعارض الشرط وذلك لايثبت بالاحتمال والشك * ولان الظاهر من حال المؤمن انه لايطلق حليلته في حال المرض لانه حال شفقة ومرحمة ولما لم توجد دلالة على الحال حملت الواو على العطف الذى هو حقيقتها وقد صح الحمل عليه لاتفاق الجملتين * ولكنها يحتمل الحال لان المريض قد يصلح شرطا للطلاق والطلاق قد يتأخر الى المرض ويتحقق فيه فاذا نوى التعليق يصدق ديانة لانه محتمل كلامه * لايصلح حالا للاخذ لان العمل يوجد بعد الاخذ فلا يصلح حالا للاخذ الموجود قبله * والكلام يحتمل الحال ايضـا لان قوله آمن نعت فاعل اولانه جملة اسمية مع الواو * وايضـا انصب على المصدر من آض يئيض اذا رجع وينوب عن الحال تقول فعلت ذلك ايضا اى آيضا عائدا اليه ويقال قدا كثرت من ايض اى اكثرت التكلم بهذه الكلمة كذا ذكر الميدانى قوله (الفاء للوصل والتعقيب) يعنى موجبه وجود الثانى بعد الاول بغير مهلة حتى لوقلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم يتطاول المدة بينهمـا * ومعنى قوله تراخى عن المعطوف بزمان وان لطف هو ان من ضرورة التعقيب تراخى الثانى عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لايدرك اذلو لم يكن كذلك كان مقارنا والقران ليس بموجب له * قال الامام عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الاترى انه لايعرى عن الاتباع بوجه لانك اذا قلت ضربت زيدا فعمرا فقد اتبعت عمرا زيدا مع عطفك على ماقبله لفظـا وقد يكون للاتبـاع متجردا عن العطف كما فى جواب الشرط بالفاء نحو ان تأتنى فانا اكرمك فعرفت ان اعرف المعنيين هو الاتباع * وذكر فى شرح الوجز ان الفاء فى الترتيب على ثلاثة اوجه * احدها ان يكون

وصدر الكلام غير مفيد الاشرط اللتحرير فحمل عليه قوله انت طالق مفيـد بنفسه وقوله انت مريضة جملة تامة لادلالة فيها على الحال لكنه يحتمل ذلك فصحت نيته واما قوله ادالفا لايصلح ضريبة فصلح دلالة على الحال وقوله واعمل به فى باب المضـاربة لايصلح حالا للاخذ فى قوله خذ هذا المال مضاربة مطلقا وقوله انزل وانت آمن فيه دلالة الحال لان الامان انما يراد لاعلاء الـدين وليعاين الحربى معالم الدين ومحاسنه فكان الظـاهر فيه الحال ليصير معلقا بالنزول الينا والكلام يحتمل الحال * واما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف هـذا موجبه الذى وضع له

الثانی من موجب الاول فیکون بعده بلافصل کقوله ضربته فبکی لانه من موجب الضرب والثانی ان لایکون من موجب الاول فیکون بعد الاول ولکن یجوز ان یکون بینهما مهلة یسیرة کقولك جاء زید فعمرو اذ یجوز ان یکون بین مجیٔ زید وعمرو مهلة یسیرة * والثالث ان لایکون من موجب الاول ویکون بینهما مسافة کقولك دخلت البصرة فالکوفة فان الثانی بعده وبینهما قدر المسافة اذ لایمکن ان یقع الثانی عقیب الاول قوله (الاتری) توضیح لماذکر ان الفاء للوصل والتعقیب یعنی لما کان الفاء للترتیب مع الوصل استعملته العرب فی الاخربه لان من حق الجزاء ان یتعقب نزوله وجود الشرط بلافصل * لان الحکم مرتب علی العلة ای بلا فصل رتبة اوزمانا علی حسب مااختلفوا قوله (اخذت کل ثوب بعشرة فصاعدا) معنی هذا انك اشتریت عدل ثیاب ووقع سعر اول ثوب بعشرة ثم غلا السعر فزاد علی العشرة فتقول اخذت کل ثوب بعشرة فصاعدا * فقوله فصاعدا انتصب علی الحال بعامل مضمر والتقدیر کان الاخذ بعشرة فازداد الثمن عقیب الاخذ صاعدا من غیر تراخ اوذهب الثمن صاعدا * ولیس انتصاب صاعدا علی العطف لانه لم یتقدم الا ذکر الفاعل والمفعول والعشرة ولایستقیم عطفه علی الفاعل لفظا اومعنی وهو ظاهر * وکذا علی المفعول معنی اذلیس الغرض انك اخذت الثمن والصاعد لان الصاعد هو الثمن * وکذا علی العشرة لفظاً وهو ظاهر وکذا معنی لانك لم ترد انك اخذت الثمن بعشرة فصاعدا وانما اردت انك اخذت بعضه بعشرة وبعضه باکثر فوجب حمله علی ان یکون التقدیر فازداد الثمن صاعدا ای ذهب علی هذه الحالة فی البعض قوله (وجوه العطف منقسمة علی صلاته) اراد بالصلاة الحروف یعنی قد ذکرنا ان انواع العطف انقسمت علی حروف العطف وان کل حرف مختص بمعنی فی اصل الوضع فالواو لمطلق العطف وثم للترتیب مع التراخی فلابد من ان یکون الفاء لمعنی اختص به فی اصل الوضع وذلك هو التعقیب بصفة الوصل اذ لم یوضع له لفظ اخر والاشتراك خلاف الاصل لما مر غیر مرة قوله (ولذلك) ای ولان الفاء للتعقیب قال اصحابنا فیمن قال لغیره بعت هذا العبد منك بکذا وقال المشتری فهو حر انه یعتق ویجعل الرجل قابلا للبیع ثم معتقا لانه ذکر الحریة بحرف الفاء عقیب الایجاب والفاء للترتیب ولایترتب العتق علی الایجاب الا بعد ثبوت القبول فیثبت ذلك بطریق الاقتضاء وصار کانه قال قبلت فهو حر بخلاف قوله هو حر او وهو حر لعدم ماهو موجب التعقیب فبقی محتملا * لرد الایجاب بان جعله اخبارا عن الحریة الباقیة قبل الایجاب * ولقبول البیع بان جعل انشاء للحریة فی الحال فلایثبت القبول بالشك قوله (فاذاهو لایکفیه انه یضمن) وذلك لان الفاء للوصل والتعقیب فبذکره تبین انه شارط للکفایة فی الاذن لانه امره بقطع مرتب علی الکفایة فصار کانه قال ان کفانی قمیصا فاقطعه والمعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فاذا لم یکفه قمیصا کان القطع حاصلا بغیر اذن فکان موجبا للضمان * بخلاف مالو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لایکفیه لایضمن لان قوله اقطعه اذن مطلق فلایکون القطع بعده موجبا للضمان * لان الغرور بمجرد الخبر

الاتری ان العرب تستعمل الفاء فی الجزاء لانه مرتب لامحالة وتستعمل فی احکام العلل کما یقال جاء الشتاء فتأهب لان الحکم مرتب علی العلة ویقال اخذت کل ثوب بعشرة فصاعداً ای کان کذلك فازداد الثمن صاعدا مرتفعا ولما قلنا ان وجوه العطف منقسمة علی صلاته فلابد من ان یکون الفاء مختصا بمعنی هو موضوع له حقیقة وذلك هو التعقیب

اذالم يكن فى ضمن عقد ضمان لايوجب الضمان على الغاركما لو قال هذه الطريق آمن فسلك فيه فأخذ اللصوص متاعه لايضمن كذا فى المبسوط قوله (فتبين بالاول) قال بعض مشايخنا هذا قول ابى حنيفة فاما عندهما فينبغى ان تطلق ثنتين وذلك لان العمل بموجب الفاء ههنا غير ممكن لان الاجزية لايترتب بعضها على بعض بعد وجود الشرط فيجعل الفاء بمعنى الواو مجازا وحكمه على الخلاف كما عرفت * والصحيح انها تطلق واحدة عندهم جميعاً لان الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب بين الاولى والثانية فى الوقوع كما لو قال بكلمة بعد فلا يمكن القول بايقاع الثانية لانها تبين بالاولى ومع امكان اعتبار الحقيقة لامعنى للمصير الى المجاز كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (ولذلك) اى ولمعنى التعقيب اختص الفاء بكذا * انما اعاد هذا الكلام ليبنى عليه ذكر الحديث الذى اورده * وبظاهره تمسك اصحاب الظواهر منهم داود الاصبهانى فقالوا ان الرجل اذا ملك اباه اوابنه يلزمه ان يعتقه ولكن لايعتق عليه قبل اعتاقه لان قوله فيعتقه تنصيص على انه يستحق عليه اعتاقه ولو عتق بنفس الشراء لم يكن لقوله فيعتقه معنى * ولان القرابة لاتمنع ثبوت الملك ابتداء فلا تمنع البقاء بالطريق الاولى الاترى انها لما منعت بقاء ملك النكاح منعت ثبوته ابتداء * وقال عامة العلماء يعتق عليه من غير اعتاق لما عرف * والمراد من قوله فيشتريه فيعتقه الاعتاق بذلك الشراء لابسبب اخر كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه وعلمه فهداه وضرب فاوجع وكتب فقرمط * وانما اثبتنا به الملك ابتداء لان انتفاء العبودية وثبوت العتق لايتحقق الابه فاذا لم يملكه لايعتق بخلاف ملك النكاح لانه لافائدة فى اثبات ملك النكاح له على ابنته ثم ازالته لانها تعود الى ما كانت عليه قوله (واطعمته فاشبعته) اى بهذا الاطعام اذلو كان الاشباع بغير هذا الاطعام لم يكن الاشباع متصلا بهذا الاطعام وليس ذلك بموجب الفاء وكذلك فى قوله عليه السلام *فيشتريه فيعتقه * مقتضاه ان يكون الاعتاق متصلا بالشراء من غير تخلل زمان بينهما وذلك فيما قلنا فلو شرط اعتاق ابتدائى لايكون ذلك عملا بالفاء لانه وان اعتقه متصلا بالشراء فذلك لايكون اعتاقا حتى يتم كلامه فيتخلل بينهما زمان وذلك ليس بمقتضى الفاء * كذا قيل وفيه تكلف قوله (فدل ذلك) اى قوله فيشتريه فيعتقه على ان كونه معتقا حكم للشراء كالاشباع فى قوله اطعمه فاشبعه * وقوله بواسطة الملك احتراز عما يقال لايصح ان يكون الاعتاق حكما للشراء لان الشراء موضوع لاثبات الملك والاعتاق ازالة له فكان منافياله والمنافى لحكم الشئ لايصلح ان يكون حكما لذلك الشئ فقال انه بنفسه لايصلح حكماله ولكنه لايصلح بواسطة الملك وذلك لانه بالشراء يصير متملكا والملك فى القريب اكمال علة العتق فيصير العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك واذا صار مضافا اليه يصير به معتقا لان السبب الموجب للحكم بواسطة كالموجب بغير واسطة فى كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لايحتاج الى اعتاق اخر كما قاله اصحاب الظواهر واذا اشتراه ناويا عن الكفارة يخرج به عن العهدة ايضا خلافا لما قاله زفر والشافعى رحمهما الله * وانما حصر النبى صلى الله عليه وسلم مجازاة

ولو قال هو حر او وهو حر لم يجز البيع وقال مشايخنا فيمن قال لخياط انظر الى هذا الثوب ايكفينى قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لايكفيه انه يضمن كما لو قال فان كفانى قميصا فاقطعه فاذا هو لايكفيه انه يضمن ولذلك قالوا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فدخلت الدار وهى غير مدلول بها انه يقع على الترتيب فتبين بالاولى ولذلك اختص الفاء بعطف الحكم على العلل كما يقال اطعمته فاشبعته اى بهذا الاطعام وقال النبى عليه السلام لن يجزى ولد والده بجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فدل ذلك على ان كونه معتقا حكم للشرى بواسطة الملك ولهذا قلنا فيمن قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فعبدى حر ان الشرط

الغوث وقد نجوت ونظيره ما قال علماؤنا في المأذون فيمن قال لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق للحال وتقديره اد الي الفا فانك قد عتقت لان العتق دائم فاشبه المتراخي وقالوا في السير الكبير انزل فانت آمن انه آمن نزل اولم ينزل لما قلنا فلم يجعل بمعنى التعليق كانه اضمر الشرط لان الكلام صح بدون الاضمار وانما الاضمار ضروري في الاصل ولهذا قلنا فيمن قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان المعطوف غير الاول ويصرف الترتيب الى الوجوب دون الواجب او يجعل مستعارا بمعنى الواو وقال الشافعي لزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الاول فهو درهم كما قال الشاعر

الولد الوالد على هذه الصورة لان الوجود اعظم النعم واعلاها وقد حصل للولد بواسطة الاب فلا يمكن للولد مجازاته لان جميع ما يتصور من الولد من الاحسان الى الاب لا يماثل بنعمة الوجود لان جميع ذلك راجع الى الاحوال وما صدر من الاب راجع الى الذات لا اذا وجده مملوكا واعتقه بالشراء فح يجوز ان يكون هذا منه نوع مجازاة لان الرق اثر الكفر الذي هو موت حكما قال الله تعالى * اومن كان ميتا فاحييناه * اي كافرا فهديناه فاذا ازال عنه هذا الوصف بالشراء صار كانه احياه بعد ما فني فيجوز ان يصير مقابلا باحسانه ومجازاة لانعامه * وهذا على وجه التحريض والترغيب لا على طريق التحقيق فان احدا لا يقدر على مجازاة الابوين ومكافاتهما بحال اذا انصف عن نفسه وتأمل في احسانهما اليه واشفاقهما عليه اللهم اغفر لنا ما ضيعنا من حقوقهم واغفر لهم ما ضيعوا من حقك يا اكرم الاكرمين *من غير تراخ اي من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر * او يؤخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل قوله (وقد تدخل الفاء على العلل) الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام لانها مترتبة على العلل ولا تدخل على العلل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس ذي سلطان او ضيق او مشقة اذا ظهر اثار الفرج والخلاص له ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث الذي هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار * ويسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل * والابشار لازم ومتعد يقال بشرته بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى اللازم * والمراد من الغوث المغيث قوله (انه يعتق للحال) لما ذكرنا ان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه اد الي الفا لانك حر فلذلك يتنجز به العتق * وقوله ولم يجعل بمعنى التعليق كانه اضمر الشرط جواب سؤال وهو ان يقال هلا جعلت قوله اد الي الفا علة وقولك فانت حر ثابتا به كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر كما في صورة الواو * فقال لانا ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة * ولا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما بينا *لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار * ثم رجع الشيخ الى اصل الكلام فقال ولهذا قلنا اي ولان الفاء للعطف بالصفة التي ذكرت قلنا اذا قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء للعطف ومن شرطه المغايرة فوجب ان يكون الثاني غير الاول عملا بحقيقة العطف لكن الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن رعايته ههنا لان الترتيب الذي نحن بصدده هو التقدم والتأخر بين الشيئين زمانا وانما يتحقق هذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا ثبت اولا او جلس او قام او نحوه والدراهم في الذمة

والشعر لا يسطيعه من يظلمه * يريد ان يعربه فيعجمه * وقوله ليبين لهم فيضل الله من يشاء

في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيصرف الترتيب الى الوجوب اى وجب درهم وبعده آخر كما اذا قال درهم ثم درهم يلزمه درهمان بالاجماع ويصرف التراخي والترتيب الى الوجوب او يجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما في نفس العطف كانه قال درهم ودرهم *وقال الشافعي رحمه الله لزمه درهم لان موجب حرف الفاء لا يتحقق في الدراهم كما ذكرنا ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد له من مباشرة سبب اخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة فيحمل على انه جملة مبتدأة محذوفة المبتدأ ذكرت لتحقيق مضمون الجملة الاولى وتأكيدها كانه قال فهو درهم كقوله تعالى *وما ارسلنا من رسول* اى من قبلك *الا بلسان قومه* اى بلغتهم ليبين لهم* اى الدين الحق والصراط المستقيم *فيضل الله من يشاء* اى يصير ذلك البيان سبب ضلال من شاء الله اضلاله والمذكور في التفاسير فيضل الله من يشاء بعد التبيين باشارة الباطل ويهدي من يشاء لاتباع الحق *وكقول الشاعر * وهو رؤبة * في رواية صاحب الصحاح* يريد ان يعربه فيعجمه* اى اعرابه اعجامه ومعنى البيت انه لا يقدر على انشاء الشعر والتكلم به من وضعه في غير موضعه بان مدح من لا يستحق المدح او ذم من لا يستحق الذم لان حسن الكلام وفصاحته بحسن موقعه فاذا فقد ذلك فسد فهذا معنى قوله يريد ان يعربه اى يفصحه ولا يلحن في اعرابه فيعجمه اى يأتي به عجميا يعني يلحن فيه *قال الفراء رفعه على المخالفة يريد ان يعربه ولا يريد ان يعجمه * وقال الاخفش لوقوعه موقع المرفوع لانه اراد ان يقول يريد ان يعربه فيقع موقع الاعجام فلما وضع قوله فيعجم موضع قوله فيقع رفعه كذا في الصحاح * وذكر صاحب الكشاف في رسالته الزاخرة راويا عن الحطيئة انه كان يقول قول جيد الشعر اشد من قضم الحجارة* وقال* الشعر صعب وطويل سلمه* اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه * زلت به الى الحضيض قدمه * يريد ان يعربه فيعجمه * قوله (الا ان هذا) اى جعله جملة مبتداة كما قال الشافعي لا يصح الا باضمار فيه ترك الحقيقة وهي العطف والغاء الفاء من كل وجه لانه يساري قوله على درهم درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالغاء ما امكن وفيما ذهبنا اليه ان كان ترك الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها من وجه لانه ان فات العمل بصفة الوصل من الوجه الذي قاله فقد حصل العمل بمعنى العطف الذي هو اصل في هذا الحرف وبصفة التعقيب في الوجوب فكان احق مما قاله الشافعي قوله (على سبيل التراخي) وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان تقول ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشهر ولا يصح ذلك بالفاء واختلف اصحابنا في اثر التراخي اى في ظهور اثره فقال ابو حنيفة رحمه الله يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا بكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الا ترى ان هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي في نفس اللفظ ايضا تقديرا كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كما لو فصل

الا ان هذا لا يصح الا باضمار فيه ترك الحقيقة والحقيقة احق ما امكن* واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو موضوعة ليختص بمعنى ينفرد به واختلف اصحابنا في اثر التراخي فقال ابو حنيفة رضي الله عنه هو بمعنى الانقطاع كانه مستأنف حكما قولا بكمال التراخي

لامرأته قبل الدخول انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة رحمه الله الاول يقع ويلغو ما بعده كانه سكت على الاول ولو قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق وقال ابو يوسف ومحمد يتعلقن جميعا وينزلن على الترتيب سواء قدم الشرط او اخر ولو كانت مدخولا بها نزل الاول والثاني وتعلق الثالث اذا اخر الشرط واذا قدمه تعلق الاول ونزل الباقي عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يتعلق الكل ذكره في النوادر وقد يستعار ثم بمعنى واو العطف مجازا للمجاورة التي بينهما قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا ثم الله شهيد على ما يفعلون

بالسكوت * وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله التراخي راجع الى الوجود اي يوجد ما دل اللفظ عليه متراخيا كما في كلمة بعد لا في التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف* بيانه فيمن قال الى اخره هذه المسئلة على وجوه اربعة اما ان علق الطلاق بكلمة ثم في المدخول بها او في غير المدخول بها واما ان قدم الشرط او اخره فاذا اخر الشرط في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة رحمه الله يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار كانه سكت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره ان وجد المغير في اخره لفوات شرط التوقف وهو الاتصال فيقع الاول في الحال وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد حقيقة السكوت* واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق لا يترك في المحل ولغا الثالث لانها بانت لا الى عدة * ولا يقال ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع في عدم التعلق بالشرط لا يثبت له شركة فيما تم به الاول ولا يصير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما ثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق بلا مبتدأ ولو استأنف به حقيقة لا يقع شيء فكذا اذا صار مستأنفا حكما لانا نقول صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فاما التعلق بالشرط فبنى على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يثبت التعليق بالشرط * يوضحه انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث بالشرط لعدم ما وجب التعليق وهو حرف الفاء ولكن يثبت الشركة فيما تم به الجملة الاولى للاتصال صورة ويمكن ذلك بدون العاطف بان يجعل خبرا بعد خبر * واذا اخر الشرط في المدخول بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر * وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لفوات المحل بالبينونة قوله (كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق) يعني لغير المدخول بها تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني ولغا الثالث ولو اخر الشرط طلقت واحدة في الحال ولغا ما سواها * ولو قدم الشرط او اخره وكانت المرأة مدخولا بها طلقت ثنتين للحال وتعلق بالشرط ما يليه وهذه الوجوه الاربعة مذكورة في المبسوط من غير ذكر خلاف فتصلح مقيسا عليها لابي حنيفة رحمه الله في المسائل المذكورة قوله (وقد يستعار ثم بمعنى الواو) واذا تعذر العمل بحقيقة ثم يجوز ان يجعل مستعارا له للواو احترازا عن الالغاء للمجاورة اي للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى* ثم كان من

الذين امنوا * اى وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذ الايمان هو الاصل المقدم الذى يبتنى عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة قبل الطهارة فعرفنا انه بمعنى الواو * وذكر صاحب الكشاف فى مثل هذا الموضع ان كلمة التراخى لبيان تباين المنزلتين كانها لبيان تباين الوقتين فى جاءنى زيد ثم عمرو * وقال فى هذه الآية جاء بثم لتراخى الايمان وتباعده فى الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا فى الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره * وذكر فى التيسير انها لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود اى ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا * وقال الله تعالى * ثم الله شهيد على مايفعلون * قد تعذر العمل بحقيقة ثم لانه تعالى شهيد على مايفعلون قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعد ذلك فكان بمعنى الواو كما فى قول الشاعر * شعر * ان من ساد ثم ساد ابوه * ثم قد ساد قبل ذلك جده * قال صاحب الكشاف المراد من الشهادة مقتضاها ونتيجتها وهو العقاب كانه تعالى قال ثم الله يعاقب على مايفعلون * وقال ويجوز ان يراد ان الله مؤد شهادته على افعالهم يوم القيامة حين ينطق جلودهم والسنتهم وايديهم وارجلهم شاهدة عليهم قوله (ولهذا قلنا) اى ولوجوب العمل بالحقيقة عند الامكان ووجوب المصير الى المجاز عند التعذر قلنا كذا * ولجواز استعارة ثم للواو قلنا كذا * اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعى رحمه الله يجوز لقوله عليه السلام * من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت الذى هو خير * شرع الكفارة قبل الحنث * وماروى فى رواية اخرى فليأت الذى هو خير ثم ليكفر يمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز * ولنا ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر يمينه رتب والترتيب للوجوب فى الشرع فحملنا ثم على حقيقته فى هذه الرواية لامكان العمل بها وذلك لان الامر بالتكفير وهو قوله ثم ليكفر يبقى على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاتفاق وهذه الرواية هى المشهور ولا تعارضها الرواية الاخرى وهو قوله فليكفر يمينه ثم ليأت بالذى هو خير لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار * ولو صحت كان ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته اذ لو حمل على حقيقته لا يكون الامر بالتكفير للوجوب حينئذ لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام فى الجواز * فان قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلنا عكسه فبم ترجح ماذكرتم * قلنا يكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلى من اليمين البر والكفارة خلف عنه فحمل ماهو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه * واليه اشار الشيخ بقوله تحقيقا لما هو المقصود * وبان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاتفاق والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال فكان ماقلناه احق * وفيما ذهبوا اليه

ولهذا قلنا فى قول النبى صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر يمينه انه يحمل على حقيقته لان العمل به ممكن لانا نعمل بحقيقة موجب الامر فيجعل الكفارة واجبة بعد الحنث وروى فليكفر يمينه ثم ليات بالذى هو خير فحملنا هذا على واو العطف لان العمل بحقيقته غير ممكن وهو موجب الامر لان التكفير قبل الحنث غير واجب فكان المجاز متعينا تحقيقا لما هو المقصود واذا صح بان يستعار ثم للواو

فالفاء به اولى لان جوازه بالفاء اقرب ولهذا قال مشايخنا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ولم يدخل بها ان هذا على الاختلاف مثل ما اختلفوا فى الواو الا ان الحقيقة اولى فلذلك اخترنا الاتفاق فى هذا واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فعلى هذا ايضا *

ترك حقيقة الكلام من وجه آخر وهو انه عليه السلام علق التكفير بامرين بالحلف وبرؤية الحنث خيرا وجواز التعجيل لايتعلق بالخيرية على اصلهم * وانما جعلناه عبارة عن الواو مجازا دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء يوجب ترتيبا ايضا فلا يحصل الغرض اذ يبقى الامر غير موجب كما كان * ولا يقال لما صار بمعنى الواو يجب ان يجوز كيف ماكان عملا بمطلق العطف لانا انما حملناه على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ماكان لايحصل هذا المقصود فجعلناه مقيدا بترتيب الكفارة على الحنث وان صار بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته وليتوافق الروايتان* قوله عليه السلام* من حلف على يمين * اليمين خلاف اليسار فى الاصل وسمى القسم باليمين لانهم كانوا يتماسحون بايمانهم حالة التحالف وقد يسمى المحلوف عليه يمينا لتلبسه بها ومنه الحديث من حلف على يمين * وهى مؤنثة فى جميع المعانى كذا فى المغرب قوله (فالفاء به اولى) اى بالواو اولى من ثم لان جواز الفاء بالواو اقرب من جواز ثم بالواو لان الواو للجمع ومعنى الجمع فى التعقيب مع الوصل اقرب منه فى التعقيب مع الفصل فكان احق بجواز الاستعارة للواو من ثم الاترى ان من قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان كما لوقال درهم ودرهم * ولهذا اى ولقرب جوازه بالواو قال بعض مشايخنا منهم الطحاوى ان الفاء فى قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بمعنى الواو لتعذر حمله على الحقيقة على مابيناه فيقع عند وجود الشرط واحدة عند ابى حنيفة وعندهما ثلاث * الا ان الحقيقة اولى يعنى لانسلم تعذر العمل بالحقيقة واذا لم تكن متعذرة كان العمل بالحقيقة اولى فكانت المسئلة على الاتفاق لاعلى الاختلاف فلايقع الاواحدة عندهم جميعا لان فى كلامه تنصيصا على ان الثانية تعقب الاولى فتبين الاولى لاالى عدة بخلاف الواو * واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فقال لها انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار فعلى هذا ايضا اى لايقع الا واحدة بالاتفاق كما اذا قدم الشرط لان موجب الفاء لما كان هو الترتيب كان النزول على الترتيب عند وجود الشرط فلا يتفاوت الامر بين تقديم الجزاء وتأخيره* وعند اولئك البعض ينبغى ان تقع الثلث بالاتفاق كما اذا قدم الجزاء بحرف الواو فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدر تطلق ثلاثا عند وجود الشرط بالاتفاق * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بحرف الفاء لم يذكر محمد رحمه الله جوابه فى الكتاب *وذكر الفقيه ابو الليث فى المختلفات انه يقع عند الكل ثلاث تطليقات متى وجد الشرط سواء كانت مدخولا بها اولم تكن* وذكر الكرخى والطحاوى ان المسئلة على الاختلاف *وان اخر الشرط فبالاجماع يقع ثلاث تطليقات لانه لوذكر بكلمة الواو يقع ثلاث تطليقات وان كان لايوجب الوصل فاذا ذكر بكلمة الفاء وانه يوجب الوصل اولى * وفى شرح الطحاوى فان قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق او قال بحرف الفاء والمرأة غير مدخول بها فدخلت

الدار بانت بتطليقة واحدة عند ابى حنيفة وقالا تقع ثلاث ولو كانت مدخولة تقع الثلاث بالاجماع عنده متتابعة وعندهما جملة * ولو اخر الشرط فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار وذكره بالفاء فانها تطلق ثلاثا سواء كانت مدخولا بها او لم تكن فالطحاوى جعل كلمة الفاء مثل كلمة الواو وقدم الشرط او اخر * وذكر الفقيه ابو الليث انها مثل كلمة بعد فقال اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ان كانت مدخولا بها تقع الثلاث متتابعة وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة بالاجماع قوله (واما بل) اعلم ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثانى على سبيل التدارك للغلط فاذا قلت جاءنى زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بمجئ زيد ثم تبين لك انك غلطت فى ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو * واذا قلت ماجاءنى زيد بل عمرو يحتمل وجهين * احدهما ان يكون التقدير ماجاءنى زيد بل ماجاءنى عمرو فكانك قصدت ان تثبت نفى المجئ لزيد ثم استدركت فائته لعمرو * والثانى ان يكون المعنى ماجاءنى زيد بل جاءنى عمرو فيكون نفى المجئ ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك فى الفعل وحده دون الفعل وحرف النفى معا كذا قاله الامام عبد القاهر * وقد يدخل عليه كلمة لا تأكيدا للنفى الذى تضمنته هذه الكلمة * وانما يصح الاضراب عن الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل فى اثبات الثانى مضموم الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى ان من قال لامرأته بعد الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع عما اوقع وبمثله لو قال الرجل طلق امرأتى فلانة لا بل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل منه صحيح كذا فى شرح الجامع لشمس الائمة قوله (ولهذا) اى ولكونه اعراضا عما قبله واثباتا لما بعده قال زفر رحمه الله اذا قال لفلان على الف درهم بل الفان يلزمه ثلاثة الاف وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول واقامة الثانى مقامه ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقراره بالالفين على وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه المال لان كما لو قال على الف درهم بل الف دينار او قال لامرأته انت طالق واحدة لا بل ثنتين * وقلنا يلزمه الفان لا غير وهو الاستحسان لان هذه الكلمة وضعت لتدارك الغلط الا ان المراد منه فى مثل هذا الكلام فى العادة تداركه بنفى انفراد ما اقر به اولا لا بنفى اصله الا ترى ان اصله داخل فى الكلام الثانى فلو صح التدارك بنفى اصله لاجتمع النفى والاثبات فى شئ واحد وذلك باطل فعلم ان تدارك الغلط فى هذا الكلام باثبات الزيادة التى نفاها فى الكلام الاول تقديرا فكانه قال على الف ليس معه غيره ثم استدرك النفى بقوله بل الفان اى غلطت فى نفى الغير عنه بل مع ذلك الالف الف آخر كما يقال حججت حجة لا بل حجتين كان استدراكا لنفى الانفراد عنها واخبارا لحجتين لا غير وكما يقال جاءنى رجل بل رجلان كان استدراكا لانفراده لا لاصل مجيئه * وهذا بخلاف ما اذا

واما بل فموضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك يقال جاءنى زيد بل عمرو ولهذا قال زفر رحمه الله فيمن قال لفلان على الف درهم بل الفان انه يلزمه ثلثة الاف لانه اثبت الثانى وابطل الاول لكنه غير مالك ابطال الاول فلزماه كما لو قال لامرأته انت طالق واحدة لا بل ثنتين انها تطلق ثلثا وقلنا نحن انما وضعت هذه الكلمة للتدارك وذلك فى العادات بان ينفى انفراده ويراد بالجملة الثانية كمالها بالاولى وهذا فى الاخبار يمكن كرجل يقول سنى ستون بل سبعون زيادة عشر على الاول فاما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط وقع ثلث تطليقات حتى اذا قال كنت طلقت امس امرأتى واحدة بل ثنتين او لا بل ثنتين وقعت ثنتان لما قلنا

ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته انت طالق واحدة لابل ثنتين او بل ثنتين ولم يدخل بها انها تطلق واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول ولم يملك لانها بانت ولهذا قالوا جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتين او بل ثنتين انها اذا دخلت طلقت ثلاثا لان هذا لما كان لابطال الاول ولاقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول ولكن في وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لابل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف باليمينين وهذا بخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة رحمه الله لو قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين ولم يدخل بها انها تبين بالواحدة لان الواو للعطف على تقدير الاول فيصير معطوفا على سبيل المشاركة فيصير متصلا بذلك الشرط بواسطة ولا يصير منفرد بشرطه لان حقيقة الشركة في اتحاد الشرط فيصير الثاني متصلا به بواسطة الاول فقد جاء الترتيب ويتصل بهذا ان العطف متى تعارض له شبهان اعتبراوهما لغة

اختلف جنس المال لان عند اختلاف الجنس لا يمكن ان يجعل كانه اعاد القدر الاول وزاد عليه لان ما اقر به اولا غير موجود في الكلام الثاني بخلاف ما اذا اتفق الجنس الا ترى انه لا يقال حججت حجة لابل عمرتين * وبخلاف الطلاق ايضا لانه انشاء اي اخراج من العدم الى الوجود وبعد ما ثبت وجود شيء لا يمكن تداركه بان يجعل غير موجود في تلك الحالة فلا يصح استداركه حتى لو اخرج الكلام مخرج الاخبار كان اقرارا بالثنتين استحسانا خلافا له ايضا لما قلنا ان الغلط في الاخبار قد يتمكن وعلى هذا لو قال على الفان بل الف او على الف دينار لابل زيوف يلزمه ازيد المالين وافضلهما وهما الالفان والجياد في الاستحسان لانه قصد استدراك الغلط بالرجوع عن بعض ما اقر به اولا او وصفه فلم يعمل وفي القياس يلزمه المالان كذا في المبسوط قوله (ولهذا) اي ولكونه للاعراض عما قبله واقامة الثاني مقامه قلنا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين انها تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثاني مقامه وايقاعه لانها لم تبق محلا بوقوع الاول فلغا آخر كلامه قوله (ولهذا) اي ولما ذكرنا قالوا جميعا الى آخره * قال ابو اليسر انما يقع ثلث تطليقات عند الشرط لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد تعلق الطلاق بالشرط فاذا قال لا بل تطليقتين فقد قصد الرجوع واقامة التطليقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم وتعليق الثنتين بالشرط يصح لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبئ عنه فيجعل كأن الشرط ثبت هنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فيصير كأنه قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فدخلت مرة واحدة تقع الثلاث * وهذا بخلاف قوله لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق حيث يقع واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله لان الواو ما وضعت للاستدراك ولكنها للعطف فالاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثاني تعلق بذلك الشرط بواسطة فاذا وجد الشرط نزل على الوجه الذي تعلق وهذا لان المعطوف عليه انما يجعل مكررا اما للضرورة او لان اللفظ دال عليه لغة اما الضرورة فمثاله قوله جاءني زيد وعمرو ثبت مجيء كل واحد منفردا ضرورة انه لا يتصور مجيئهما بمجيء واحد واما ما دل عليه اللفظ لغة فحرف بل فانه دل على وجود الشرط لغة على ما بينا * قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه وانما قلنا ذلك اي انه يجعل بمنزلة يمينين لانه لو لم يجعل الشرط مدرجا صار معطوفا وهو يقتضي المعطوف عليه لانه بدونه لا يتصور فيثبت الواسطة ح بين الجملتين ولم يكن هذا موجب هذه الكلمة بل موجبها ما ذكرنا فصار كانه اعاد الشرط وهذا تعليل محمد رحمه الله لانه قال فصار بمنزلة قوله لابل ثنتين ان دخلت قوله (ويتصل بهذا) اي بباب العطف ان العطف متى تعارض له شبهان اي جهتان اعتبراوهما لغة وان بعد ذلك الشبه لان القرب لا يقابل القوة فيعتبر القوة اولا ثم القرب ثانيا نحو الكناية تنصرف الى ما هو المقصود في الكلام اولا لانه اقوى

(كقولك)

كقولك رأيت ابن زيد وكلمه ينصرف الكناية الى الابن دون زيد ثم الى المكنى الاقرب ثانيا وكما في العصبات يعتبر قوة القرابة اولا ثم القرب ثانيا * مثاله رجل له امرأتان فقال لاحديهما انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه مشيرا الى المرأة الاخرى لا الى دار اخرى انه اى قوله لا بل هذه يجعل عطفا على الجزاء دون الشرط حتى لو دخلت الاولى الدار طلقتا جميعا ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة منهما * ولهذا الكلام وجوه ثلثة * احدها ان يجعل معطوفا على الجزاء وتقديره لا بل هذه ان دخلت الدار فانت طالق * والثانى ان يجعل معطوفا على الشرط وتقديره لا بل هذه ان دخلت الدار فانت طالق * والثالث ان يجعل معطوفا على المجموع وتقديره لا بل هذه طالق ان دخلت الدار فيكون طلاقها معلقا بدخولها والكلام لا يحمل على هذا الوجه بحال ويحمل على الوجه الثانى عند وجود النية فاذا عدمت حمل على الوجه الاول استدلالا بغرض المتكلم وصيغة الكلام * اما الاستدلال بالغرض فهو ان كلمة بل تستعمل للتدارك والظاهر ان يقصد الانسان تدارك اعظم الامرين والغلط فى الجزاء اهم واعظم من الغلط فى الشرط لانه هو المقصود فى مثل هذا الكلام فوجب العمل به للرجحان فيما يرجع الى قصد المتكلم * واما الاستدلال بصيغة الكلام فهو ان العطف على الضمير المرفوع المتصل بارزا كان او مستترا من غير ان يؤكد بضمير مرفوع منفصل قبيح وان كان جائزا تقول العرب فعلت انا وزيد وقلما تقول فعلت وزيد بل هو شئ لا يكاد يوجد الا فى ضرورة الشعر قال الله تعالى * اسكن انت وزوجك الجنة * فاذا استويت انت ومن معك * فلم يعطف على الضمير حتى اكده بالمنفصل * وانما وجب ذلك لان من شرط العطف المجانسة بين المعطوف والمعطوف عليه ليفيد العطف فائدته وهو التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فى المعنى ولهذا لا يعطف الاسم على الفعل ولا على العكس * ثم الضمير المرفوع المتصل بمنزلة الجزء من الكلمة * الا ترى ان اعراب الفعل يقع بعد هذا الضمير فى نحو يضربان ويضربون اذ النون فيهما بدل عن الرفع فى يضرب * والا ترى انهم اسكنوا لام الفعل مع هذا الضمير فقالوا ضربت وضربنا احترازا عن توالى الحركات وانما يحترز عنه فى كلمة واحدة لا فى كلمتين فعرفنا انه بمنزلة حرف من حروف الفعل فاذا كان كذلك كان العطف عليه عطفا على الفعل فى الظاهر فوجب تأكيده بالمنفصل ليكون عطفا للاسم على الاسم * ولان الفعل والفاعل بمنزلة شئ واحد لافتقار كل منهما الى الاخر اذ الفعل لا يتصور بدون الفاعل ومن قام به الفعل لا يتصف بالفاعلية بدون الفعل فكان له فى ذاته شبه بالعدم نظرا الى افتقاره الى الفعل الا انه اذا كان قائما بنفسه بان كان مظهرا منفصلا لا يعبأ بهذا الشبه اعتبارا للحقيقة فاذا كان غير قائم بنفسه بان كان ضميرا مستكنا او بارزا متصلا تأكد الشبه بالعدم والعطف على المعدوم حقيقة باطل فعلى ما تأكد شبهه بالعدم كان قبيحا فوجب التأكيد بالمنفصل ليحصل العطف على الموجود من كل وجه * وهذا بخلاف العطف على الضمير المنصوب المتصل حيث جاز من غير مؤكد

فان استويا اعتبرا اقربهما مثاله ما قال فى الجامع انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه لامرأة اخرى انه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط لانا لو عطفناه على الشرط كان قبيحا لانه ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالضمير المرفوع المنفصل وهو التاء فى قوله دخلت وذلك قبيح قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة فاكده وذلك ان الفاعل مع الفعل كشئ واحد واذا كان ضميره لا يقوم بنفسه تأكد الشبه بالعدم فقبح العطف بخلاف ضمير المفعول لانه منفصل فى الاصل لانه يتم الكلام بدونه على ماذكرنا نظيره انت طالق ان ضربتك لا بل هذه ينصرف الى الثانية فاذا عطفناه على الجزاء كان معطوفا على ضمير مرفوع منفصل وذلك احسن فلذلك قدمناه

كقولك ضربته وزيدا لانه متصل لفظا لاتقديرا لان المفعول فضلة في الكلام فكان منفصلا في التقدير ولذلك لايغيرله الكلمة فانك تقول ضربك وضربنا فيكون الباء على حالها فلذلك جاز العطف عليه فاما مانحن في بيانه فتصل لفظا وتقديرا لما بينا ان الفاعل كالجزء من الفعل فلذلك لم يحسن العطف عليه * اذا ثبت هذا فنقول اذا عطفنا قوله لابل هذه على الشرط صار عطفا على التاء في قوله ان دخلت وهو ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالمنفصل ولو عطفناه على الجزاء صار عطفا على قوله فانت وهو ضمير مرفوع منفصل فكان هذا اولى * فان قيل قد جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح كما في قوله تعالى * سيصلى نارا ذات لهب وامرأته * فقوله امرأته معطوف على الضمير في سيصلى على قرئة من قرأ حمالة بالنصب وجاز ذلك للفاصل وهو قوله نارا ذات لهب * وكذا ولا اباؤنا في قوله عز اسمه * سيقول الذين اشركوا لوشاء الله مااشركنا ولا اباؤنا * معطوف على الضمير في اشركنا للفاصل وهو كلمة لا * وكذا واباؤنا في قوله تعالى اخبارا * أئذا كنا ترابا واباؤنا * معطوف على الضمير في كنا باعتبار الفاصل وهو ترابا الى غيرها من النظائر وههنا قد وجد الفاصل وهو لفظة الدار وكلمة لا فيقتضى جواز العطف على التاء في دخلت من غير قبح كما جاز على انت واستواء الشبهين في صحة العطف واذا استويا ترجح العطف على الشرط بالقرب كما في قوله انت طالق ان ضربتك لا بل هذه كان معطوفا على الضمير المنصوب في ضربتك لا على قوله انت طالق حتى كان طلاق الاولى معلقا بضرب كل واحدة منهما ولا يطلق الثانية بحال لاستواء الجهتين وترجح الاخيرة بالقرب * قلنا انما جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح اذا لم يوجد في الكلام معطوف عليه اخر اقوى منه فاما اذا وجد ذلك فالعطف عليه اولى من العطف على الضمير المتصل وفي مسئلتنا قد وجد الاقوى وهو قوله انت لعدم احتياجه في صحة العطف عليه الى مؤكد ولا فاصل فكان اولى مما يحتاج الى ذلك الا اذا تعذر العطف على الاقوى فحينئذ يصار الى مادونه في الدرجة كما في قوله انت طالق ان دخلت الدار لا بل فلان فيتعين العطف على الشرط وان كان ضميرا مرفوعا متصلا لتعذر العطف على الجزاء لاستحالة كونه محلا للطلاق * وقد جاء العطف على الضمير المستكن من غير فصل في قوله * شعر * قلت اذا اقبلت وزهر تهادى * كنعاج الملا تعسفن رملا * فمع الفصل اولى * ثم انه ان نوى الوجه الثاني وهو العطف على الشرط صح لانه نوى مايحتمله كلامه فان دخلت الثانية او الاولى الدار طلقت الاولى واحدة ولو دخلتا فكذلك ايضا وذلك في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى * وان دخلت الاولى طلقت الاخيرة ايضا في الحكم لانه لايصدق في صرف الطلاق عن الثانية بدخول الاولى لان ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في ابطاله وانما صدقناه فيما فيه تغليظ عليه دون التخفيف * وان نوى الوجه الثالث لم يصح لان قضية العطف بهذه الكلمة القيام مقام الاول في الذي تم به الكلام الاول فاذا تعذر ابطال الاول وجب الشركة في ذلك

بعينه فلو افردناه بالشرط والجزاء لبطلت الشركة وذلك مما ينافيه العطف الناقص كذا ذكره الشيخ فى شرح الجامع * وذكر شمس الائمة فى العطف الناقص انما يجعل ماتقدم كالمعاد ضرورة الحاجة الى تصحيح آخر كلامه فان قوله لابل هذه غير مفهوم المعنى وهذه الضرورة تندفع بصرفها الى الطلاق او الى الشرط فلا يصار الى غيره من غير ضرورة قوله (واما اذا استويا) اى استوى الشبهان فى صحة العطف وحسنه فمثاله مالو قال ان لفلان على الف درهم الاعشرة دراهم ودينارا كان الدينار معطوفا على العشرة لا على الالف حتى صارت قيمته مستثناة مثل العشرة فيلزمه تسعمائة وثمانون لو قدرنا قيمة الدينار عشرة اوسبعون لو قدرناها عشرين ولو جعلناه معطوفا على الالف لزمه تسعمائة وتسعون درهما ودينار * وذلك لانه تعارض فى عطف الدينار شبهان اذ يحسن عطفه على المستثنى منه وهو الالف كما لو قال على الف درهم الاعشرة دراهم ودينار ويحسن عطفه ايضا على المستثنى وهو عشرة لان استثناء الدينار من الدراهم الالف صحيح استحسانا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله كاستثناء العشرة منها * الاترى انه لو قال على الف درهم الاعشرة دراهم ودينارا كان معطوفا على العشرة لاغير واذا صح العطف عليهما ترجح العطف على العشرة بالقرب والجوار وبان فيه العمل بالاصل وهو براءة الذمة فيصير قيمته مستثناة مع العشرة من الالف * قال العبد الضعيف اصلحه الله تعالى ويجب على اصل محمد وزفر رحمهما الله ان يكون الدينار معطوفا على الالف لانا ان جعلناه معطوفا على العشرة يصير الدينار مستثنى من الدراهم وذلك غير جائز عندهما وهو القياس ولما بطل احدى الجهتين تعينت الاخرى للعطف * فان قيل اذا جعلناه معطوفا على المستثنى منه يصير الدراهم العشرة مستثناة من الالف ومن الدينار وذلك عندهما غير جائز ايضا ولما لم يصح العطف على الالف وعلى العشرة عندهما يجب ان يبطل كما لو قال لفلان على الف درهم الاعشرة وثوبا * قلنا لانسلم عدم صحة عطفه على الالف عندهما بناء على ماذكرتم فان محمدا رحمه الله ذكر فى الاصل اذا قال له على الف درهم ومائة دينار الادرهم صح الاستثناء وينصرف الى الدراهم لانا ان جعلناه استثناء من الدنانير نظرا الى القرب صح باعتبار المعنى دون الصورة وان جعلناه استثناء من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى فكان جعله من الدراهم اولى ثم قال اذا كان ذلك لانسان واحد جعلنا الاستثناء من نوعه فعرفنا ان فى مثل هذا ينصرف الاستثناء الى الجنس فصح العطف على الالف قوله (واما لكن) اعلم ان لكن يستدرك به مايقدر فى الجملة التى قبلها من التوهم نحو قولك مارأيت زيدا لكن عمرا فلتوهم ان يتوهم ان عمرا غير مرئى ايضا فاماطت كلمة لكن هذا التوهم * والفرق بينه وبين بل من وجهين * احدهما ان لكن اخص من بل فى الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا وبعد النفى كقولك ماجاءنى زيد بل عمرو ولا تستدرك بلكن الا بعد النفى لاتقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ماضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله وضع للاستدراك

واما اذا استويا فمثاله ماذكرنا فى الاقرار ان لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا ان الدينار صار داخلا فى الاستثناء وصار مشروطا مع العشرة لامع الالف لما ذكرنا ان عطفه على كل واحدة منهما صحيح فصار ما جاوره اولى * واما لكن فقد وضع للاستدراك بعد النفى تقول ماجاءنى زيد لكن عمرو فصار الثابت به اثبات ما بعده فاما نفى الاول فيثبت بدليله بخلاف كلمة بل

بعدالنفى * وهذا فى عطف المفرد على المفرد فان كان فى الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك بلكن فى الايجاب ايضا كقولك جاءنى زيد لكن عمرو لم يأت فقولك عمرو لم يأت جملة منفية وماقبل لكن جملة موجبة فقدحصل الاختلاف * وعمرو فى قولك لكن عمرو لم يأت مرفوع بالابتداء ولم يأت خبره وكذا قولك ضربت زيدا لكن لم اضرب عمرا فعمرا منصوب بلم اضرب وليس لحرف العطف فيه حظ كما يكون فى قولك ماضربت زيدا لكن عمرا كذا ذكره الامام عبدالقاهر * فتبين بهذا ان قوله للاستدراك بعدالنفى مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة * والثانى ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات مابعده فامانفى الاول فليس من احكامها بل يثبت ذلك بدليله وهو النفى الموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فان موجبها وضعا نفى الاول واثبات الثانى * يوضحه ان فى قولك ماجاءنى زيد لكن عمرو انتفى مجيئ زيد بصريح هذا الكلام لابكلمة لكن فانه لوسكت عن قوله لكن عمرو كان الانتفاء ثابتا ايضا وفى قولك جاءنى زيد بل عمرو انتفى مجيئ زيد بكلمة بل لابصريح الكلام فانه لوسكت عن قوله بل عمرو لايثبت الانتفاء بل يثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق بينهما قوله (غيران العطف) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع الاستدراك بعدالنفى وتقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعدالنفى الاان العطف بهذا الطريق انما يستقيم عند اتساق الكلام * والمراد من اتساق الكلام انتظامه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثانى ان يكون محل الاثبات غير محل النفى ليمكن الجمع بينهما ولايناقض آخر الكلام اوله كما فى قولك ماجاءنى زيد لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين لايثبت الاتساق فلايصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا * مثال فوات المعنى الاول رجل فى يده عبد فاقر به لانسان فقال المقرله ما كان لى قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو للمقرله الثانى وهو فلان وان فصل يرد على المقر الاول لان هذا الكلام وهو قوله ماكان لى قط تصريح بنفى ملكه عن العبد * فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى آخر فيكون هذا ردا للاقرار وهو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقرله متفرد برد الاقرار فيرتد برده ويرجع العبد الى المقر الاول * ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقرله الثانى فيكون تحويلا لاردا للاقرار ويصير قابلا له مقرا به لغيره * فاذا وصل اى قوله لكنه لفلان * به اى بقوله ماكان لى قط كان وصله به بيانا انه نفاه اى الملك عن نفسه الى الثانى لا انه نفاه مطلقا وصار كالمجاز بمنزلة قوله لفلان على الف درهم وديعة فيصير قوله على مجازا للحفظ اذا وصله بالكلام فكذلك ههنا * واذا فصل اى قوله لكنه لفلان عن النفى * كان هذا نفيا مطلقا اى نفيا عن نفسه اصلا لانفيا الى احد فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر حملا للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقرله الثانى على المقر الاول وبشهادة الفرد لايثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول * ومثال آخر رجل ادعى

غير ان العطف انما يستقيم عند اتساق الكلام فاذا اتسق الكلام تعلق النفى بالاثبات الذى وصل به والافهو مستأنف مثاله ماقال علماؤنا فى الجامع فى رجل فى يده عبد فاقر انه لفلان فقال فلان ماكان لى قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو للمقرله الثانى وان فصل يرد على المقر لانه نفى عن نفسه فاحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا فيرجع الى الاول ويحتمل ان يكون نفيا الى غير الاول فاذا وصل كان بيانا انه نفاه الى الثانى واذا فصل كان مطلقا فصار تكذيبا للمقر وقالوا فى المقضى له بدار بالبينة اذا قال ماكانت لى قط

دارا في يد رجل انها داره والذى هى في يده يجحد ذلك فاقام المدعى بينة انها داره فقضى القاضى بها له ثم اقر المقضى له انها دار فلان ولم يكن لى قط اوقال ما كانت لى قط لكنها لفلان بكلام متصل فان صدقه المقر له فى الجميع ترد الدار على المقضى عليه ولا شئ للمقر له لانهما تصادقا ان الدعوى والبينة والحكم كل ذلك كان باطلا فوجب رد الدار على المقضى عليه * بخلاف المسئلة الاولى لان المقر الاول والثانى والمقر له الاخر اتفقوا على ان العبد ليس للاول لان الثانى صدق المقر الاول فى النفى وان كذبه فى الجهة والثالث صدق المقر الثانى على هذا الوجه فقد حصل الاتفاق على ان لاحق للاول فى العبد فلم يستقم رده عليه مع اتفاقهم على خلافه فيرد الى الثالث لانه لامنازع له فيه فاما المقضى عليه فى هذه المسئلة فيدعيها ولم يزعم قط انها ليست له ولكن استحقت عليه بالقضاء فاذا بطل القضاء بقول المقضى له انها ما كانت لى قط لكن المقضى عليه من اخذها بزعمه فلهذا ترد عليه * وان كان المقر له صدقه فى الاقرار وكذبه فى النفى عن نفسه بان قال كانت الدار ملكا للمقر الا انه وهبها لى بعد القضاء وسلمها الى اوباعها منى فهى للمقر له ويضمن قيمتها للمقضى عليه * وهذا لايشكل اذا بدأ بالاقرار ثم بالنفى لان اقراره صح ظاهرا وثبت الاستحقاق للمقر له بتصديقه اياه فى قوله هى لفلان فاذا قال بعده ما كانت لى قط فقط اراد ابطال اقراره والرجوع عنه وكذبه المقر فى ذلك فلم يبطل فى حقه * واما اذا بدأ بالنفى بان قال ما كانت لى قط لكنها لفلان بكلام موصول فكذلك عندنا وعن زفر رحمه الله ان الدار ترد على المقضى عليه لان قوله ما كانت لى قط كاف فى نقض القضاء لو اقتصر عليه * وقوله ولكنها لفلان كلام مبتدأ مقطوع عما قبله لانه ليس ببيان مغير ليتوقف اول الكلام عليه ويصيرا كشئ واحد فيكون اقرارا بالملك للغير بعدما انتفى ملكه وعاد الى المقضى عليه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه المقر له كما لو فصل الاقرار عن النفى * ولكنا نقول ان آخر كلامه مناف لاوله لان آخره اثبات واوله نفى والاثبات متى ذكر معطوفا على النفى متصلا به لا يقع عنه ولا يحكم لاول الكلام بشئ قبل آخره الا ترى ان كلمة الشهادة تكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخره ولا فرق فان ذلك كلام يشتمل على النفى والاثبات كما ان هذا كلام يشتمل على النفى والاثبات فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر له عند اتصال اخره باوله كما فى كلمة الشهادة ويكون قوله ما كانت لى قط باتصال الاثبات به نفيا للملك عن نفسه باثباته للثانى وذلك محتمل بان يملكه بعد القضاء فيحمل عليه فى حق المقر له * ولهذا قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا غابا عن مجلس القاضى حتى يمكن للقاضى تصديق المقر له فاما اذا قال ذلك فى مجلس القضاء فقد علم القاضى بكذبه لانه علم انه لم يجر بينهما هبة وقبض ولا بيع والكذب لاحكم له فلا يصح اقراره فى هذه الصورة * ولان اتصال النفى عن نفسه بالاثبات لغيره انما يكون لتأكيد الاثبات عرفا وما ذكر تأكيدا للشئ كان حكمه حكم ذلك الشئ ولا يكون له حكم نفسه فصار من حيث المعنى كأنه قال هذا الدر لفلان وسكت * ولان النفى

لكنها لفلان وقال فلان انه باعنى بعد القضاء اووهبنى ان الدار للمقر له وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه لانه نفاها عن نفسه الى الثانى ايضا حيث وصل به البيان

لما كان لتأكيد الاقرار كان مؤخرا عن الاقرار معنى لان التأكيد ابدا يكون بعد المؤكد * ولان المقر قصد تصحيح اقراره ولايصح فى هذه الصورة الا بجعل الاقرار مقدما والكلام يحتمل التقديم والتأخير دون الالغاء فوجب القول به بشرط ان يكون موصولا قوله (الا انه) اى لكنه بالاسناد اى باسناد نفى الملك الى ماقبل القضاء فان قوله ما كانت لى قط يتناول الازمنة السابقة على القضاء * صار شاهدا على المقرله لان حق المقرله قد تعلق بالعين بقوله لكنها لفلان وهو بالاسناد يبطل هذا الحق لان قوله ما كانت لى قط يتضمن بطلان القضاء وفى بطلانه بطلان حق المقرله لانه ثبت بناء على صحة الاقرار الذى هو مبنى على صحة القضاء فصار شاهدا عليه من هذا الوجه فلم يصح شهادته عند تكذيب المقرله لانه رجوع عما اقربه لغير * ويتضح هذا بفصل تقديم الاقرار على النفى بان قال هى لفلان ولم يكن لى قط فان النفى فيه شهادة على المقرله وبطلان حقه الثابت بالاقرار السابق فكذلك فى فصل تأخير الاقرار لان الكلام باتصال النفى بالاثبات صار كشئ واحد فصار تقدم الاقرار وتأخره سواء ثم انه وان لم يصدق فى حق المقرله فهو مصدق فى حق نفسه وظاهر كلامه اقرار ببطلان القضاء وهو حقه فصار به مقرا بالدار للمقضى عليه فيضمن له قيمتها * قال الشيخ الامام المصنف رحمه الله فى شرح الجامع وهذا على قول من يرى ضمان العقار بالغصب فيضمن بالقصر ايضا فاما عند ابى حنيفة وابى يوسف فلا * وذكر فى شرح الجامع للفقيه ابى الليث رحمه الله ان هذا قولهم جميعا لان العقار يضمن بالقول مثل سوم البيع الفاسد والرجوع عن الشهادة فكذا ههنا * وذكر شمس الاسلام الاوزجندى انه بالاقرار لغيره صار متلفا للدار والدار يضمن بالاتلاف عند الكل كما يضمن بالشهادة الباطلة * واعلم ان هذين المثالين اعنى قول المقرله بالعبد ما كان لى قط لكنه لفلان وقول مدعى الدار ما كانت لى قط لكنها لفلان ليسا من نظائر هذا الباب فى الحقيقة لان لكن المشددة ليست من حروف العطف بل هى من الحروف الناصبة وانما العاطفة هى المخففة الا انهما اشتركتا فى الاستدراك واستوتا فى الحكم اورد الشيخ هذين المثالين فى هذا الفصل * ومثال فوات المعنى الثانى امة تزوجت الى اخره وهو ظاهر قوله (وفى قول الرجل لك على كذا) هذه المسئلة تخالف المسئلة التى قبلها فى ان الاستدراك فيها صرف الى الجملة حتى صح ولم يصرف الى اصل الاقرار وفى تلك المسئلة صرف الى اصل النكاح ولم يصرف الى الجهة وهى نفى المائة واثبات المائة والخمسين كما فى قوله لااجيز النكاح الا بزيادة خمسين * وذلك لانه فى تلك المسئلة قد صرح برد النكاح بقوله لااجيز النكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة وفى مسئلة الاقرار لم يصرح برد اصل الاقرار وهو الالف بل قال لا وانه يصلح ردا للجهة وردا للاصل فاذا وصل به قوله ولكنه غصب علم انه نفى السبب لا اصل المال وانه قد صدقه فى الاقرار باصل المال ولا تفاوت فى الحكم بين السببين والاسباب مطلوبة للاحكام فعند عدم التفاوت يتم تصديقه له فيما اقربه فيلزمه المال * وهذا بخلاف ما اذا شهد احد الشاهدين بان الالف عليه بسبب الغصب وشهد الاخر بان الالف

الا انه بالاسناد صار شاهدا على المقرله فلم تصح شهادته على ماينا فى شرح الجامع وقال فى نكاح الجامع فى امة تزوجت بغير اذن موليها بمائة درهم فقال المولى لااجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين او ان زدتنى خمسين ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان الكلام غير متسق لانه نفى فعل واثباته بعينه فلم يصلح للتدارك وفى قول الرجل لك على الف درهم قرض فقال المقرله لا ولكنه غصب

عليه بسبب القرض حيث لاتقبل وان اتفقا في الاصل لان المدعى يصير مكذبا احد الشاهدين في بعض ماشهدبه وذلك مبطل للشهادة فاماتكذيب المقرله للمقر في بعض مااقر فلايوجب بطلان الاقرار فافترقا * وقوله الكلام متسق اى كلام المقرله مع كلام المقر متوافقان لا متنافيان لانهما توافقا في اصل الواجب وان اختلفا في السبب قوله (واماأو) اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاءنى زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى * استغفر لهم او لاتستغفر لهم * وقوله عز اسمه * ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم * وكقولك كل السمك او اشرب اللبن فيتناول احد المذكورين هذا موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لاتخلو عن هذا المعنى فعرفنا انها وضعت له قال الله تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ماتطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة * والواجب احد الاشياء حتى لو كفر بالانواع كلها كان مؤديا باحد الانواع لابالجميع كما قاله البعض * وكذلك في قوله تعالى * ففدية من صيام او صدقة او نسك * الواجب واحد منهـا وكذا الجائى في قولك جاءنى زيد او عمرو احدهما لا كلاهما قوله (ولم يوضع للشك) نفى لماذكره القاضى الامام ابوزيد رحمه الله في التقويم ان كلمة او عند عامة الناس للتخيير في الاثبات وللنفى في النفى والصحيح عندنا ان كلمة او كلمة تشكيك فانك اذا قلت رأيت زيدا او عمرا لاتكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤية كل واحد منهما على سبيل الشك فانك قدرأيت احدهما ولكنك شككت في معرفة ذلك منهما حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئى وان لايكون الا انها اذا استعملت في الايجابات والاوامر والنواهى لم توجب شكا لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبارات فاما الانشا آت فلايتصور فيها شك ولا التباس لانها الاثبات حكم ابتداء * وماذكره القاضى الامام مذهب عامة النحاة * وخالفه الشيخ وشمس الائمة رحمهما الله في ذلك فقالا هذه الكلمة ليست للتشكيك لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا اى ليس بمقصود في المخاطبات بحيث يوضع كلمة توجب تشكيك السامع في معنى الكلام * وليس معناه ان الشك ليس بمعنى يوضع له لفظ لان لفظ الشك قدوضع لمعناه بل المعنى ماذكرنا * وذلك لان موضوع الكلام افهام السامع لاتشكيكه فلايكون الشك من مقاصده فلايكون هذه الكلمة موضوعة لذلك بل هى موضوعة لاحد المذكورين غير عين كما قلنا الا انها في الاخبارات يفضى الى الشك باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن مجىء احدهما في قوله جاءنى زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجىء وجد من احدهما عينا لانكرة اذلاتصور لصدور الفعل من غير العين وباضافة الفعل الى احدهما غير عين لاينتقل الفعل من العين الى النكرة بل يبقى مضافا الى العين كما وجد وانما جهله السامع فوقع الشك في الذى وجدمنه فعل المجىء * فتبين ان التشكيك انما يثبت حكما واتفاقا يكون الكلام خبرا لامقصودا بحرف او كالهبة وضعت لافادة ملك الرقبة للموهوب له ثم اذا اضيف الى الدين يكون اسقاطا حكما واتفاقا لامقصودا بالهبة الاترى

الكلام متسق فيصح الوصل لبيان انه نفى السبب لا الواجب واما او فانها تدخل بين اسمين او فعلين فيتناول احد المذكورين هذا موضوعها الذى وضعت له يقال جاءنى زيد او عمرو اى احدهما ولم يوضع للشك وليس الشك بامر مقصود يقصد بالكلام وضعا لكنها وضعت لما قلنا فان استعملت في الخبر تناولت احدهما غير معين فافضى الى الشك واذا استعملت في الابتداء والانشاء تناولت احدهما من غير شك تقول رأيت زيدا او عمرا فيكون للتخيير لان الابتداء لايحتمل الشك فعلمت ان الشك انما جاء من قبل محل الكلام

انها اذا استعملت فى الانشاء لاتؤدى معنى الشك اصلا مع انها حقيقة فيه لا مجاز وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصلى فثبت انها لم توضع للتشكيك * وكذا التخيير يثبت بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت فى الابتداء كقولك اضرب زيدا او عمرا تناولت احدهما غير عين والامر للائتمار ولا يتصور الائتمار بايقاع الفعل فى غير العين فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الائتمار ولهذا لو اختار احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة فى ذلك انما هى فى حق الفعل * وكذا اذا استعملت فى الانشاء كقوله هذا حر او هذا * ويؤيد قول الشيخين ما ذكر فى المفصل ان او وام واما ثلاثتها لتعليق الحكم باحد المذكورين الا ان او واما يقعان فى الخبر والامر والاستفهام وام لا يقع الا فى الاستفهام اذا كانت متصلة الى آخره * وما ذكر ابو على الفارسى فى الايضاح ان او لاحد الشيئين او الاشياء فى الخبر وغيره تقول كل السمك او اشرب اللبن اى افعل احدهما ولا تجمع بينهما * وما ذكر عبد القاهر فى التلخيص ان او لاحد الشيئين او الاشياء بيان ذلك انك تقول جاءنى زيد او عمرو فيكون المعنى على انك اثبت المجئ لاحدهما لا بعينه فهذا اصله ثم ان كان الكلام خبرا كانت او للشك كما رأيت وان كان امرا كانت للتخيير كقولك اضرب زيدا او عمرا فقد امرته بان يضرب احدهما ثم خيرته فى ذلك فايهما ضرب كان مطيعا * وما ذكر ايضا فى المقتصد ان او له ثلاثة اوجه * احدها الشك نحو قولك ضربت زيدا او عمرا اردت ان تخبر بضربك زيدا فاعترضك شك صورت له ان تكون ضربت عمرا فاثبت باو وعطفت عمرا على زيد فصار كلامك مفيدا انك ضربت واحدا من زيد وعمرو بغير عينه * والوجه الثانى التخيير كقولك اضرب زيدا او عمرا فقد امرته بضرب احدهما بغير عينه ولم يجز ان تضربهما معا فليس فى هذا شك وانما هو تخيير الا ترى ان الآمر اذا قال اضرب زيدا او عمرا لم يكن هناك شئ موجود قد شك فيه كما يكون فى الخبر * والوجه الثالث الاباحة نحو قولهم جالس الحسن او ابن سيرين فهذا يشبه التخيير من وجه وهو انه جالس احدهما كان مطيعا ويفارقه من آخر وهو انه ان جالسهما معا كان جائزا ولو قلت اضرب زيدا او عمرا فضربهما جميعا لم يجز * قال ولما كان لاحد الشيئين او الاشياء فى جميع ما ذكرنا قالوا زيد او عمرو قام ولم يقولوا قاما لان المعنى احدهما قام * فان قيل اول هذا الكلام يؤيد المذهب الاول وكذا * ما ذكرنا فى المفصل ويقال فى او واما فى الخبر انهما للشك وفى الامر انهما للتخيير والاباحة * وما ذكر فى المفتاح ان او فى الخبر للشك وفى الامر للتخيير وهو الامتناع عن الجمع او الاباحة وهى تجويز الجمع وفى الاستفهام لاحد ما يذكر لا على التعيين قلنا هذا منهم تسامح فى العبارة وبيان لمواضع الاستعمال وتقسيم له بحسب العوارض والتحقيق ما ذكرناه * ورأيت فى كتاب بيان حقايق الحروف ان معنى او اثبات احد الشيئين او الاشياء مبهما مع افراده عن غيره فى المعنى بلا ترتيب لانها فى حروف العطف بمنزلة الواو وفى انها لا ترتب الا ان الواو للجمع واو للافراد وهى تجئ على ستة اوجه * ابهام احد الشيئين او الاشياء * والشك * والتخيير * والاباحة * والتفصيل ومعنى الافراد فقط * وبمعنى الا ان والاصل فى الجميع هو الاول فقط لرجوعها فى الجميع اليه

(اذا لم يكن)

اذا لم يكن فى الكلام ما اوجب زيادة عليه قوله (وعلى هذا) اى على انها يتناول احد المذكورين قلنا فى قوله هذا حر اوهذا اوهذه طالق اوهذه انه بمنزلة قوله احدكما حر او احديكما طالق* وهذا الكلام اى قوله هذا حر اوهذا او قوله احدكما حر انشاء يحتمل الخبر اى يصلح ان يكون خبرا لانه فى وضعه الاصلى خبر كقولك للرجلين احدكما عالم الا ان الاخبار يقتضى تقدم المخبر عنه على ماعليه وضعه فاقتضى الاخبار عن الحرية وجود الحرية سابقا عليه ليصح الاخبار عنها فاذا لم تكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كانه قال انشئ الحرية احترازا عن الالغاء والكذب* او جعلنا الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له لان اثباتها فى ولايته فصار انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولهذا اذا جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر يحمل اخبارا حتى لا يعتق العبد لانه امكن العمل بموضوعه الاصلى وهو الاخبار* واذا كان انشاء يحتمل الخبر اوجب التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار العتق فى ايهما شاء بان يبين العتق فى احدهما كما كان للمأمور فى قوله اضرب زيدا او عمرا ان يختار الضرب فى ايهما شاء* ومن حيث انه خبر يوجب البيان اى الاظهار لا التخيير كما لو اعتق احدهما عينا ثم نسيه فاخبر ان احدهما حر لا يكون له ان يبين العتق فى ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق فى الذى اوقعه فيه اذا تذكر* ثم انه اذا تبين العتق فى احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب الاول انشاء وهو غير نازل فى العين لانه ما اوجبه الا فى النكرة والنكرة ضد المعرفة لغة فلا يمكن اثباته فى غير ما اوجبه كما اذا اوقعه فى سالم لا يمكن اثباته فى بزيع والعتق انما يتحقق فى العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا شرط له اهلية الانشاء وصلاحية المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين فبين العتق فى الميت لا يصح* ومن حيث ان الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا اى هذا هو الذى اخبرت بحريته* او من حيث ان الذى اوقع العتق فيه معرفة من وجه لانه لا يعدوهما بيقين كان العتق واقعا فيه فكان البيان اظهارا ولهذا يجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه* واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عمل بهما فى الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء فى موضع التهمة وجهة الاظهار فى غير موضع التهمة* فاذا طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بهن فتزوج خامسة او اخت احديهن ثم بين الطلاق فى اخت المتزوجة جاز له نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق فى التى عينها وتزوج اختها فى الحال* ولو كان دخل بهن لا يجوز نكاح الخامسة والاخت فاعتبر انشاء فى حق العدة لمكان التهمة الا ترى انه لا يتمكن من ذلك بانشاء الطلاق فى الحال* ولو قال لامرأتيه احديكما طالق فماتت احديهما قبل البيان تعينت الباقية للطلاق لزوال المزاحمة بخروج الميتة عن محلية الطلاق* فان قال عنيت الميتة حين تكلمت صدق فى حق بطلان ميراثه عنها ولا يصدق فى ابطال طلاق لان الطلاق تعين فيها شرعا فلا يملك صرف الطلاق عنها بقوله* ولو كانت تحته حرة وامة قد دخل بهما فقال احديكما طالق ثنتين ثم اعتقت الامة

وعلى هذا قلنا فى قول الرجل هذا حر او هذا وهذه طالق او هذه انه بمنزلة قوله احدكما وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان حتى جعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه على ماذكرنا فى مسائل العتاق فى الجامع والزيادات

ثم مرض الزوج وبين الطلاق فى المعتقة فانها تحرم حرمة غليظة ويصير الزوج فارا حتى ترث هى فاعتبر اظهارا فى حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء فى حق الارث لمكان التهمة لان حقها تعلق بماله فى مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطال حقها * ولو قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة الاخر مائة احدكما حر ثم مرض فبين العتق فى كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان بمنزلة المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة بخلاف مسئلة الفرار لتحقق التهمة هناك فاعتبر انشاء وعلى هذا فقس المسائل فى الزيادات قوله (ولهذا) اى ولان او يتناول احد المذكورين قلنا اذا قال وكلت هذا او هذا ببيع هذا العبد صح التوكيل ولم يشترط اجتماعهما على البيع بخلاف ما لو قال وهذا * واذا باع احدهما نفذ البيع ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك موكله وقبل البيع يباح لكل واحد منهما ان يبيعه * وفى القياس لا يجوز لجهالة من وكل ببيعه * وجه الاستحسان ان هذه جهالة مستدركة فتحمل فيما هو مبنى على التوسع * وكذلك اذا قال بع هذا او هذا يصح التوكيل استحسانا ايضا ولم ينص محمد رحمه الله على القياس والاستحسان فى هذه المسئلة فى الاصل كما نص فى المسئلة الاولى * وفرق بعضهم فقالوا الجهالة فيما تناولته الوكالة بالبيع دون الجهالة فيمن هو وكيل بالبيع كما فى الاقرار جهالة المقر به لا تمنع صحة الاقرار وجهالة المقر له تمنع من ذلك * والاصح ان الفصلين قياسا واستحسانا * ووجه القياس ان التوكيل بالبيع معتبر بايجاب البيع وايجاب البيع فى احدهما بغير عينه لا يصح للجهالة فكذلك التوكيل * ووجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لانه لا يتعلق اللزوم بنفسها وهذه جهالة مستدركة لا يفضى الى المنازعة فلا يمنع صحة التوكيل * يوضحه ان الموكل قد يحتاج الى هذا لانه لا يدرى اى العبدين يروج فيوكله ببيع احدهما توسعة للامر عليه وتحصيلا لمقصود نفسه فى الثمن (قوله والتخيير لا يمنع الامتثال) جواب عما يقال ان الموكل ان ما امره ببيع احد الشيئين وهو مجهول فلا يمكنه الامتثال فينبغى ان لا يصح التوكيل فقال هذا الامر يوجب التخيير وهو غير مانع عن الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كما فى قوله تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين * قوله (وقلنا) معطوف على قلنا الاول اى ولان او لاحد الشيئين قلنا كذا وقلنا ايضا اذا دخلت او فى المبيع بان قال بعت منك هذا الثوب او هذا بعشرة * او فى الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة او بعشرين فقال قبلت * او فى المستأجر بان قال آجرت اليوم هذا العبد او هذا بدرهم * او فى الاجرة بان قال آجرت هذا العبد اليوم بدرهم او بدرهمين فسد العقد فى الفصول الاربعة لان كلمة او اوجبت التخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا جهالة مؤدية الى المنازعة وهى مفسدة للعقد * الا ان يكون من له الخيار معلوما فى اثنين او ثلاثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ ايهما شئت فحينئذ يصح العقد استحسانا * وقال زفر والشافعى رحمهما الله لا يجوز وهو القياس لان المبيع احد الثوبين او الاثواب وانه مجهول

ولهذا قلنا فيمن قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد انه صحيح ويبيع ايهما شاء لان او فى موضع الابتداء تخيير والتوكيل صحيح استحسانا وايهما باعه صح وكذلك اذا قال وكلت به احد هذين وكذلك اذا قال بع هذا او هذا انه صحيح ويبيع ايهما شاء لان او فى موضع الابتداء للتخيير والتوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال وقلنا فى البيع والاجارة اذا دخلت او فى المبيع او فى الثمن فسد العقد

متفاوت فيمنع صحة العقد كما اذا لم يكن من له الخيار معلوما وكما لو اشترى احد الاثواب الاربعة على ان يأخذ ايها شاء* وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعين من له الخيار لا يفضى الى المنازعة لان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا تمنع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن بقى فى هذا العقد معنى الخطر لتردد عاقبته اذ يحتمل كل واحد من الثوبين ان يستقر العقد فيه وان لا يستقر والخطر مفسد كالشرط فلما احتمل الشرط فى الثلاثة الايام فى المحل الواحد دفعاً للحاجة يحتمل الخطر ههنا ايضا فى الثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان لان الحاجة متحققة ههنا ايضا لانه يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتريه لاجله ولا يمكنه من الحمل اليه الا بائع فكان فى معنى ما ورد به الشرع * ولما لم يحتمل فى الشرط اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه غالبا لم يحتمل ههنا ايضا فى اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه اذ الثلاثة تشتمل على كل الاوصاف جيد ووسط وردى فيصير الزيادة لغوا وصفا كذا فى الاسرار* فان قيل فى البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الالحاق به* قلنا نعم ولكن الحكم ثمه غير ثابت اصلا وههنا الحكم ثابت فى احدهما نكرة ففى حق الحكم تأثير شرط الخيار اكثر وفى حق العقد تأثير الشرط ههنا اكثر فاستويا فجاز الالحاق* ولا يقال لما جاز خيار الشرط عندهما فى اكثر من ثلاثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغى ان يجوز خيار التعيين فى اكثر من ثلاثة ايضا* لانا نقول انهما انما جوزا خيار الشرط فى اكثر من ثلاثة بالاثر غير معقول المعنى فلا يمكن الالحاق به * وقوله الا ان يكون من له الخيار معلوما يشير بعمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل واحد من المتبايعين وهو اختيار الشيخ ابى الحسن الكرخى وبعض المتأخرين من مشايخنا لانه لما ثبت فى جانب المشترى اعتبارا بخيار الشرط يثبت فى جانب البايع ايضا اعتبارا به* وذكر فى المجرد انه لا يجوز فى حق البايع لان الجواز فى حق المشترى ثبت لدفع الحاجة وهو اختيار ماهو الارفق بحضرة من يقع الشراء له ولا حاجة الى ذلك فى جانب البايع لان المبيع قد كان معه قبل البيع * وتبين بما ذكرنا ان الاستثناء راجع الى فصل المبيع دون الثمن حتى لو كان من له الخيار معلوما فى فصل الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار على ان آخذ منك ايهما شئت او على ان تؤدى الى ايهما شئت لا يصح لان جوازه ثبت الحاقا له بشرط الخيار وذلك انما يثبت فى المبيع دون الثمن * ولان الحاجة اليه فى الثمن ليست مثل الحاجة فى المبيع فيرد الى القياس* وكذا حكم الاجرة فى عقد الاجارة* فاما المستأجر فيه فمثل المبيع فى خيار التعيين لان خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب تجرى فيه فيجرى خيار التعيين ايضا * وذكر فى الفصل السادس من اجارات المحيط الاصل ان الاجارة اذا وقعت على احد شيئين وسمى لكل واحد اجرا معلوما بان قال آجرتك هذه الدار بخمسة او هذه الاخرى بعشرة او كان هذا القول فى حانوتين او عبدين او مسافتين مختلفتين نحو ان يقول الى واسط بكذا او الى الكوفة بكذا فذلك جائز عند علمائنا* وكذا اذا خيره بين ثلاثة اشياء

الا ان يكون من له الخيار معلوما فى اثنين او ثلاثة فيصح استحسانا لانه اذا لم يكن معلوما اوجب جهالة ومنازعة واذا كان من له الخيار معلوما لم يوجب منازعة لكنه يوجب خطرا فاحتمل فى الثلاث استحسانا

وان ذكر اربعة اشياء لم يجز * وكذا هذا فى انواع الصبغ والخياطة اذا ذكر ثلاثة جاز وان زاد عليها لم يجز استدلالا بالبيع * الا ان فرق ما بين الاجارة والبيع ان الاجارة يصح من غير شرط الخيار حتى ان من باع احد العبدين لايجوز الا بشرط الخيار واجارة احد الشيئين يجوز من غير شرط الخيار (قوله وقال ابو يوسف ومحمد) الى اخره * اذا تزوج امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة * او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها على الف او الفين * او على الف حالة او الف نسيئة لايحكم مهر المثل فى هذه المسائل عندهما بحال بل يثبت الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين * وصفا كما فى الالف والالفين الى سنة اذ كل واحد من المالين انقص من الاخر من وجه وازيد من وجه او جنسا كما فى الدراهم والدنانير فيعطى اى المهرين شاء لان موجب هذه الكلمة التخيير وقد امكن العمل به فوجب القول به * وان لم يكن التخيير مفيدا كما فى الالف والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة اذ لا فائدة فى التخيير بين القليل والكثير فى جنس واحد لزمه الاقل لان تسمية المال فى النكاح منفصلة عن العقد بدليل انه لا يتوقف العقد على ذكره فكان ذلك بمنزلة التزام المال بغير عقد فيجب القدر المتيقن به وهو معنى قوله اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردا اى صار كأنه اقر لانسان بالف او الفين او اوصى لفلان بالف او الفين * ولان النكاح لايحتمل الفسخ بعد تمامه والتخيير بين الالف والالفين لايمنع صحة العقد فكان قياس الطلاق بمال والعتق بمال وهناك اذا سمى الالف والالفين يجب القدر المتيقن به فكذا ههنا * ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم التسمية كذا فى المبسوط * وقوله وصار من يستفاد من جهته رد لما قاله ابو حنيفة رحمه الله فى مسئلة الجامع ان الخيار للمرأة اذا كان مهر مثلها الفين او اكثر فقالا من استفيد هذا الكلام من جهته اى صدر هذا الايجاب منه اولى ببيانه لانه هو المجمل فكان الخيار له بكل حال قوله (وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل) اى يحكم مهر المثل فى هذه المسائل كلها لانه الواجب الاصلى فى النكاح كالقيمة فى باب البيع واجر المثل فى الاجارة وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه * فان قيل ان الخلاف فى النكاح الصحيح ما موجبه وموجبه المسمى فوجب المصير اليه ما امكن وقد وجد فى مسئلة الالف والالفين تسميتان احديهما لاشك فيها والاخرى فيها شك فثبت الذى لاشك فيها فلم يجب مهر المثل * قلنا النكاح لما صح بمهر المثل صار هو الواجب الاصلى لان النكاح صحيح قبل التسمية فكانت التسمية زيادة لامحالة فحل محل آخر المثل فى الاجارة الفاسدة فلا يجب العدول عنه بالشك كذا فى الاسرار * فصار الاصل عندهما ان الموجب الاصلى فى النكاح هو المسمى فلا يمكن المصير الى مهر المثل الا اذا فسدت التسمية من كل وجه * وابو حنيفة رحمه الله يقول لما كان مهر المثل واجبا بنفس العقد كان هو الاصل فالعدول الى المسمى حين صحت التسمية ولم يثبت ثم عند ابى حنيفة رحمه الله فى مسئلة الجامع وهى مسئلة الالف الحالة والالفين

(الى)

وقال ابو يوسف ومحمد فى المهر اذا دخله او ان التخيير اذا كان مفيدا اوجب التخيير مثل قوله فى الجامع تزوجتك على الف حالة او الفين الى سنة او الف درهم او مائة دينار ان للزوج ان يعطى اى المهرين شاء واذا لم يفد التخيير مثل الف او الفين لزمه الاقل الا ان يعطى الزيادة لان النكاح لما لم يفتقر الى التسمية اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردا وبالوصايا وببدل الخلع والعتق والصلح عن القود وصار من يستفاد من جهته اولى بالبيان والتخيير لانه هو الموجب وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل لان الثابت بطريق التخيير غير معلوم الا بشرط الاختيار فلا يقطع الموجب المتعين بخلاف العتق والخلع والصلح عن القود لانه لا يعارضه موجب متعين لانه جائز بغير عوض فاما النكاح فلا ينعقد الا بمهر المثل

الى سنة ان كان مهر مثلها الفى درهم او اكثر فالخيار للمرأة ان شاءت اخذت الالف الحالة وان شاءت كان لها الالفان الى سنة لانها التزمت احد وجهى الحظ اما القدر واما الاجل والمقاصد فى ذلك مختلفة فوجب التخيير * وان كان مهر مثلها اقل من الف درهم كان الخيار للزوج يعطيها ايهما شاء لان مهر المثل هو الحكم وقد التزم الزوج احد وجهين من الزيادة اما الزيادة الى الفى درهم لكن بصفة الاجل واما الف درهم من غير اجل وهما مختلفان فيختار ايهما شاء * كذا فى شرح الجامع للمصنف رحمه الله قوله (وعلى هذا قلنا) اى على ان او يتناول احد المذكورين فيوجب التخيير فى موضع الانشاء قلنا فى كفارة اليمين ما الواجبة بقوله تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين * الاية وكفارة الحلق الواجبة بقوله عز اسمه * ففدية من صيام او صدقة او نسك * وجزاء الصيد الثابت بقوله جل ذكره * فجزاء مثل ما قتل من النعم * الاية ان الواجب فيها وفى امثالها واحد من الجملة غير عين والمكلف مخير فى تعيين واحد منها فعلا لا قولا فيتعين فى ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا * وذهبت شرذمة من الفقهاء العراقيين والمعتزلة الى ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها * ثم انه اذا اتى بالكل كان الواجب واحدا منها عند الجمهور وهو الذى كان اعلاها قيمة ولو ترك الكل كان معاقبا على واحد منها وهو الذى كان ادناها قيمة لان الفرض يسقط بالادنى * واختلف المخالفون فى ذلك فعامتهم وافقونا فيه فكان الخلاف بيننا وبينهم لفظيا لا معنويا كما قال ابو الحسين البصرى انهم يعنون بوجوب الجميع انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف اختيار اى واحد كان وهو بعينه مذهب الفقهاء * وقال بعضهم انه اذا اتى بالجميع يثاب ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا كان الخلاف معنويا * قال صاحب الميزان وهذه المسئلة بيننا وبين المعتزلة فرع مسئلة اخرى وهى ان التكليف يبتنى على حقيقة العلم عندهم دون السبب الموصل اليه وايجاب واحد من الاشياء غير عين تكليف بما لا علم للمكلف به لان الواجب مجهول حالة التكليف فيكون تكليف ما ليس فى الوسع * وعندنا التكليف يبتنى على سبب العلم لا على حقيقته كما يبتنى على سبب القدرة لا على حقيقتها وههنا طريق العلم قائم وهو الاختيار فلا يكون تكليف العاجز * تمسكوا فى ذلك بان ايجاب احد الاشياء اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم فى واحد منها عينا * او فى واحد غير عين * او فى الكل على سبيل الجمع * او على سبيل البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف النص والاجماع كيف والتخيير ينافيهما * ولا للثانى لانه تكليف بما هو غير معلوم للمكلف وقت التكليف والتكليف باتيان المجهول تكليف ما ليس فى الوسع وهو باطل فتعين القول بوجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية مثل الجهاد وصلوة الجنازة يجب على الكل بطريق البدل حتى اذا قام به البعض سقط عن الباقين * ولعامة العلماء ان الامر باحد الاشياء لما صح حتى لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون امرا باحدها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل

وعلى هذا قلنا فى قول الله تعالى فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ان الواجب واحد من هذه الجملة يتعين باختياره من طريق الفعل لما ذكرنا انها ذكرت فى موضع الانشاء

البدل لانه لو ترك الكل لا يأثم الاثم الواحد ولو اتى بالكل لا يثاب ثواب الواجب الاعلى الواحد وذلك يخالف حد الواجب تعين انه امر باحد الاشياء غير عين * وهو جائز عقلا فان السيد اذا قال لعبده اوجبت عليك خياطة هذا الثوب او بناء هذا الحائط فى هذا اليوم ايهما فعلت اكتفيت به واثبتك به وان تركتهما عاقبتك ولست اوجب الجميع وانما اوجب واحدا لا بعينه اى واحد اردت كان هذا كلاما معقولا ولا يفهم منه ايجاب الجميع للتصريح بنقيضه فكذا اذا ورد الشرع به وليس هذا تكليف ماليس فى الوسع لقيام سبب حصول العلم بالواجب عينا باختيار المكلف وشروعه فى الفعل وذلك كاف لصحة التكليف قوله (فاوجب التخيير على احتمال الاباحة) التخيير الثابت بكلمة او على وجهين * احدهما ان يثبت على وجه لا يجوز الجمع بين الكل كقولك اضرب زيدا او عمرا كان له ان يضرب ايهما شاء ولا يجوز له الجمع لان الاصل فيه الحظر وانما يثبت الاباحة بعارض الامر وانه يتناول واحدا من الجملة فيقتصر عليه * والثانى ان يثبت على وجه يجوز الجمع بين الكل كقولك جالس الفقهاء او المحدثين كان له ان يجالس اى فريق شاء وان يجالسهم جميعا لان الاباحة مجالستهم ومجالسة غيرهم قد كانت ثابتة قبل الامر فبالامر اقتصرت على المذكورين وصار معنى الكلام اقتصر على مجالسة هؤلاء ولا تجالس غيرهم * ثم ان كان الامر للاباحة كما فى النظير المذكور يحصل الامتثال بالجميع كما يحصل بالواحد لان المقصود وهو الاقتصار حاصل بالجميع كما هو حاصل بالواحد * وان كان للوجوب كان الامتثال بالواحد لا غير وان اتى بالجميع لان الامر لا يتناول الا واحدا من الجملة ولكن لا يحرم عليه الاتيان بالجميع لان الاباحة كانت ثابتة قبل الامر فتبقى على ما كانت * فمن القسم الاول قول الرجل لاخر طلق من نسائى فلانة او فلانة او اعتق من عبيدى فلانا او فلانا او بع منهم فلانا او فلانا وقول المرأة الطالبة للنكاح من احد الكفوين لوليها زوجنى فلانا او فلانا يثبت التخيير فى هذه الصور ولا يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت محظورة على المأمور قبل الامر * ومن القسم الثانى خصال الكفارة وجزاء الصيد وصدقة الفطر فيثبت التخيير فيها على وجه يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت مباحة قبل الامر فبقيت على الاباحة فاتضح بما ذكرنا معنى قوله فاوجب التخيير على احتمال الاباحة وظهر انه احتراز عن القسم الاول قوله * تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله * اى يحاربون اولياء الله ورسوله والمودة اذا استحكمت يضيف كل واحد من المحبين فعل صاحبه الى نفسه * وفى الخبر الالهى * من عادى لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة * اوذكر اسم الله للتبرك وتشريف الرسول عليه السلام كما فى قوله تعالى * فان لله خمسه * والمراد محاربة رسول الله ومحاربة المؤمنين فى حكم محاربته * ويسعون فى الارض فسادا اى مفسدين او لان سعيهم لما كان على طريق الفساد نزل منزلة ويفسدون فانتصب فسادا * على المعنى * ويجوز ان يكون مفعولا له اى للفساد * والسعى هو المشى بسرعة واستعير فى الكسب والتصرف لانه يحصل به غالبا * والمراد بالآية قطاع الطريق عند عامة اهل التفسير * ان يقتلوا او يصلبوا ذهب الحسن والنخعى وسعيد بن المسيب ومالك الى ان الامام بالخيار فى العقوبات المذكورة فى حق كل قاطع طريق

فاوجب التخيير على احتمال الاباحة حتى اذا فعل الكل جاز فاما ان يكون الكل واجبا فلا على ما زعم بعض الفقهاء وكذلك قولنا فى كفارة الحلق وجزاء الصيد فاما قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف فقد جعله بعض الفقهاء للتخيير فاوجبوا التخيير فى كل نوع من انواع قطع الطريق وقلنا نحن هذه ذكرت على سبيل المقابلة بالمحاربة والمحاربة معلومة بانواعها عادة بتخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال فاستغنى عن بيانها واكتفى باطلاقها بدلالة تنويع الجزاء فصارت انواع الجزاء مقابلة بانواع المحاربة فاوجب التفصيل والتقسيم على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية

كذا فى الكشاف والمبسوط * واشير فى شرح التأويلات الى انه بالخيار بين القتل والصلب والقطع فى كل نوع من انواع قطع الطريق عندهم ولكن لايجوز له الاقتصار على النفى لان من اثبت التخيير لم يجعل النفى جزاء على حدة بل حمل كلمة او فى قوله او ينفوا على الواو والنفى على القتل فكان بمعناه وينفوا من الارض بالقتل والصلب قالوا كلمة او للتخيير بحقيقتها فيجب العمل بها الى ان يقوم دليل المجاز لان قطع الطريق فى ذاته جناية واحدة وهذه الاجزية ذكرت بمقابلتها فيصلح كل واحد جزاءله فيثبت التخيير كما فى كفارة اليمين ولكنا نقول لايمكن القول بالتخيير ههنا لان الجزاء على حسب الجناية يزداد بزيادتها وينتقص بنقصانها قال الله تعالى * وجزاء سيئة سيئة مثلها * فيبعد ان يقال عند غلظ الجناية يعاقب باخف الانواع وعند خفتها باغلظ الانواع * تقريره ان الامة اجمعت على ان القاتل او آخذ المال لايجازى بالنفى وحده وان كان ظاهر الاية يقتضى التخيير بين الاجزية الاربعة فى الكل فدل انه لايمكن العمل بظاهر التخيير كذا فى شرح التأويلات * ثم المحاربة انواع كل نوع منها معلوم من تخويف او اخذ مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع تتفاوت فى صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة فى معنى التشديد فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض كما يقال لمن يسأل عن حدود الكبائر هى جلد مائة او ثمانين او الرجم او القطع يفهم منه التقسيم والتفصيل لا التخيير فكذا ههنا * وتبين ان معنى النص ان جزاء المحاربين لايخلو عن هذه الانواع اما ان يقتلوا من غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين الاخذ والقتل * او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان افردوا الاخذ * قطع اليد لاخذ المال والرجل لاخافة السبيل اولتغلظ الجناية بالمجاهرة * او ينفوا من الارض بالحبس ان افردوا الاخافة * وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله فى هذه الاية ان الاصل فيه ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب كما فى هذه الاية والا فهى للتخيير كما فى كفارة اليمين قوله (وقد ورد بيانه) اى بيان الحد المذكور على هذا المثال وهو التقسيم على احوال الجناية فى حديث جبريل عليه السلام وهو ماروى محمد بن الحسن عن ابى يوسف عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم * وادع ابابردة وفى بعض الروايات ابى برزة هلال بن عويمر الاسلمى وهو الاصح على ان لايعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه فى الشرك وفى رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفى ففى هذا الخبر تنصيص على ان كلمة او ههنا للتفصيل دون التخيير (فان قيل) فى هذا الحديث انهم قطعوا على اناس يريدون الاسلام وبنفس الارادة لايثبت الاسلام ولايخرج الكافر عن كونه حربيا وقد ثبت

وقد ورد بيانه على هذا المثال بالسنة فى حديث جبريل عليه السلام حين نزل بالحد على اصحاب ابى بردة على التفصيل فاما فيما سبق فلا انواع للجناية على حسب اختلاف الاجزية فاوجب التخيير وهذا لان مقابلة الجملة بالجملة يوجب التقسيم لا محالة والجناية بانواعها لاتقع الا معلومة فكذلك الجزاء

بالدليل ان من قطع على حربي طريقا لا يجب عليه الحد وان كان مستأمنا * قلنا فقد قيل انهم كانوا قد اسلموا فجاؤا يريدون الهجرة لتعلم احكام الاسلام فكان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون تعلم احكام الاسلام * و قيل بل جاؤا على قصد ان يسلموا ومن جاء من دار الحرب على هذا القصد فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب بقطع الطريق على اهل الذمة كما يجب بالقطع على المسلمين بخلاف المستأمنين (فان قيل) دل الحديث على ان من اخذ المال وقتل صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف فقد اوجب على كل فريق حدا على حدة بسبب قطع طريق واحد ومتى قطع الطريق جماعة فقتل البعض منهم واخذ المال فان الصلب يجب على الكل بلا تفصيل * قلنا الحد ذكر مطلقا في الحديث اذ لم يذكر فيه ان من اخذ المال وقتل منهم صلب فينصرف كل حد الى نوع من قطاع الطريق على حدة ولا ينصرف كله الى اصحاب ابي بردة فكان اصحابه سببا لبيان الحكم في كل نوع لا ان كان الحكم فيهم على التفصيل وانه غير مضاف اليهم والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله قوله (حتى قال ابو حنيفة) يعني لما انقسمت انواع الجزاء على انواع الجناية قال ابو حنيفة رحمه الله اذا جمع بين الاخذ والقتل كان للامام الخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله او صلبه من غير قطع لانه اجتمع فيه جهة الاتحاد وجهة التعدد اما جهة التعدد فلان السبب الموجب للقطع قد وجد والسبب الموجب للقتل قد وجد فيلزمه حكم السببين * واما جهة الاتحاد فلان الكل قطع المادة وهو واحد فكان له ان يقتصر على القتل او الصلب وهذا نظير ما قال فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا ان شاء الولي قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لاجتماع جهتي التعدد والاتحاد كما مر بيانه في باب الاداء والقضاء وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصلبه الامام لا غير لان ظاهر قوله من قتل واخذ المال صلب في حديث جبريل يدل على ما قالوا * ولان هذا الحد شرع جزاء قطع الطريق الآمن بامان الله تعالى لا لاجزاء اخذ المال وقتل النفس مجاهرة اذ الحق في تلك الحالة في المال والنفس لصاحبه الا ان قطع الطريق يتقوى اذا خوف الناس بالقتل والاخذ جميعا فيزداد الحد كما ازداد الجناية فيزداد حد الزاني المحصن على حد البكر لقوة جنايته بزيادة الحرمة باجتماع الموانع من الزنا كذا في الاسرار * قال القاضي الامام وهذا هو الاصح عندنا * وذكر الامام خواهر زاده ان الجواب لابي حنيفة عن الحديث ان المروي في رواية ابي صالح عن ابن عباس ما ذكرنا وقد روي في رواية الحجاج بن ارطاة عن عطية العوفي عن ابن عباس ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقد تعارضت الروايات في حديثه فسقط الاحتجاج به ووجب التمسك بما فعله النبي عليه السلام لعرنيين فانه لم تتعارض فيه الروايات * وقد روي ان النبي عليه السلام امر بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا فقد جمع بين القطع والقتل فاخذ ابو حنيفة بهذا لما تعارضت الروايات عن ابن عباس . واشار شمس الائمة في المبسوط في جانب الجواب لابي حنيفة رحمه الله الى ان قوله

حتى قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اخذ المال وقتل ان الامام بالخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله ابتداء او صلبه لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فكذلك الجزاء

من قتل واخذ المال صلب بيان مايختص بهذه الحالة لابيان مايختص هذه الحالة به فلايجوز الصلب الافى هذه الحالة ولكن يجوز فيها غيره عند قيام الدليل وقد وجد سبب القطع ولم يوجد عنه مانع فيجوز قوله (ولهذا قال) اى ولان اولاحد المذكورين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لو جمع بين عبده ودابته فقال هذا حر او هذا لغا كلامه لان اولما كان لاحد الشيئين كان محل الايجاب احدهما غير عين واذا لم يكن احد المذكورين محلا للايجاب فغير المعين منهما لايكون صالحا وبدون صلاحية المحل لايصح الايجاب اصلا كذا فى اصول شمس الائمة* وهذا الكلام وسياق كلام الشيخ يشيران الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لايعتق عندهما ايضا لان اللغو والباطل لاحكم له اصلا* وذكر فى المبسوط مايخالفه فقال اذا جمع بين عبده وبين مالايقع عليه العتق من ميت او اسطوانة او حمار فقال هذا حر او هذا او قال احدكما حر لايعتق عبده فى قول ابى يوسف ومحمد الا ان يعنيه لانه ردد الكلام بين عبده وغيره فلا يتعين عبده الا بنيته كما لو جمع بين عبده وعبد غيره وقال احدكما حر وهذا لانه لما ضم اليه مالايتحقق فيه العتق صار كانه قال لعبده انت حر اولا ولو قال ذلك لم يعتق الا بالنية فكذا ههنا قوله (وقال ابو حنيفة) نعم هو كذلك اى سلم ابو حنيفة رحمه الله ان هذا الايجاب يتناول احدهما بغير عينه وان غير العين ليس بمحل للعتق فى مسئلتنا ولكن لايسلم انه لايحتمل التعين بل يقول يحتمله فان المذكورين لو كانا عبدين له يتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه كما فى الاقرار ولو لم يكن محتمل كلامه لما اجبر عليه وكذا اذا مات احدهما او باع احدهما يتعين الاخر للعتق فعلم ان التعيين محتمله واذا كان كذلك يحمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كما فى قوله لاكبر سنا منه هذا ابنى لان العمل بالمحتمل اولى من الالغاء ويلغو ذكر ماضم اليه وصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت كما اذا اوصى بثلث ماله لحى وميت كانت الوصية كلها للحى بمنزلة مالو قال ثلث مالى لفلان وسكت وهذا بخلاف عبد الغير لانه محل لايجاب العتق ولكنه موقوف على اجازة المالك فلهذا لايعتق عبده هناك وروى ابن سماعة عن محمد رحمهما الله انه اذا جمع بين عبده واسطوانة فقال احدكما حر عتق عبده لان كلامه ايجاب للحرية ولو قال هذا حر وهذا لم يعتق عبده لان هذا اللفظ ليس بايجاب للحرية بمنزلة قوله لعبده هذا حر اولا قوله (ولهذا الاصل) وهو ان اولايجاب احد الشيئين قلنا اذا قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا انه يخير فى الاولين ويعتق الثالث فى الحال وكذا الحكم فى الطلاق اذا قال هذه طالق او هذه وهذه *وعند الفراء يخير بين الاول وبين الثانى والثالث ان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثانى والثالث ولايعتق احد فى الحال لان الجمع بحرف الواو فى مختلفى اللفظ كالجمع بكناية الجمع فى متفق اللفظ فصار كانه قال هذا حر او هذان الاترى انه لو قال والله لا اكلم هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذين حتى انه ان كلم الاول حنث وان كلم الآخرين حنث وان كلم الثانى وحده او الثالث وحده لم يحنث كذا فى الجامع وعلى قياس ماذكرتم يقتضى انه لايحنث الا بان يجمع فى التكلم بين احد

ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق وقال ابو حنيفة رضي الله عنه هو كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين فى مسئلة العبدين والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فيحمل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته كما ذكرنا من اصله فيما مضى وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم لان الكلام للحكم وضع على ماسبق ولهذا قلنا فيمن قال هذا حر او هذا وهذا ان الثالث يعتق ويخير بين الاولين لان صدر الكلام تناول احدهما عملا بكلمة التخيير والواو توجب الشركة فيما سبق له الكلام فيصير عطفا على المعتق من الاولين كقوله احدكما حر وهذا ثم يستعار هذه الكلمة للعموم

الاولين وبين الثالث بمنزلة قوله لااكلم احد هذين وهذا * ولكنا نقول سوق الكلام لايجاب العتق فى احدهما والعطف لاثبات الشركة فيما سبق له الكلام فصار قوله وهذا معطوفا على المقصود وهو المعتق منهما لا على الاول بعينه ولا على الثانى اذ ليس لكل واحد منهما عينا حظ من الايجاب فلم يصلح العطف عليه وانما الحظ لاحدهما غير عين فصار عطفا عليه كانه قال احدكما حر وهذا * فاما مسئلة اليمين فالقياس فيهما ماذكرنا وهو قول زفر رحمه الله ولكنا اخترنا الجواب الذى ذكرنا لان الثابت بكلمة او هنا نكرة فى موضع النفى فاوجبت العموم على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام لااكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا فقد عطف بواو الجمع وقضيتها الجمع فصار جامعا له الى الثانى بنفى واحد فشارك الثانى وصار كانه قال لااكلم هذا ولا هذين والجمع فى النفى يوجب الاتحاد فى الحنث والتفريق يوجب الافتراق تقول والله لااكلم فلانا وفلانا فلا تحنث حتى تكلمهما وتقول والله لااكلم فلانا ولا فلانا فايهما كلمته وجب الحنث فلذلك صار الجواب ماذكرنا كذا فى شرح الجامع للمصنف * وذكر شمس الائمة انه لاوجه لتصحيح ماقاله الفراء لان خبر المثنى غير خبر الواحد لفظا يقال للواحد حر وللاثنين حران والمذكور فى كلامه من الخبر قوله حر وهو لاتصلح خبرا للاثنين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك فى الخبر المذكور او لاثبات خبر مثل الاول لفظا لالاثبات خبر اخر مخالف له لفظا بخلاف مسئلة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فانه يقول لااكلم هذا لااكلم هذين فلذلك صار كانه قال لااكلم هذا او هذين * ولا يخلو هذا الكلام عن اشتباه والاعتماد على كلام الشيخ قوله (بدلالة تقترن) اى انما يحمل على العموم بدليل يقترن بالكلام * وقوله فيصير شبيها بواو العطف تفسير لذلك العموم اى يصير حرف شبيها بواو العطف من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد من الكلام * لاعينه اى عين الواو من حيث ان كل واحد على الانفراد مقصود والاجتماع ليس بحتم فيه بخلاف الواو فبقى فيه شبه الحقيقة من هذا الوجه وهو معنى قول الزجاج ان او فى النهى آكد من الواو لانك لو قلت لاتطع زيدا وعمرا جاز للمنهى ان يطيع احدهما ولو قلت لاتطع زيدا او عمرا لم يجز له ان يطيع احدهما كما لايجوز له ان يطيعهما * فمن ذلك اى من المذكور يعنى من الدلالات المقترنة بها التى تدل على عمومها استعمالها فى موضع النفى * قال الله تعالى * ولاتطع منهم آثما او كفورا * اى ولا كفورا فحرم على النبى عليه السلام طاعتهما جميعا ولكن بصفة الانفراد * فان قيل كانوا كلهم كفرة فما معنى القسمة فى قوله آثما او كفورا * قلنا معناه ولاتطع منهم راكبا لما هو اثم داعيا لك اليه او فاعلا لما هو كفر داعيا لك اليه لانهم اما ان يدعوه الى مساعدتهم الى فعل هو اثم او كفر او غير اثم ولا كفر فنهى ان يساعدهم على الاثنين دون الثالث * وقيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمأثم متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غاليا فى الكفر شديد الشكيمة فى العتو كذا فى الكشاف * وانما يعم فى النفى لان اولما تناول احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذ نفاه انتفا الجميع ان كان خبرا كما مر تحقيقه * وان كان نهيا وليس فى وسع العبد

بدلالة تقترن فيصير شبيها بواو العطف لاعينه فمن ذلك اذا استعملت فى النفى صارت بمعنى العموم قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما وكفورا اى لا هذا ولا هذا وقال اصحابنا فى الجامع فى رجل قال والله لااكلم فلانا او فلانا ان معناه فلانا ولا فلانا

حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث ﴿ ١٥٥ ﴾ الامرة واحدة ولا خيار له فى ذلك حتى انه لو استعمل هذا فى الايلاء باتا جميعا ووجه ذلك ان كلمة او لما تناولت احد المذكورين كان ذلك نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم وهو النفى على ماسبق فلذلك صار عاما الا انها اوجبت العموم على الافراد لما ان الافراد اصلها حتى ان من قال لا تطع فلانا او فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا ولو قال وفلانا لم يكن عاصيا حتى يطيعهما واذا حلف رجل لا يكلم فلاناً وفلانا لم يحنث حتى يتكلمهما ولو قال او فلانا حنث اذا كلم احدهما لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الافراد ومن ذلك اذا استعملت فى موضع الاباحة تصير عامة لان الاباحة دليل العموم فعمت بها النكرة كما يقال جالس الفقهاء او المحدثين اى احدهما او كليهما ان شئت

وفرق مابين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين فى التخيير يجعل المأمور مخالفا وفى الاباحة موافقا

الانتهاء عن احدهما غير عين كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهى عنه وجوب الانتهاء عنهما *ولهذا عمت فى الاباحة ايضا لانه لما اطلق المجالسة مثلا فى قوله جالس الفقهاء او المحدثين مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق قوله (حتى اذا كلم احدهما يحنث) بخلاف الواو فانه فى قوله وفلانا لا يحنث ما لم يكلمهما ولو كلمهما لم يحنث الامرة واحدة كما فى الواو * وكأنه جواب سؤال وهو ان يقال لما دخل كلام كل واحد منهما فى اليمين على سبيل الانفراد ينبغى ان يكون يمينين فيحنث بالكلام معهما مرتين فقال لا يكون كذلك لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد الاهتك واحد * وقوله ولا خيار له فى ذلك بيان العموم يعنى لو لم يكن للعموم بقى له الخيار كما فى قوله لا كلمن اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الآخر ولو قال لا اكلم اليوم فلانا او فلانا ليس له ان يختار الامتناع عن تكلم احدهما مقتصراً عليه بل يجب عليه الامتناع عن تكلمهما جميعاً قوله (لو استعمل هذا) اى الحرف او فى الايلاء بان قال لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقربهما فى المدة بانتا جميعاً (فان قيل) لما كانت كلمة او لاحد المذكورين كان هذا بمنزلة قوله لا اقرب احديكما كما فى قوله هذه طالق او هذه ولو قال والله لا اقرب احديكما كان موليا من احديهما لا منهما جميعاً وان كان فى موضع النفى حتى لو مضت المدة ولم يقربهما بانت احديهما والخيار اليه فى التعيين والمسئلة فى ايمان الجامع فينبغى ان لا تعمم ههنا ايضا (قلنا) كان القياس فى تلك المسئلة ان يكون موليا منهما ايضا لان احدى كلمة تنبئ عن غير المعينة فكانت فى معنى النكرة وقد وقعت فى موضع النفى فيوجب التعميم كما لو قال والله لا اقرب واحدة منكما الا انها كلمة خاصة صيغة ومعنى لانها لا تعم بسائر دلايل العموم فكذا بوقوعها فى موضع النفى الا ترى انه لا تدخل عليها كلمة الاحاطة والعموم فلا يقال كل احديكما وانها لا توصل بكلمة التبعيض فلا يقال احدى منكما فكانت فى حكم المعارف فلا يتحقق فيها التعميم بالنفى ايضا * بخلاف كلمة او فانها توجب العموم فى موضع الاباحة فكذلك توجبه فى موضع النفى * وبخلاف الواحدة فانها تعم بكلمة الاحاطة فكذلك بالنفى كذا فى شرح الجامع للمصنف رحمه الله * على ماسبق اى فى باب الفاظ العموم ان النفى من دلائل العموم فى النكرة * لما ان الافراد اصلها لانها فى الاصل لتناول احد المذكورين والعموم انما يثبت فيه بعارض يقترن به وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم بصفة الافراد ايضا كما فى كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فيجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الامكان قوله (ومن ذلك اذا استعملت فى موضع الاباحة) اى من القرائن التى تدل على عمومها استعمالها فى موضع الاباحة لان الاباحة دليل العموم لما ذكرنا ان الاباحة هى الاطلاق ورفع المانع وذلك فى شئ غير معين يوجب العموم ضرورة التمكن من العمل به فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين فهم منه جالس احد الفريقين او كليهما ان شئت * الا ترى الى قوله تعالى * وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم

شحو مهما الاماجلت ظهورهما اوالحوايا او مااختلط بعظم * ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى اوجب الاباحة تثبت الاباحة فى جميع هذه الاشياء كما ثبتت فى كل واحد منها * والى قوله عز اسمه * ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او آبائهن * الآية ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة جاز لهن ابداء مواضع الزينة لجميع المستثنين كما جاز ذلك لكل واحد منهم فعرفنا ان موجبها فى الاباحة العموم بمنزلة واو العطف * قال الامام عبد القاهر ان او فى قولك جالس الحسن او ابن سيرين للاباحة ومعناه ابحت لك هذا النوع وهو بمنزلة الواو من وجه ومفارق له من وجه آخر * اما موافقته للواو فمن حيث ان مجالستهما جميعا مما لا يكون فيه عصيان كما انك اذا قلت جالس الحسن وابن سيرين كان كذلك * واما مفارقته للواو فهو انه لو جالس واحد منهما ولم يجالس الآخر كان جائزا ولو قال جالس الحسن وابن سيرين لم يجز الا ان يجالس كل واحد منهما فاو يفيد اباحة الجمع والواو يوجبه قوله (وفرق ما بين الاباحة والتخيير) اى الفرق بين وقوع هذه الكلمة فى موضع الاباحة وبين وقوعها فى موضع التخيير ان الجمع بين الامرين فى الاباحة يجوز كما ذكرنا وفى التخيير لا يجوز ففى قولك اضرب زيدا او عمرا لو ضربهما جميعا لم يجز ولو جمع بين خصال الكفارة كان ممتثلا باحدها لا بالجميع لانها لا يوجب العموم فى موضع التخيير قوله (وانما يعرف الاباحة من التخيير بحال تدل عليه) اى على احد الامرين * وفى بعض النسخ عليهـا اى على الاباحة وعلى هذا اى على ان الاباحة عرفت بدلالة الحال * قال اصحابنا انها توجب العموم فى هذه الامثلة المذكورة لان صدر الكلام فى قوله لا اكلم احدا وقوله لا اقربكن للحظر والاستثناء من الحظر اباحة فكانت كلمة او فى قوله الا فلانا او فلانا والا فلانة او فلانة واقعة فى موضع الاباحة فاوجبت العموم كما فى قوله لا آكل طعاما الا خبزا او لحما كان له ان يأكلهما فكذلك ههنا * قال الشيخ فى شرح الجامع الاستثناء نفى فى اللغة ولكنه ان كان من الاثبات كان نفيا وان كان من النفى كان اثباتا لان نفى النفى اثبات والنفى من دلالات العموم فعم بهذه الدلالة ايضا * وكذا فى قوله قد برئ فلان من كل حق لى قبله يوجب حط الدعوى فى جميع الحقوق فكان قوله الا دراهم او دنانير استثناء من الحظر معنى فيصلح دلالة على العموم قوله (وقال محمد) الى آخره ذكر محمد رحمه الله فى شروط الاصل اذا اراد الرجل ان يشترى دارا كتب هذا ما اشترى فلان بن فلان وساق الكلام الى ان قال اشتراها بحدودها ومرافقها وطريقها وكل قليل وكثير هو فيها او منها وكل حق هو فيها داخل فيها وخارج منها بكذا كذا درهما * قال شمس الائمة ثم فى هذا الكتـاب يعنى كتاب الشروط يقول بكل قليل وكثير وفى كتاب الوقف والشفعة قال بكل قليل او كثير والذى ذكر ههنا احسن لان او للشك وانما يدخل عند ذكر حرف او احد المذكورين لا كلاهما * فاشار الشيخ الى انهما سواء لانها توجب العموم ههنا لانها للاباحة فى هذا الموضع اذ الاصل حرمة التصرف فى حق الغير وهذا الكلام لاطلاق التصرف فى الحقوق واباحته فلذلك اوجبت العموم * وهو معنى قوله على معنى الاباحة اى ذكر هذا اللفظ على معنى اباحة

وانما يعرف بالاباحة من التخيير بحال تدل عليه وعلى هذا قال اصحابنا فى الجامع فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا ان له ان يكلمهما جميعا وكذلك قال لا اقربكن الا فلانة او فلانة فليس بمول منهما وقالوا فيمن قد برئ فلان من كل حق لى قبله الا دراهم او دنانير ان له ان يدعى المالين جميعا لان هذا موضع الاباحة فصار عاما الا ترى انه استثنى من الحظار فكان اباحة وقال محمد رحمه الله بكل قليل او كثير على معنى الاباحة اى بكل شئ منه قليلا كان او كثيرا

التصرف ومعناه بكل شئ منه اى من المبيع قليلا كان او كثيرا فيوجب العموم ضرورة * الاترى ان هذا الكلام يذكر على سبيل المبالغة فى اسقاط حق البايع عن المبيع وعما هو متصل به حتى دخل فيه الثمرة والزرع وكذا يدخل فيه الامتعة ان كان قال او فيها * ولذلك قال ابو يوسف لا يكتب هذا اللفظ يعنى قوله بكل قليل او كثير لانه اذا كتب هذا دخل فيه الامتعة الموضوعة فيها لان ذلك كله مما يحتمل البيع * وقال محمد ارى ان يقيد ذلك الكتاب فيقول هو فيها او منها من حقوقها واذا كان كذلك كان حرف او مساويا للواو فى هذا الموضع * ولا يقال لو ثبت الملك للمشترى فى الطريق والشرب بطريق الاباحة لامكن للبايع الرجوع فيها * لانا نقول لا يمكن الرجوع لانها يثبت فى ضمن عقد لازم وهو البيع فاعطى لها حكم المتضمن فى اللزوم (قوله وكذلك داخل فيها او خارج) يعنى او للعموم فى هذا الكلام كهو فى الكلام الاول فكان مساويا للواو * قال الطحاوى المختار عندنا ان يكتب بكل حق هو لها داخل فيها وكل حق هو لها خارج منها لانه اذا قال وخارج منها فانما يتناول هذا شيئا واحدا منعوتا بالنعتين جميعا وهذا لا يتصور والمشروط فى العقد بنعتين لا يدخل فى العقد باحد النعتين خاصة فالاحسن ان يقول بكل حق هو لها داخل فيها وكل حق هو لها خارج منها بخلاف قوله وكل قليل وكثير لان القليل جزء من الكثير فلا حاجة الى ان يقول وكل قليل وكل كثير وههنا الحقوق الداخلة غير الحقوق الخارجة فلهذا يذكرهما جميعا على نحو ما بينا * ويمكن ان يجاب عما ذكر الطحاوى بانه لما لم يتصور اجتماع الوصفين بشئ واحد اقتضى الكلام اضمار منعوت اخر بدلالة العطف كما فى قولك جاء زيد وعمرو لما لم يتصور اشتراكهما فى مجئ واحد اقتضى اعادة الفعل حتى كان التقدير جاء زيد جاء عمرو فلا يحتاج الى التكلف المذكور قوله (وان دخلت فى الابتداء اوجبت التخيير) يعنى كان له ان يختار احد المذكورين تحقيقا لموجب الكلام حتى كان له فى قوله والله لا دخلن هذه الدار اليوم او لادخلن هذه الدار ان يختار دخول ايهما شاء للبر ولا يشترط دخولهما لانه التزم دخول احدهما فلو لم يبر بدخول احدهما لصار ملتزما دخولهما وليس ذلك موجب هذه الكلمة فى الاثبات فاما فى النفى بان قال والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار فلا يوجب التخيير حتى لا يكون له ان يختار عدم دخول احدى الدارين للبر بل يوجب العموم على سبيل الافراد حتى يشترط للبر عدم دخولهما جميعا ويحنث بدخول ايتهما وجد اذ لو لم يحنث بدخول احدهما لصارت اليمين واقعة عليهما جميعا وذلك باطل كذا فى شروح الجامع * فتبين بما ذكرنا ان قوله وان دخلت فى الابتداء اوجبت التخيير مختص بحالة الاثبات وان قوله ان له الخيار حكم المسئلة الاولى دون الثانية قوله (ولها) اى لهذه الكلمة وجه آخر ههنا اى معنى آخر فى الافعال لا يوجد ذلك فى الاسماء وهو ان يجعل بمعنى حتى او الا ان * اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه فاذا وجد الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لالزمنك او تعطينى حقى فذلك باضمار ان كانك قلت لالزمنك او ان تعطينى

وكذلك داخل فيها او خارج اى داخلا او خارجا ويجوز الواو فيهما وكذلك احكام هذه الكلمة فى الافعال ان دخلت فى الخبر افضت الى الشك وان دخلت فى الابتداء اوجبت التخيير مثل قول الرجل والله لادخلن هذه الدار او لادخلن هذه الدار او لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار ان له الخيار ولها وجه آخر هنا وهو ان يجعل بمعنى حتى او الا ان

حتى وذلك انك لو قلت لالزمنك او تعطيني بالرفع عطفا على الاول لكنت قد اثبت الاعطاء كما اثبت اللزوم ولم تقدر ان اللزوم لاجل الاعطاء ونزول قولك منزلة قول الرجل اضرب زيدا او عمرا فلما كان القصد ان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كأنه قيل لالزمنك لتعطيني وجب اضمار ان ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وقدر ماقبل او تقدير المصدر كأنه قيل ليكونن لزوم مني او اعطاء منك وينزل الكلام منزلة قولك لالزمنك الى ان تعطيني وحتى تعطيني ويكون حرف الجار اعني الى او حتى داخلا على الاسم في المعنى لا على الفعل * وان جعلت او بمعنى الا وجب اضمار ان ايضا لان الاستثناء حينئذ من عام الظرف الزماني فيلزم ان يكون المثنى ظرفا زمانيا ايضا ولا يمكن ذلك الا اذا كان مابعد الا مصدرا مضافا اليه الزمان على نحو الا وقت اعطائك * فوجب اضمار ان ليكون المضارع في تقدير المصدر وكان المعنى لزومي اياك واقع في كل الاوقات الا وقت اعطائك وموضع ذلك اى موضع ان يجعل او بمعنى حتى او الا ان * ان يفسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا * ويحتمل ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد * وذلك اى الموضع الذى جعل او فيه بمعنى حتى او الا ان مثل قوله تعالى *ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم* فان او هذا بمعنى حتى او الا ان في بعض الاقاويل ومعناه على هذا القول ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شئ حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وماعليك الا ان تبلغ الرسالة وتجاهد حتى تظهر الدين * وذلك لان العطف لما لم يحسن لان قوله او يتوب اما ان كان معطوفا على شئ او ليس على هذا القول فيلزم عطف الفعل على الاسم او المستقبل على الماضي سقطت حقيقته اى حقيقة او ووجب العمل بمجازه فاستعير لما يحتمله وهو الغاية لان معنى او يناسب معنى الغاية لانه لما تناول احد المذكورين كان تعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطعا لاحتمال الاخر وهذا يناسب معنى الغاية وكذا يناسب معنى الاستثناء لما قلنا فلذلك جعل بمعنى حتى او الا * وذكر في الكشاف ان قوله تعالى *او يتوب عليهم* عطف على ماقبله وليس لك من الامر شئ اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم * وقيل او يتوب منصوب باضمار ان وان يتوب في حكم اسم معطوف باو على الامر او على شئ اى ليس لك من امرهم شئ او من التوبة عليهم او من تعذيبهم او ليس لك من امرهم شئ او التوبة عليهم او تعذيبهم *وقيل او بمعنى الا ان كقولك لالزمنك او تعطيني حقي على معنى ليس لك من امرهم شئ الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او تعذبهم فيتشفى منهم قوله (والكلام يحتمله) اى تقبل معنى الغاية لانه للتحريم فانه روى في سبب نزول الاية ان النبي صلى الله عليه وسلم استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك * وروى انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأله اصحابه ان يلعنهم ويدعو بهلاكهم فقال عليه السلام *مابعثني الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثني

(داعيا)

وموضع ذلك ان يفسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية وذلك مثل قول الله عز وجل ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم اى حتى يتوب عليهم او الا ان في بعض الاقاويل لان العطف لم يحسن الفعل على الاسم والمستقبل على الماضي فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان كلمة او لما تناولت احد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بوجود صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير للغاية والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد وكذلك يقال والله لا افارقك او تقضيني حقي معناه حتى تقضيني حقي او الا ان تقضيني حقي وهذا كثير في كلام العرب لا يحصى

داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم لايعلمون فنزلت * الآية ونهى عن سؤال الهداية لهم فلما كان الكلام للتحريم كان محتملا للغاية * وهذا كثير في كلام العرب يعني او بمعنى حتى والان كثير في كلامهم مثل قول امرئ القيس* شعر* بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه * وايقن انا لاحقان بقيصرا * فقلت له لاتبك عينك انما * نحاول ملكا او نموت فنعذرا * ومثل قول الاخر* شعر* لااستطيع نزوعا عن مودتها * او يصنع الحب بي غير الذي صنعا قوله* (وعلى هذا) اي على ان او يحتمل معنى الغاية قال اصحابنا اذا قال والله لاادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان او في هذه المسئلة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى اولا وان دخل الاخرى اولا بر في يمينه لانه لما لم يمكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحظور بيمينه فحنث واذا دخل الثانية اولا فقد اصر على البر الى وجود الغاية فصار بارا كما لو قال والله لاادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر في عامة شروح الجامع الان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد وماجاءني عمرو ومارأيت عمرا لكن رأيت بشرا قال الله تعالى* الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم* فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه ههنا لايصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية * وقوله والغاية صالحة احتراز عن قوله والله لاادخل هذه الدار ابدا او لادخلن هذه الدار الاخرى اليوم فان او في هذه المسئلة ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع بين النفي والاثبات والازدواج بينهما لكن النفي مؤبد والاثبات موقت والموقت لايصلح غاية للمؤبد لان المؤبد لاينتهي الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير فيصير ملتزما الكفارة باحدى اليمينين كأنه قال ان حنثت في هذه اليمين او في هذه اليمين فعلي كفارة وشرط الحنث في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الدار الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنث في اليمين الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه خير نفسه في التزام الحنث باحدى اليمين فاذا لزمه الحنث باحديهما بطلت الاخرى كما لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار او لم ادخل هذه الدار اليوم فحنث في احدهما لزمه جزاؤه وبطل الآخر * ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية اليوم بر في اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اختار يمين الاثبات وان لم يدخلهما حتى مضى اليوم حنث في الثانية لان شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فات فيحنث فيها وتبطل الاولى لما قلنا كذا في شرح الجامع لشمس الاسلام الاوزجندي رحمه الله

وعلى هذا قال اصحابنا فيمن قال والله لاادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان معناه حتى ادخل هذه فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الاخيرة اولا انتهت اليمين وتم البر لما قلنا ان العطف متعذر لاختلاف الفعلين من نفي واثبات والغاية صالحة لان اول الكلام حظر وتحريم فلذلك وجب العمل بمجازه والله اعلم

(باب كلمة حتى)

كلمة حتى من حروف الجارة كما هي من الحروف العاطفة فافردها الشيخ بباب على حدة واورد الباب بين باب حروف العطف وباب حروف الجر رعاية للتناسب * هذه كلمة اصلها للغاية اى هى فى اصل الوضع للغاية فى كلامهم * هو حقيقة هذا الحرف اى معنى الغاية هو المعنى الحقيقى لهذا الحرف لا يسقط معنى الغاية عنه اى عن هذا الحرف * الا مجازا اى الا اذا استعملت مجازا كما اذا استعملت للعطف المحض فى الافعال فان معنى الغاية غير مراد حينئذ كسائر الحقائق اذا استعملت فى غير موضوعاتها * ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه * اللام متعلقة بقوله هو حقيقة هذا الحرف والضمير المستكن فى يخصه اما ان يكون راجعا الى الحرف والبارز الى معنى او على العكس اى انما قلنا معنى الغاية حقيقة هذا الحرف ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخص ذلك الحرف بذلك المعنى فينتفى الاشتراك او يخص ذلك المعنى بذلك الحرف فينتفى الترادف * فان قيل كيف ينتفى الترادف وقد وضع للغاية حرف الى ايضا * قلنا قد ثبت الفرق المانع من الترادف بينهما وذلك ان الغاية فى حتى يجب ان تكون موضوعة بان تكون شيئا ينتهى به المذكور او عنده كالرأس للسمكة والصباح للبارحة ولا يشترط ذلك فى الى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها الى نصف الليل قال الله تعالى * وايديكم الى المرافق * واليد من رؤس الاصابع الى المنكب ومن ذلك لا يدخل حتى على مضمر فلا يقال حتاه بخلاف الى فانه يدخل على المضمر والمظهر جميعا لان الغاية فى حتى لما وجب ان يكون آخر جزء من الشئ او ما يلاقى اخر جزء منه والمضمر لا يمكن ان يكون جزأ من الشئ بل هو نفسه امتنع دخوله على المضمر ولما لم يشترط ذلك فى الى لم يمتنع دخوله على المضمر * وذكر فى كتاب بيان حقايق الحروف ان الى لانتهاء له ابتداء فيما يدل عليه على نقيض من تقول خرجت من البصرة الى الكوفة فمن لابتداء الغاية والى لانتهاء بها ولا يجوز ان يستعمل حتى فى مقابلة من لا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة وذلك لان الى اصل فى الغاية لا تخرج من معناها الى معنى آخر وحتى ضعيف فى معنى الغاية فانها تخرج الى غيرها من المعانى قوله (وقد وجدناها تستعمل للغاية) جواب عما يقال قد سلمنا ان الاصل فى الكلمة ان تكون موضوعة لمعنى خاص ولكن لا نسلم ان ذلك المعنى هو الغاية ههنا بل يحتمل ان يكون غيره لكونها مستعملة فى غيره * فقال قد وجدناها مستعملة فى الغاية بحيث لا تسقط معنى الغاية عنها وان استعملت فى معان آخر كما سنبين فعرفنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلى لهذا الحرف وانه موضوع لهذا المعنى قوله (فانه بقى) اعلم ان مذهب اكثر النحاة ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما فى الى نفى قولهم اكلت السمكة حتى رأسها ونمت البارحة حتى الصباح لم يؤكل الرأس وما نيم الصباح وذلك لان الاصل فى الغاية ان لا تكون داخلة فى المغيا لما عرف * ويؤيده قوله تعالى * سلام هى حتى مطلع الفجر * فانه ان وقف على سلام لم يدخل مطلع الفجر تحت حكم الليلة * وكذا ان لم يوقف لان سلام الملائكة ينتهى عند طلوع الفجر

(باب حتى)

هذه كلمة اصلها للغاية فى كلام العرب هو حقيقة هذا الحرف لا يسقط ذلك عنه الا مجازا ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه وقد وجدناها تستعمل للغاية لا يسقط عنها ذلك فعلمنا انها وضعت له فاصلها كمال معنى الغاية فيها وخلوصها لذلك بمعنى الى كقول الله عز وجل حتى مطلع الفجر وتقول اكلت السمك حتى رأسها اى الى رأسها فانه بقى اى بقى الرأس وهذا على مثال سائر الحقائق

على ماروى فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان جبريل عليه السلام ينزل ليلة القدر فى كبكبة من الملائكة ومعه لوآء اخضر يركزه فوق الكعبة ثم يتفرق الملائكة فى الناس حتى تسلموا على كل قائم وقاعد وذاكر وراكع وساجد الى ان يطلع الفجر * وقد صرح فى شرح اللمحة فقيل ماأكل الرأس ومانيم الصباح فى مسئلتى السمكة والبارحة * وذهب الامام عبد القاهر الى ان مابعد حتى داخل فيما قبلها نص عليه فى المقتصد فقال ويكون مابعد حتى داخلا فيما قبله الاترى انك اذاقلت اكلت السمكة حتى رأسها كان المعنى ان الاكل قداشتمل على الرأس وكذاقولك ضربت القوم حتى زيدا لمعنى ان زيدا قدضربته * قال واذا كانت عاطفة كان مجراها مجرى الجارة فى تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد وجائنى القوم حتى زيد * وقد صرح بان فى مسائل السمكة الثلاث ومسائل البارحة الثلاث قداكل الرأس ونيم الصباح * وتابعه فى ذلك جار الله فقال فى المفصل ومن حقها ان يدخل مابعدها فيما قبلها ففى مسئلتى السمكة والبارحة قداكل الرأس ونيم الصباح * وذلك لان الغرض ان ينقضى الشئ الذى تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى يأتى الفعل على ذلك الشئ كله فلو انقطع الاكل عند الرأس لايكون فعل الاكل آتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ماذكرنا وهو قدفات فى الغاية الجعلية خلا الكلام عن الفائدة فلم يصح * ورأيت فى نسخة من شروح النحو ان كلمة حتى اذا كانت للغاية لاتدخل الغاية تحت ماضربت له الغاية وهكذا قال ابن جنى واليه كان يميل الشيخ ابو منصور السفار والشيخ الامام على البزدوى ولكن لايستقيم هذا على الاطلاق بل نقول ان كان المذكور بعد حتى بعضا للمذكور قبله يدخل تحت ماضربت له الغاية وان لم يكن لايدخل على هذا نص المبرد فى كتاب المقتضب وابن الوارق فى الفصول والفراء فى المعانى وهكذا ذكر السيرافى ايضا * مثال الاول زارنى اشراف البلدة حتى الامير وسبنى الناس حتى العبيد * ومثال الثانى قرأت القرآن حتى الصباح فالصباح لايكون داخلا لانه ليس بعض الليل وكان حتى ههنا بمعنى الى * فتبين بماذكرنا ان ماذكر الشيخ فى الكتاب هو اختيار مذهب الاكثر وعرفت به ايضا ان ماوقع عند البعض ان ماذكره الشيخ سهو لانه خلاف مافى الكتب المشهورة او تصحيف فانه من النفى لامن البقاء ومعناه أكل وهم بين وتكلف ظاهر قوله (ثم قديستعمل) اى حرف حتى للعطف اى فيه او يضمن يستعمل معنى يستعار لمابين الغاية والعطف من المناسبة من حيث ان المعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه والغاية تتصل بالمغيا او تترتب عليه ولكن مع قيام معنى الغاية * قال الامام عبد القاهر واذا كانت هذه الكلمة عاطفة كانت مجراها مجرى الجارة فى تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد وجاءنى القوم حتى زيد يدلك على تضمنه معنى العطف انك لوحررت كان المعنى صحيحا وانما يتغير بالعطف الحكم وهو انها تتبع الثانى الاول كالواو * ويكون لتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الانبياء * او تحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة * وحتى هذه مخالفة لسائر حروف العطف

ثم قديستعمل للعطف لمابين العطف والغاية من المناسبة مع قيام معنى الغاية تقول جاءنى القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيدا فزيدا اماافضلهم واما ارذلهم ليصلح غاية الاترى الى قولهم

في ان مابعدها يجب ان يكون مجانسا لماقبلها فلا تقول ضربت القوم حتى حمارا و ضربت الرجال حتى امرأة كما تقول ضربت القوم وحمارا وذلك لانها للغاية والدلالة على احد طرفي الشئ ولا يتصور ان يكون طرف الشئ من غيره فلو قلت رأيت القوم حتى حمارا كنت جعلت الحمار طرفا للقوم منقطعا لهم ولهذا كان فيها التعظيم والتحقير لان الشئ اذا اخذ من ادناه فاعلاه غاية له وطرف فالانبياء غاية جنس الناس اذا اخذنا من المراتب واستقوبناها صاعدين * واذا اخذ من اعلى الشئ فادناه طرف له وذلك كالمشاة في الحاج تأخذ من الاقوياء الراكبين وتنزل فتنتهي الى المشاة وهي منقطع الجنس كما كان الانبياء في الوجه الاول * وعلى هذا قالوا لو قال اعتقت غلماني حتى فلانة او اعتقت امائي حتى سالما لم يعتق مادخل عليه كلمة حتى لان الغلمان والاماء جنسان مختلفان * ولو قال اعتقت سالما حتى مباركا او حتى مبارك لا يعتق مبارك لانه ليس بجزء لسالم * بخلاف مالو قال الى مكان حتى في هذه المسائل فانهم يعتقون جميعاً لامكان حمل الى على معنى مع كما في قوله تعالى * ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم * كذا في كتاب بيان حقايق الحروف * قولهم استنت الفصال حتى القرعى * الاستنان هو ان يرفع يديه ويطرحهما معا وذلك في حالة العدو * والقرعى جمع قريع وهو الذي به قرع وهو بثر ابيض يخرج بالفصال * هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له ان يتكلم بين يديه لعلو قدره * فجعل عطفا هو غاية لانتهاء الاستنان باستنانها فكانت حقيقة قاصرة من حيث انها لم تخلص للغاية * وعلى هذا اي على انها تستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية * وقد تدخل اي هذه الكلمة على جملة لا للعطف بل تستأنف بعدها كما تستأنف بعد اما واذا تقول خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال واو العطف عليها كما في قول امرئ القيس * شعر * مطوت بهم حتى تكل غزيهم * وحتى الجياد مايقدن بارسان * فالجياد مبتدأ ومايقدن خبره والواو داخلة عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف آخر عليها كما لم يجز اذا كان حرف عطف قطعا في قولك ضربت القوم حتى زيدا الاترى لا تقول ضربت القوم وفعمرا فقوله وحتى الجياد بمنزلة قوله واما الجياد في كون مابعدهما مبتدأ * على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل فانها في هذا المحل للابتداء لا للعطف عند البعض ولهذا سموها واو الاستيناف والابتداء فهذه جملة هي غاية اي للضرب فانه ينتهي بها على احتمال ان ينسب اي ذلك الخبر المثبت من جنس ماقبله * اليه اي الى المتكلم قوله (ومواضعها) اي مواقع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى من غير ان تكون جملة مبتدأة كقوله سرت حتى ادخلها * او غاية هي جملة مبتدأة كقولك خرج النساء حتى خرجت هند وذلك لان هذه الكلمة في الاصل للغاية فوجب العمل به ماامكن * فان قيل لما جعلت بمعنى الى كيف جاز دخولها على الفعل لانها اذ ذاك حرف جر * قلنا انما جاز ذلك لكون ان مقدرا في ذلك الفعل وان مع الفعل في حكم الاسم فتكون داخلة على الاسم تقديرا ويكون مادخل عليه مجرور المحل بها * وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان صلح فيه ضرب المدة * وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالصياح في قوله ان لم اضربك حتى تصيح فان لم يوجد احد المعنيين لا يمكن جعلها للغاية * فاذا قال عبدي حر ان لم نخبر فلانا بما صنعت حتى يضربك

(لايمكن)

استنت الفصال حتى القرعى فجعل عطفا هو غاية فكانت حقيقة قاصرة وعلى هذا اكلت السمكت حتى رأسها بالنصب اي اكلته ايضا وقد تدخل على جملة مبتدأة على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل وهي غاية مع ذلك فان كا خبر المبتداء مذكورا فهو خبره والا فيجب اثباته من جنس ماقبله تقول ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتدأة هي غاية معنى ومن ذلك اكلت السمكة حتى رأسها الا ان الخبر غير مذكور هنا فيجب اثباته من جنس ماسبق على احتمال ان ينسب اليه او الى غيراعني حتى رأسها مأكولي او مأكول غيري ومواضعها في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدأة وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء

لا يمكن ان يجعل حتى ههنا للغاية لان الاخبار مما لا يمتد فيجعل بمعنى لام كى فاذا اخبره و لم يضربه بر فى يمينه لان شرط البر الاخبار لا غير وقد وجد* ولو قال عبده حر ان لم اضربك حتى تضربنى او تشتمنى فضربه و لم يضربه المضروب بر ايضا لان الضرب و ان كان فعلا ممتدا لكن الضرب و الشتم من المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فلا يمكن ان يجعل غاية فيحمل على الجزاء * قال شمس الائمة رحمه الله مراده اظهار عجزه عن الضرب لا وجود فعل الضرب منه و معناه انا اضربك حتى تضربنى ان قدرت على ذلك و لكنك لا تقدر فتبين للناس عجزك و ضعفك بضربى اياك فاذا كان المقصود نفى فعل الضرب لا يمكن ان يجعل غاية * فان لم يستقم فللمجازاة اى ان لم يستقم ان يجعل غاية لفوات المعنيين المذكورين او احدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كى لمناسبة بين المجازاة و بين الغاية لان الفعل الذى هو سبب ينتهى بوجود الجزاء عادة كما ينتهى بوجود الغاية* و هذا اى الحمل على المجازاة انما يكون اذا صلح الصدر سببا و لم لم يصلح الاخر غاية حتى او صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية يجعل للغاية كقوله ان اضربك حتى تصبح فعبدى حر* و هذا نظير قسم العطف من الاسماء اى حتى التى للمجازاة فى الافعال نظير حتى العاطفة فى الاسماء من حيث ان معنى الغاية باق فيها من وجه * فان تعذر هذا اى جعلها للمجازاة يجعل للعطف المحض * و على هذا اى على المعانى الثلاثة التى ذكرناها لها فى الافعال ثبت مسائل اصحابنا فى الزيادات *و حاصله ما ذكر فى الذخيرة ان كلمة حتى فى الاصل للغاية فيحمل عليها اذا امكن و شرط الامكان ان يكون الفعل المغيا ممتدا و ان يكون ما دخلت عليه مؤثرا فى انهاء المحلوف عليه * فان تعذر حملها على الغاية تحمل على لام السبب ان امكن و شرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص و الاخر من شخص آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذ الجزاء مكافاة الفعل و هو لا يكافى نفسه عادة * فان تعذر ذلك يحمل على العطف * و من حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر فان اقلع قبل الغاية يحنث فى يمينه * و من حكم لام السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لا وجود المسبب * و من حكم العطف ان يشترط وجودهما للبر قوله (قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية) * و حتى تغتسلوا و حتى تستأنسوا* كلمة حتى فى هذه الايات بمعنى الى لان صدر الكلام و هو قوله عز اسمه *قاتلوا* و قوله* لا تقربوا الصلوة* و قوله* لا تدخلوا* يحتمل الامتداد اذ المقاتلة تمتد يوما و يومين و اكثر و قبول الجزية يصلح منهيا لها و كذا المنع من اداء الصلوة جنبا ممتد و الاغتسال يصلح منهيا لها * و كذا المنع من دخول بيت الغير ممتد و الاستيناس و هو الاستيذان يصلح منهيا له قوله (قال الله تعالى و قاتلوهم حتى لا تكون فتنة) اى كيلا يكون فتنة اى محاربة * و انما جعلت حتى هذه بمعنى لام كى لان اخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر اذ القتال واجب مع عدم المحاربة فانهم و ان لم يبدؤنا بالقتال وجب علينا محاربتهم و صدر الكلام يصلح سببا لانتفاء الفتنة فوجب الحمل على لام كى* و هذا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة فان فسرت بالشرك يكون حتى بمعنى الى على ما ذكر فى الكشاف و قاتلوهم حتى لا تكون فتنة الى ان لا يوجد منهم شرك قط و يكون

فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كى و هذا اذا صلح الصدر سببا و لم يصلح الآخر غاية و صلح جزاء و هذا نظير قسم العطف من الاسماء فان تعذر هذا جعل مستعار العطف المحض و بطل معنى الغاية و على هذا مسائل اصحابنا فى الزيادات

و لهذه الجملة ما خلا المستعار المحض ذكر فى كتاب الله تعالى قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون و حتى تغتسلوا هى بمعنى الى و كذلك حتى تستأنسوا و مثله كثير و قاتلوهم حتى لا تكون فتنة و قال

الدين كله ويضمحل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام وحده قوله (قال الله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول * اول الاية * ام حسبتم ان تدخلوا الجنة * ام منقطعة ومعنى الهمزة فيها للتقرير وانكار الحسبان واستبعاده لما ذكر ما كانت عليه الامم من الاختلاف على النبيين بعد مجيء البينات * ولما فيها معنى التوقع اى اتيان ذلك متوقع منتظر اى احسبتم ان تدخلوا الجنة من غير بلاء ولا مكروه * ولما يأتكم مثل الذين * اى حالهم التى هى مثل فى الشدة * ثم بين المثل فقال مستهم البأساء الشدة * والضراء المرض والجوع * وزلزلوا وازعجوا ازعاجا شديدا شبيها بالزلزلة بما اصابهم من الاهوال والافزاع * حتى يقول الرسول قرئ بالنصب والرفع والنصب وجهان * احدهما ان يكون حتى بمعنى الى اى حركوا بانواع البلايا الى الغاية التى قال الرسول وهو اليسع اوشعياء متى نصر الله اى بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك * ومعناه طلب النصر وتمنيه واستطالة زمن الشدة * الا ان نصر الله قريب * على ارادة القول يعنى فقيل لهم ذلك اجابة لهم الى طلبتهم من عاجل النصر فعلى هذا الوجه لا يكون فعلهم اى زلزلتهم وامتحانهم بالبلايا سببا لمقالة الرسول بل ينتهى فعلهم عند مقالته * ولا يقال ليس لهم فعل بل وقع الزلزال عليهم فكيف جعل ذلك فعلهم * لانا نقول لما زلزلوا كان التزلزل موجودا منهم لانهم اذا حركوا كان التحرك موجودا منهم خصوصا على اصطلاح اهل النحو فانهم هم الفاعلون بسبب ان ازلزال اسند اليهم على بناء المفعول * على ما هو موضوع الغايات انها اعلام الانتهاء من غير اثر يعنى ان الغاية علامة على انتهاء المغيا من غير ان يكون لها اثر فى انتهائه كالميل للطريق والمنارة للمسجد والاحصان للرجم فانها اعلام على هذه الاشياء من غير ان يضاف اليها وجود تلك الاشياء * او معناه من غير ان يكون للمغيا اثر فى ايجاد غايته واثباتها كحدود الدار اعلام على انتهائها من غير ان يكون للدار اثر فى ايجادها * والوجه الثانى ان يكون بمعنى لام كى كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة اى وزلزلوا لكى يقول الرسول ذلك القول * فعلى هذا يكون فعلهم اى زلزلتهم سببا لمقالته وهو لا يوجب الانتهاء بل يكون داعيا اليه * ووجه الرفع ان يكون الفعل بعده بمعنى الحال كقولهم شربت الابل حتى يجئ البعير يجر بطنه الا انها حال ماضية محكية فعلى هذا الوجه بقى فيه معنى الغاية ويكون هذا نظير قوله او غاية وهى جملة مبتدأة قوله (لان الفعل) اى الفعل المحلوف عليه وهو الضرب * يحتمل الامتداد بطريق التكرار يعنى لا امتداد لفعل ما حقيقة لانه عرض لا يبقى فلا يتصور امتداده لكن بعض الافعال قد يحتمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كالجلوس والركوب * والضرب من هذا القبيل فكان شرط البر وهو المد الى الغاية المضروبة له متصورا واذا كان محتملا للامتداد بالطريق الذى قلنا كان الكف عنه اى عن الفعل المحلوف عليه بان يقلع قبل الغاية محتمل هذا الفعل لا محالة فيكون شرط الحنث متصورا ايضا ولا بد من تصور شرط الحنث لانعقاد اليمين حتى لو قال والله لاقتلن فلانا وفلان ميت وهو لا يعلم بموته لا يحنث لان شرط الحنث غير متصور هنا كشرط البر كذا فى بعض الشروح * وهذه الامور اى الافعال المذكورة من الصياح والاشتكاء اليدى تألما وشفاعة فلان ودخول

لمقالة الرسول وينتهى فعلهم عند مقالته على ما هو موضوع الغايات انها اعلام الانتهاء من غير اثر والثانى وزلزلوا لكى يقول الرسول فيكون فعلهم سببا لمقالته وهذا لا يوجب الانتهاء وقرئ حتى يقول بالرفع على معنى جملة مبتداءة اى حتى الرسول يقول ذلك فلا يكون فعلهم سببا ويكون متناهيا به وقال محمد فى الزيادات فى رجل قال لرجل عبدى حر ان لم اضربك حتى تصبح اوحتى تشتكى يدى اوحتى يشفع فلان اوحتى تدخل الليل ان هذه غايات حتى اذا قلع قبل الغايات حنث لان الفعل بطريق التكرار يحتمل الامتداد فى حكم البر والكف عنه محتمله فى حكم الحنث لا محالة وهذه الامور دلالات الاقلاع عن الضرب

(الايلة)

الليلة دلالات الاقلاع اى الامساك والكف عن الضرب لان الانسان يمتنع عن الضرب بها* فوجب العمل بحقيقتها اى بحقيقة الغاية وحمل حتى عليها فاذا اقلع قبل الغاية كان حانثا* فان قيل شرط البر متصور الوجود فى الزمان الثانى فلماذا يحنث فى الحال* قلنا اليمين تقع على اول الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته فى الحال هذا هو العادة فيتقيد به اليمين* وهذا الذى ذكرنا اذا لم يغلب على الحقيقة عرف كما فى الامثلة المذكورة فان غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب وانما يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب معتاد متعارف * ولو قال حتى يغشى عليك او حتى تبكى كان على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه الغاية معتاد كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (حتى تغذينى لا يصلح دليلا على الانتهاء) التغذية لا تصلح دليلا على انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس بمستدام ايضا الا ترى انه لا يصح ضرب المدة فيه ففات شرط الغاية جميعا ولكنه يصلح سببا للتغذية لان الاتيان على وجه التعظيم والزيارة احسان بدنى الى المزور فيصلح سببا لاحسان مالى منه الى الزائر وعن هذا قيل من زار حيا ولم يذق عنده شيئا فكانما زار ميتا * والتغذية صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان * وقوله على وجه يصلح سببا للجزاء بان يكون على وجه التعظيم والزيارة احتراز عن الاتيان على وجه التحقير بان اتاه ليضربه او يشتمه او يؤذيه فانه لا يصلح سببا للتغذية فلا يكون شرط البر * وكذا الحكم فى قوله ان لم تأتنى حتى اغذيك * ولو قال عبدى حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك او قال ان لم تأتنى حتى تغذينى فعبدى حر كان حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية فيه* لان هذا الفعل اى التغذى من غداء الغير عند الاباحة احسان قال عليه السلام* لو دعيت الى كراع لاجبت * الا ترى ان ترك الاكل عند الاباحة اساءة ودليل على العداوة حتى اوجس الخليل صلوات الله عليه خيفة فى نفسه من الضيف اذ لم يأكلوا من ضيافته واذا كان كذلك لا يصلح منهيا للاتيان *او المراد من الفعل التغذية اى التغذية التى يبتنى عليها التغذى احسان لما ذكرنا فلا تصلح غاية للاتيان بل هى داعية اليه اذ الانسان عبيد الاحسان فلا يمكن حمل حتى على الغاية ولا يصلح اتيانه سببا لفعله اى الفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر حمله على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف التعقيب كما لو قال ان لم آتك فاتغذ عندك قوله (حتى اذا اتاه فلم يتغذ) الى آخره * اعلم ان هذه المسئلة على وجهين * اما ان وقت باليوم بان قال ان لم آتك اليوم حتى اتغذى عندك * او لم يوقت * فان وقت فشرط البر وجود الفعلين فى اليوم وشرط الحنث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه فى اليوم وتغذى عنده فى ذلك اليوم متصلا بالاتيان او متراخيا عنه كان بارا لوجود شرط البر * الا اذا عنى الفور فيشترط وجود

فوجب العمل بحقيقتها فصار شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية ولو قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغذينى فاتاه فلم يغذه لم يحنث لان قوله حتى تغذينى لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان والاتيان يصلح سببا والغذاء يصلح جزاء فحمل عليه لان جزاء السبب غايته فاستقام العمل به فصار شرط بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغذاء وقد وجد ولو قال عبدى حر ان لم آتك حتى اتغذ عندك كان هذا العطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه فاذا كان كذلك حمل على العطف المحض وكذلك ان لم آتك حتى اغذيك فصار كانه قال ان لم آتك فاتغذ عندك حتى اذا اتاه فلم يتغذ

الفعلين بصفة الانصال * وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين فى العمر بصفة الاتصال او التراخي اذا لم ينو الفور وشرط الحنث عدم احدهما فى العمر هذا حاصل ماذكر فى عامة نسخ الزيادات * وهكذا ذكر الشيخ فى شرح الزيادات ايضا فقال اذا قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك اليوم او ان لم تأتني حتى تتغدى عندك اليوم فكذا فاتاه ثم لم يتغد عنده فى ذلك اليوم حنث لان شرط البر وجود الامرين فى اليوم ولم يوجد * وان لم يوقت باليوم لا يحنث لانه يرجى البر وهو التغدي فى وقت آخر وهكذا ذكر شمس الائمة فى شرح الزيادات ايضا * واذا تحققت هذا علمت ان فى قوله فى الكتاب حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر نوع اشتباه لان لقوله فلم يتغد مع قوله تغدى من بعد غير متراخ نوع منافاة * وظني ان المسئلة كانت موضوعة فى الكتاب فى اليوم مثلها فى اصول شمس الائمة وعامة نسخ الزيادات فسقط لفظ اليوم عن قلم الكاتب * وعلى ذلك التقدير كان معنى ماذكر فى الكتاب حتى اذا اتاه اى فى اليوم * فلم يتغد عنده اى على فور الاتيان * ثم تغدى من بعد اى من بعد ان لم يتغد على الفور * غير متراخ اى عن اليوم فقد بر * وان لم يتغد فى اليوم اصلا حنث * فاما اذا اجريناها على اطلاقها كما هو المذكور فى الكتاب فانا لا ادرى معنى قوله غير متراخ اذ لو قدرت غير متراخ عن الاتيان لا يستقيم ذلك مع قوله فلم يتغد ولو قدرت غير متراخ عن العمر لا فائدة فيه اذ لا يتصور التغدي متراخيا عن العمر * وفى بعض الحواشي ثم تغدى من تغد غير متراخ اى قبل الافتراق عن ذلك المجلس ولا اعرف صحته قوله (وهذه استعارة) اى استعارة حتى لمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه بوجه استعارة لم توجد فى كلامهم فانهم لا يقولون رأيت زيدا حتى عمرا كما يقولون رأيت زيدا فعمرا او ثم عمرا وكان ينبغي ان لا يجوز لانها من باب اللغة ولم يوجد فى لغتهم لكن هذه استعارة اقترحها محمد اى اى استخرجها بقريحته على طريقة استعاراتهم مع ان قوله مستغن عن الدليل فان ائمة اللغة مثل ابى عبيد وغيره كانوا يحتجون بقوله فكان مستغنيا عن الدليل * اذا قلت حذام فصدقوها * فان القول ماقالت حذام * وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزالة فقال هى الشمس كذا قاله محمد بن الحسن على ان فى الاستعارة لا يشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب الصالح للاستعارة على مامر بيانه وقد وجد لما ذكر فى الكتاب * وهذا اى ماذكرنا من استعارة حتى للعطف المحض على مثال استعارات اصحابنا * فى غير هذا الباب اى باب حتى مثل استعارتهم البيع للنكاح والعتاق للطلاق والحوالة للوكالة ونحوها * واذا استعير اى حتى للعطف استعير بمعنى الفاء اى بمعنى حرف يوجب التعقيب مثل الفاء او ثم دون الواو لان التعقيب اشد مناسبة ومجانسة للغاية من مطلق الجمع لوجود الترتيب فيهما * والامام العتابي جعله بمعنى الواو فقال وان تعذر الحمل على الجزاء يحمل على العطف كقولك جاءني القوم حتى زيد اى وزيد ثم قال فى قوله ان لم آتك اليوم حتى اتغدى عندك تقديره ان لم آتك اليوم واتغدى عندك والله اعلم

ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث وهذه استعارة لا يوجد لها ذكر فى كلام العرب ولا ذكرها احد من ائمة النحو واللغة فيما اعلم لكنها استعارة بديعة اقترحها اصحابنا على قياس استعارات العرب لان بين العطف والغاية مناسبة من حيث يوصل الغاية بالجملة كالمعطوف وقد استعملت بمعنى العطف مع قيام الغاية بلا خلاف فاستقام ان يستعار للعطف المحض اذا تعذرت حقيقته وهذا على مثال استعارات اصحابنا فى غير هذا الباب وينبغى ان يجوز على هذا جاءني زيد حتى عمرو وهذا غير مسموع من العرب واذا استعير للعطف استعير لمعنى الفاء دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب

(باب)

(باب حروف الجر)

سميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد * وسميت حروف الاضافة لان وضعها على ان تفضي بمعاني الافعال الى الاسماء * الباء للالصاق هو معناها بدلالة استعمال العرب وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع * وليكون عطف على الدليل الاول معنى اى للاستعمال ولاجل ان يكون للباء معنى يختص الباء بذلك المعنى نفيا للاشتراك * هوله حقيقة اى يكون ذلك المعنى للباء معنى حقيقيا * ثم الالصاق يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق ففي قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم * ولما كان المقصود في الالصاق ايصال الفعل بالاسم دون عكسه اذ المقصود من قولك كتبت بالقلم وتجرت بالقدوم وقطعت بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه الاشياء دون العكس كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الآلة للشيء * ولهذا صحبت الباء الاثمان اى لما ذكرنا انها للالصاق وان الالصاق يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به هو التبع صحبت الباء الاثمان لان الثمن ليس بمقصود في البيع بل هو تبع بمنزلة الالة * الا ترى ان الغرض الاصلي في البيع الانتفاع بالمملوك وذلك يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من النقود وهي ليست بمنتفع بها في ذواتها وانما هي وسيلة الى حصول المقاصد كالآلة للشيء ولهذا يجوز البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عنده * اذا دخل الباء في الكر الموصوف صار ثمنا بدلالة الباء وينعقد البيع مساومة ووجب الكر في الذمة حالا كما اذا سمى دراهم او دنانير لان المكيل والموزون مما يجب في الذمة ويصح التصرف فيهما قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان * وان ادخل الباء في العبد المشار واضاف العقد الى الكر الموصوف انعقد سلما ويصير العبد رأس مال السلم بدلالة الباء لان رأس المال هو الثمن في السلم ويصير الكر مبيعا لاضافة العقد اليه فيعتبر شرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال به قبل القبض وبيان مكان الايفاء عند ابي حنيفة رحمه الله قوله (ان اخبرتني بقدوم فلان) الى اخره قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الاخبار يقتضي مفعولين احدهما الذي يبلغه والثاني الكلام الذي يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال ان اخبرتني بقدوم فلان كان القدوم مشغولا بالخافض فلم يصلح مفعول الخبر لا حقيقة ولا مجازا لان المشغول لا يشغل فاحتيج الى مفعول اخر هو كلام كأنه قال ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدومه فبقي القدوم واقعا على حقيقته فعلا والصاق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده والباء للالصاق فلذلك اقتضى وجوده * فاما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فالمخبر به هو القدوم وهو المفعول والقدوم بحقيقته لا يصلح مفعول الخبر فصار عبارة عن التكلم به فصار التكلم به شرطا للحنث كأنه قال ان تكلمت بهذا فعبدي حر * ولا يلزم عليه قوله ان كنت تحبيني بقلبك فكذا فقالت كاذبة احبك حيث تطلق خلافا لمحمد مع ان محبته لم يلتصق بقلبها لان اللسان جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت

(باب حروف الجر)

اما الباء فللالصاق هو معناه بدلالة استعمال العرب وليكون معنى تخصه هو له حقيقة ولهذا صحبت الباء الاثمان فيمن قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة ووصفها ان الكر ثمن يصح الاستبدال به بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة ووصفها بهذا العبد انه يصير سلما لا يصح الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به لانه اذا اضاف البيع الى العبد فقد جعله اصلا والصقه بالكر فصار الكر شرطا يلصق به الاصل وهذا حد الاثمان التي هي شروط واتباع ولذلك قلنا في قول الرجل ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر انه يقع على الحق

اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به* وهذا ايضا بخلاف قوله ان اعلمتني ان فلانا قدم فعبدي حر فاعلمه حيث لم يحنث الا ان يكون حقا كما لو قال ان اعلمتني بقدومه لان الاعلام مايفيد العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما * فان قيل الاخبار الاعلام والخبر العلم قال تعالى اخبارا* وكيف تصبر على مالم تحط به خبرا* اي علما الا ترى ان الخبير من اسماء الله تعالى كالعليم بل ابلغ منه لانه اسم للعليم بالاسرار الخفية ولهذا سمي الاكار خبيرا لعلمه بخبايا الارض ومنه سمي الامتحان اختبارا فكان الاخبار والاعلام سواء فينبغي ان يقع على الحق في الصورتين كما في الاعلام* قلنا الحقيقة ماذكرت لكن الخبر قد استعمل في العرف لما يصلح دليلا على المعرفة فصار ينطلق على الحق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلهذا افترقا قوله (لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر) اي الاخبار لكونه معمول الباء فلا يصلح معمولا لشئ اخر* ولقائل ان يقول قد سلمنا انه لا يصلح معمولا لعامل اخر في الظاهر ولكن لانسلم انه لا يصلح معمولا لشئ آخر من حيث المعنى والمحل فيكون مجرورا بالباء ومنصوب المحل بالفعل الا ترى ان في قوله اخبرني بهذا الخبر زيد كان الظرف وهو الجار والمجرور المفعول الثاني من غير اضمار شئ اخر اذ لا يستقيم فيه اخبرني خبرا ملصقا بهذا الخبر زيد فكذا هذا* ويمكن ان يجاب عنه بان الباء للالصاق حقيقة وقد يجئ للتعدية بمعنى الهمزة كقولك ذهب به وخرج به اي اذهبه واخرجه والاخبار مما يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وبالباء ففيما امكن جعله متعديا بنفسه وجب القول به لتبقى الباء على حقيقتها وان لم يمكن ذلك جعل متعديا بالباء فمسئلة الكتاب من القسم الاول وما ذكرت من القبيل الثاني فلذلك افترقا* وان مع مابعدها مصدر اي في تأويل المصدر كما في قولك اعجبني ان زيدا قام او قائم وبلغني ان عمرا منطلق معناه اعجبني قيام زيد وبلغني انطلاق عمرو واذا كان في معنى المصدر صار في تأويل المفرد فصلح مفعولا ومفعول الخبر اي الاخبار كلام وهو ان يقول قدم فلان لا حقيقة فعل القدوم لان الاخبار قول والقدوم فعل والفعل لا يصلح مفعول القول * يوضحه ان في قولك ضربت زيدا لا يكون مسمى زيد مفعولا لضربت لان الشخص لا يتأثر بالقول حقيقة بل مفعوله لفظ زيد فكذلك حقيقة القدوم لا تصلح مفعول اخبرتني لانه قول والقدوم فعل الا ان مسمى زيد يصلح ان يكون متأثرا بمدلول ضربت وهو حقيقة الضرب وفعل القدوم ههنا لا يصلح ان يكون متأثرا بمدلول اخبرتني وهو حقيقة الاخبار لان حقيقته التكلم بالخبر وذلك لا يعدو الى القدوم بوجه فلذلك لا يصلح مفعولا له* واذا ثبت هذا كان معنى قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم ان تكلمت بخبر قدوم فلان والخبر مايصلح دليلا على وجود المخبر به لا ما يوجب وجوده لا محالة فصار شرط الحنث كلاما يصلح دليلا على القدوم وقد وجد ذلك في الاخبار كاذبا فيحنث قوله (ولهذا) اي ولان الباء للالصاق* قالوا يعني اصحابنا في قول الرجل انت طالق بمشية الله وبارادته انها لا تطلق اصلا لان الالصاق يودي معنى الشرط اي يفضي اليه* وذلك لانه

(لماجمل)

لان ماصحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعول الخبر محذوف بدلالة حرف الالصاق كما يقول بسم الله اي بدأت به فيكون معناه ان اخبرتني ان فلانا قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء فصلح مفعولا وان مابعدها مصدر ومعناه ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدومه والقدوم اسم لفعل وجود بخلاف قوله ان اخبرتني قدومه ومفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك دليل الوجود لا موجب له لا محالة ولهذا قالوا في قول الرجل انت طالق بمشية الله وبارادته انه بمعنى الشرط لان الالصاق يؤدي معنى الشرط ويفضي اليه وكذلك اخواتها على ما قال في الزيادات

لما جعل الطلاق ملصقا بالمشية لا يقع قبل المشية اذ لا يتحقق الالصاق بدون الملصق به وهذا هو معنى الشرط اذ لا وجود للمشروط بدون الشرط غير ان التعليق بمشية الله ابطال للايجاب لما عرف فلهذا لا يقع شئ كما لو قال ان شاء الله * ولو اضاف المشية الى العبد بان قال بمشية فلان كان تعليقا وتمليكا بمنزلة قوله ان شاء فلان فيقتصر على مجلس العلم * وكذلك اخواتها اى امثال المشية كالرضا والمحبة * على ماذكر فى الزيادات * المذكور فيها عشرة الفاظ المشية والارادة والرضاء والمحبة والامر والحكم والاذن والقضاء والقدرة والعلم وانها قد تضاف الى الله تعالى وتضاف الى العبد ايضا ففى الاربعة الاول ان اضيفت الى الله تعالى لا يقع شئ وان اضيفت الى العبد كان تمليكا فيقتصر على مجلس العلم وفى الستة الباقية يقع الطلاق فى الحال سواء اضيفت الى الله عز وجل او الى العبد * وذلك لان معنى قوله بأمر فلان او بحكمه او بأذنه او بعلمه بأمر فلان اياى او بحكم فلان على بذلك او بأذن فلان لى بذلك او بعلم فلان منى ذلك فيكون هذا كله تحقيقا للايقاع ولا يمكن ان يجعل ذلك بمعنى الشرط لانه لو قال لفلان احكم وآمر واعلم وآذن لا يكون شئ منه تخييرا بل يكون قوله احكم الزاما له ذلك وفيما تقدم لو قال شاء كان تخييرا فكذلك قوله بمشية فلان يكون تخييرا منه لفلان كذا فى زيادات شمس الائمة * فان قيل هلا حملت الباء فى مسئلة المشية واخواتها على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال تعالى * جزاء بما كسبا ذلك بما عصوا جزيناهم ببغيهم * واذا حملت على السبب تطلق فى الحال كما لو قال انت طالق لمشية الله او لمشية فلان لان التعليل يدل على تحقق الايقاع لا على انتفائه * قلنا الحمل على ماذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى الالصاق لان فى الالصاق معنى الترتب لانه يقتضى ملصقا به متقدما على الملصق زمانا لم يكن الالصاق بى والترتب الزمانى فى الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لان العلة مقارن للمعلول زمانا قوله (وقال الشافعى) الى اخره * ذهب بعض اصحاب الشافعى الى ان الباء فى قوله تعالى * وامسحوا برؤسكم للتبعيض لان الباء اذا دخلت فى المحل افادت * التبعيض لغة يقال مسحت الرأس اذا استوعبته ومسح بالرأس اى ببعضه هذا هو المفهوم منه فى عرف الاستعمال * ولان الاستيعاب ليس بشرط باتفاق بيننا وبينكم فثبت ان المراد بعض الرأس واذا ثبت البعض مرادا يتأدى الواجب بادنى ما ينطلق عليه الاسم كما لو قال امسحوا ببعض رؤسكم فيكون تقدير الواجب بثلاثة اصابع او بربع الرأس زيادة على النص بالرأى او بخبر الواحد فيكون مردودا * ولا معنى لقول من يقول مطلق مسح البعض ليس بمراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتأدى به الفرض بالاتفاق فعرفنا ان المراد بعض مقدر وذلك مجمل لعدم اولوية بعض على بعض فكان فعل النبى وهو ماروى انه صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته بيانا له * لانه يقول عدم الجواز لفوات الترتيب الواجب عندى لا لعدم حصول مسح البعض فانه لو استوعب رأسه بالمسح بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يعتد به عندى لفوات الترتيب فكذا ههنا * وقال مالك رحمه الله الباء صلة اى مزيدة زيدت للتأكيد كما فى قوله تعالى تنبت بالدهن * وقوله عز اسمه * ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة * اى لا تلقوا ايديكم كذا قاله عبد القاهر واذا كانت مزيدة وجب مسح الكل كما لو قيل وامسحوا رؤسكم * قال وما قلناه وان كان فيه عمل بالمجاز لكنه احوط لان فيه الخروج عن

وقال الشافعى الباء للتبعيض فى قول الله تعالى وامسحوا برؤسكم حتى اوجب مسح بعض الرأس وقال مالك رحمه الله الباء صلة لان المسح فعل متعد فيؤكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن فيصير تقديره وامسحوا رؤسكم

وقلنـا اما القـول بالتبعيض فلا اصل له فى اللغة والموضوع للتبعيض كلمة من وقد بينـا ان التكرار والاشتراك لايثبت فى الكلام اصلا وانما هو من العوارض فلا يصار الى الغاء الحقيقة والاقتصار عـلى التوكيد الابضرورة بل هذه الباء للالصاق وبيان هذا ان الباء اذا دخلت فى آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله كما تقول مسحت الحائط بيدى فيتناول كله لانه اضيف الى جملته ومسحت رأس اليتيم بيدى واذا دخل حرف الالصاق فى محل المسح بقى الفعل متعـديا الى الآلة وتقديره وامسحوا ايديكم برؤسكم اى الصقوها برؤسكم فلا تقتضى اسـتيعاب الرأس وهو غـير مضاف اليه لكنه يقتضى وضع الة المسح وذلك لا يستوعبه فى العادات فيصير المراد به اكثر اليد فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط

العهدة بيقين فكان الاخذ به اولى على انا ان عملنا بحقيقتها فذلك يوجب الاستيعاب ايضا لان الباء للالصاق حقيقة وقد الصق المسح بالرأس وهو اسم لكله لا لبعضه فيقتضى مسح جميع الرأس قوله (وقلنا نحن اما القول بالتبعيض فلا اصل له) اى القول بالتبعيض كلام عن تشهى لا دليل عليه اذ لم يثبت عن احد من نقلة اللغة انها للتبعيض انما الموضوع للتبعيض كلمة من فلو افادت الباء التبعيض لوجب التكرار اى الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد * والاشتراك ايضا لان الباء للالصاق بالاتفاق فلو افادت التبعيض لكان لفظ واحد دالا على معنيين مختلفين وكل منهما خلاف الاصل لما مر غير مرة * هذا رد الكلام القائلين بالتبعيض وقوله ولا يصار الى الغاء الحقيقة رد لقول مالك اى اذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى الغائها من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا فوجب العمل بالحقيقة وبان جاز ترك الحقيقة فى موضع لقيام الدليل لا يلزم منه تركه فى موضع لا دليل عليه فكانت الباء على حقيقتها فى هذه الآية كما هو اصلها * وبيان هذا اى بيان انها للالصاق فى الاية وان التبعيض ثبت بطريق آخر لا بالباء ان المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء فى الالة كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل مفعول فعله فيتناول جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدى او مسحت بيدى الحائط واذا دخلت فى المحل كان الفعل متعديا الى الآلة ولهذا ظهر عمله فيها حتى انتصبت بذلك الفعل بالمفعولية فهذا لا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه لكن بهذه الالة * واذا تقرر هذا صار تقدير الاية وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضى هذا الكلام استيعاب الرأس بالمسح كما ظنه مالك * لانه اى المسح غير مضاف الى الرأس بل اضيف الى اليد * والواو فى قوله وهو غير مضاف للحال والجملة فى معنى التعليل * لكنه اى لكن هذا الكلام يقتضى وضع الة المسح على الرأس والصاقها به * وذلك اى وضع الالة لا يستوعب الرأس فى العادات ايضا لان اليد لا تستوعب الرأس عادة * الا ان على هذا التفسير لا يصلح قوله (فصار المراد به اكثر اليد) نتيجة له فيجعل الضمير المنصوب فى لا يستوعبه عائدا الى الآلة على تأويل المذكور اى الوضع لا يستوعب الآلة فى العادات يعنى هذا التقدير وان اقتضى ان يكون المسح متناولا لكل الآلة لكن فى العادة لا يوضع الآلة بجميع اجزائها على الرأس فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان فى المسح عادة فيكتفى فيه بالاكثر الذى يحكى حكاية الكل وهو ثلاثة اصابع * فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط اى صار التبعيض مرادا بشرط ان يكون ذلك البعض مقدرا بالة المسح او باكثرها لا ان يكون مطلق التبعيض مرادا عملا بالباء كما قال الشافعى رحمه الله * وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال واذا قرنت الباء بمحل المسح تعدى الفعل الى الالة فلا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الالة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة ثم اكثر الالة ينزل منزلة الكل فيتأدى المسح بالصاق ثلاثة اصابع بمحل المسح ومعنى التبعيض انما ثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء * وذكر فى بعض نسخ اصول الفقه لمشايخنا بهذه العبارة قوله تعالى * وامسحوا برؤسكم * ادخل حرف الباء فى المحل فيتعدى الفعل الى الالة وهى اليد كانه قيل وامسحوا برؤسكم ايديكم والاصل ان الجمع متى قوبل بالجمع ينقسم آحاده على آحاده فيصير كانه سبحانه قال وليمسح كل واحد منكم برأسه بيده

فاذا وضع اليد على الرأس جاز لانه وجد المسح * ولو مسح بثلاثة اصابع جاز لانها اكثر الالة فيقوم مقام الكل فيجوز التبعيض باقامة الاكثر لابحرف الباء * وذكر الشيخ رحمه الله فى بعض مصنفاته فى اصول الفقه ان الباء للالصاق ههنا كما فى قوله كتبت بالقلم الان كلمة الباء متى دخلت محل الفعل كان المراد الصاق الفعل بالمحل لا الصاق المحل بالفعل لان الفعل معدوم لا يتصور الصاق المحل به قبل الوجود وبعد الوجود لا يتصور الالصاق به لانه ينعدم كما وجد وانما يتصور الصاقه بالمحل فكان المقصود الصاق الفعل بالمحل فيكون المراد منه اثبات وصف فى الفعل هو الالصاق فيصير الفعل هو المقصود لاثبات صفة الالصاق فيه والمحل انما راعى لتصور هذا المقصود لا ان يكون مقصودا بنفسه وما راعى لتحصيل المقصود انما راعى بقدر ما يحصل به المقصود وهو الصاق الفعل بالرأس وذلك يتحقق ببعض الرأس فيكون المراد منه البعض بهذا الطريق لا ان يكون المراد منه البعض لغة * واعلم ان لمشايخنا رحمهم الله فى تقدير فرض المسح طريقين * احدهما ماذكره الشيخ فى الكتاب والثانى ان مطلق البعض لم يكن مرادا لان المفروض فى عامة الاعضاء بعض مقدر فينبغى ان يكون كذلك ههنا ولهذا لو زاد على المقدار الذى قدر به لا يكون الزائد فرضا بالاجماع ولو كان الداخل تحت الامر بعضا مطلقا لوقع الزائد فرضا كالزائد على الايات الثلاث فى فرض القراءة صار البعض مجملا فيتعرف بالسنة وهى توجب ان يقدر بالربع على ماعرف الان فى اثبات الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف فان الخصوم لم يسلموا الاجمال فى الاية وقالوا بل مطلق المسح هو الثابت بالنص وهو معلوم فلذلك اختار الشيخ ههنا الطريق الذى بينا لانه اسلم قوله (واما الاستيعاب) الى اخره جواب عما يقال قد دخلت الباء فى قوله تعالى * فامسحوا بوجوهكم وايديكم * فى المحل وقد شرط فيه الاستيعاب كما فى الوضوء فقال لم يثبت الاستيعاب بدخول الباء فى المحل ولكنه ثبت بالسنة المشهورة وهى قوله عليه السلام لعمار * يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين * ومثلها يزاد على الكتاب فجعلت الباء صلة اى زائدة بهذه الدلالة مثلها فى قوله تعالى * تنبت بالدهن فصار كانه قيل فامسحوا وجوهكم وايديكم فيجب الاستيعاب * وبدلالة الكتاب اى الكتاب دل على اشتراط الاستيعاب ايضا لان التيمم شرع خلفا عن الاصل الوضوء بان اقيم المسح بالصعيد فى العضوين مقام الغسل والمسح بالماء فى الاعضاء الاربعة فتنصف الخلف تخفيفا وكل تنصيف يدل على بقاء الباقى على ما كان كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد وكمن له على اخر عشرة دراهم فصالحه على خمسة او ابرأه عن خمسة يجب الباقى بصفة الاصل فى الوجودة والرداءة ثم الاستيعاب فى غسل فى هذين العضوين واجب بالنص فكذا فيما اقام مقامهما على ان فى رواية الحسن عن ابى حنيفة لا يشترط الاستيعاب بل الاكثر يقوم مقام الكل لان فى الممسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما فى مسح الخف والرأس قوله (وعلى هذا) اى يبتنى على ان الباء للالصاق قول الرجل لامرأته ان خرجت من هذه الدار الا باذنى فكذا انه يشترط تكرار الاذن حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه حنث لان قوله ان خرجت يتناول المصدر لغة وهو نكرة فى موضع النفى لان معناه لا تخرجى خروجا

فاما الاستيعاب فى التيمم مع قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم فثابت بالسنة المشهورة ان النبى عليه السلام قال فيه ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فجعلت الباء صلة وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل وكل تنصيف يدل على بقاء الباقى على ماكان وعلى هذا قول الرجل ان خرجت من الدار الا باذنى انه يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق

فصار عاما واستثنى منه خروجا موصوفا بصفة الاذن فبقى سائر انواع الخروج داخلا فى الخطر فاذا فعلت وجب الجزاء كما لو قال ان خرجت الابقناع او بملاءة فانت طالق فى خرجت بقناع او بملاءة لم تطلق ولم يسقط الخطر حتى لو خرجت بغير قناع اوملاءة طلقت فكذا هذا قوله (فاقتضى ملصقابه) اى شيئا يلتصق بالاذن اذلابد للجار والمجرور من متعلق * وهواى الشئ الملصق بالاذن هوالخروج لدلالة الكلام عليه * فصارعاما اى صار الخروج الموصوف المستثنى عاما حتى تناول كل خرجة وصفت بالاذن وان كان الخروج المستثنى نكرة فى الاثبات لعموم صفته كما مر تقريره فى قوله لااتزوج الامرأة كوفية * وذلك اى جعله مستثنى بنفسه غير مستقيم * لانه اى المستثنى وهوالاذن خلاف جنسه اى جنس المستثنى منه وهو الخروج * الاترى انه لايستقيم اظهار الخروج ههنا بخلاف قوله الاباذنى فانه يستقيم ان يقول الاخروجا باذنى ولو قال الاخروجا ان آذن لك كان كلاما مختلا * قال الشيخ رحمه الله فى شرح الجامع ولو قال الا ان آذن فهو بمنزلة حتى عندنا حتى لو اذن فى الخروج ثم نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه لم يحنث وقال الفراء بل يحنث وهو بمنزلة قوله الاباذنى * واحتج بقول الله تعالى * لاتدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن لكم * وقد كان تكرار الاذن شرطا * ولان كلمة ان مع الفعل مصدر ولااتصال له بما تقدم الابصلة فوجب تقدير الصلة فيه وهى الباء فيصير بمنزلة قوله الاباذنى * قال وفيما قلنا تحقيق الاستثناء والعمل به واجب ما امكن لانه حقيقة والغاية مجاز * واحتج اصحابنا بقول الله تعالى * الا ان تغمضوا فيه * والا ان يحاط بكم * و معناه الغاية * ولان الكلام اذا بطلت حقيقته تعين مجازه و حقيقة الاستثناء متعذرة ههنا لان ان مع الفعل مصدر فيصير مستثنيا للاذن من الخروج وذلك باطل فعمل بمجازه وهو ان يجعل غاية لان كل استثناء يناسب الغاية من حيث ان حكم ماوراء الغاية على خلاف المغيا كما ان حكم ماوراء الاستثناء على خلاف المستثنى منه فان من قال لفلان على الف درهم الامائة كان الحكم فيما وراء تسعمائة على خلاف الحكم الثابت فى تسعمائة فيجعل غاية بمنزلة حتى وليس كذلك قوله الاباذنى لان حرف الالصاق يقتضى ملصقا فى كلام العرب وحذفه سائغ لقيام الدلالة عليه وهو حرف الالصاق كما فى بسم الله اى بدأت او ابدأ به فكذلك ههنا صح الحذف لقيام الباء وذلك المحذوف هو الخروج الذى به تحقيق الاستثناء فكأنه قال الاخروجا باذنى فصح الاستثناء فاما ههنا فليس فى الكلام ذكر الباء فلم يصح حذف الخروج من غير دليل فلذلك تعذرت حقيقته فتعين مجازه * ولا يلزم على ماذكرنا قوله تعالى * الا ان يؤذن لكم * لان التكرار ثمه ماجاء من لفظ الاان لانه لوذكر بحرف حتى كان الحكم هكذا ايضا كما فى قوله تعالى * حتى تستأنسوا * بل التكرار عرف بقوله تعالى * ان ذلكم كان يؤذى النبى * فان نوى بقوله الاان آذن الاباذنى صحت نيته قضاء وديانة لانه نوى محتمل كلامه لان حذف حرف الالتصاق سائغ وفيه تشديد عليه فيصدق * وان نوى فى قوله الاباذنى الاذن مرة صحت ايضا لان الاستثناء يفيد ما يفيد الغاية وهو اخراج بعض ماتناوله اللفظ لولا الاستثناء فكان بينهما مشابهة فى المعنى

فاقتضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار الخروج الملصق بالاذن الموصوف به مستثنى فصار عاما فاما قوله الا ان آذن لك فانه جعل مستثنى بنفسه وذلك غير مستقيم لانه خلاف جنسه فجعل مجازا عن الغاية لان الاستثناء يناسب الغاية

(فيصدق)

فيصدق ديانة لاقضاء لان فيه تخفيفا عليه كذا فى الجامع البرهانى وغيره قوله (واما على) الى اخره كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان للامير علوا وارتفاعا على غيره ولهذا يخاطب بالمجلس العالى والرفيع ويقال زيد على السطح لتعليه عليه * ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلى من يلزمه ولذا يقال ركبه دين * وهو معنى قوله فصار موضوعا للايجاب والالزام فى قوله لفلان على الف درهم يعنى لما كانت هذه الكلمة موضوعة للاستعلاء والاستعلاء فى لفلان على كذا فى الايجاب دون غيره كانت فى مثل هذا الموضع للايجاب باعتبار اصل الوضع * انه دين اى الثابت به دين لاغير لان الاستعلاء فيه * الا ان يصل به الوديعة فيقول لفلان على الف وديعة فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فى الوديعة وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة * وقوله انه دين كلام مستأنف ولو قيل بالواو لكان احسن * وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال واما على فللالزام باعتبار اصل الوضع لان معنى حقيقة الكلمة من علو الشئ على الشئ وارتفاعه فوقه وذلك قضية الوجوب واللزوم ولهذا لو قال لفلان على الف درهم ان مطلقة محمول على الدين الا ان يصل بكلامه وديعة لان حقيقة اللزوم فى الدين * ثم انها قد تستعار للباء لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشئ اذا لزم الشئ كان ملتصقا به لامحالة ولان حروف الجر ينوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها يوصل الفعل الى الاسم * قال الامام عبد القاهر على فى قولك مررت على زيد اوصل الفعل الذى هو مررت الى الاسم الذى هو زيد كما يفعل الباء كذلك فى قولك مررت بزيد فكان بينهما مناسبة من هذا الوجه * وتستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فكان استعمالها فى الشرط بمنزلة الحقيقة * فاذا استعملت فى المعاوضات المحضة وهى التى تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع فانه معاوضة مال بمال * والاجارة فانها معاوضة مال بمنفعة * والنكاح فانه معاوضة مال بما ليس بمال كانت بمعنى الباء التى تصحب الاعواض لان العمل لما تعذر بحقيقتها تحمل على مايليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال فى الوجوب ولا تحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار فتحمل على ما تحتمله تصحيحا للكلام * واذا استعملت فى الطلاق كانت بمعنى الشرط عند ابى حنيفة رحمه الله * واعلم ان ما ثبت بطريق المقابلة يثبت مع مقابله بطريق المقارنة كالاخ مع الاخ والجار مع الجار اذ يستحيل ان يكون الشئ مقابلا لشئ قبل مقابلة ذلك الشئ اياه وثبوت العوض مع المعوض من هذا الباب وما ثبت بطريق المعاقبة يكون متأخرا عن صاحبه وصاحبه مقدما عليه كالمشروط مع الشرط لان المشروط متوقف على الشرط فلابد ان يثبت اولا ثم يتعقبه المشروط ثم ان اجزاء العوض يتوزع على اجزاء المعوض بالاتفاق لان ثبوتهما بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من العوض جزأ من المعوض واجزاء الشرط لا يتوزع على اجزاء المشروط بالاتفاق ايضا لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فانه اذا قال لامرأته ان خلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثنتين تعلقت الطلقتان بدخول

واما على فانها وضعت لوقوع الشئ على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه فصار هو موضوعا للايجاب والالزام فى قول الرجل لفلان على الف درهم انه دين الا ان يصل به الوديعة فان دخلت فى المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء اذا استعملت فى البيع والاجارة والنكاح لان اللزوم يناسب الالصاق فاستعير له واذا استعملت فى الطلاق كانت بمعنى الشرط عند ابى حنيفة رحمه الله حتى ان من قالت له امرأته طلقنى ثلاثا على الف درهم فطلقها واحدة لم يجب شئ

الدارين فلو ثبت الانقسام تقع تطليقة بدخول احدى الدارين و دخول الدارين شرط واحد فيكون بعض المشروط متقدما على الشرط وانه فاسد * اذا عرفت هذا قلنا اذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم يحتمل على الشرط عند ابى حنيفة رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لايلزمها شئ وكان الطلاق رجعيا * وعندهما تحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق بائنا كما لو قالت طلقني ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد صدرت من جانبها فتحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها ودلالة الحال عليها وصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلى على درهم فانها تحمل على الباء وكما لو قالت طلقنى وضرتى على الف درهم فطلقها وحدها لزمها بقدر ما يخصها من الالف كما لو قالت بالف * وقال ابو حنيفة رحمه الله كلمة على للزوم كما بينا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين مالزمها وهو الالف مقابلة لينعقد معاوضة فتحمل على الباء بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق * وذلك اى التعاقب معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة فصار معنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى التحقيق اولى من الحمل على الباء * وقد امكن العمل به اى بمعنى الشرط ههنا * لان الطلاق وان دخله المال والمال غير قابل للتعليق بالشرط يصلح تعليقه بالشروط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف صح ولم يمنع معنى المعاوضة عن صحة التعليق لانه تابع * والفاء فى قوله فيصلح زائدة وقعت غير موقعها لانها لاتدخل فى خبر ان * حتى ان جانب الزوج يمين يعنى لو ابتدأ الزوج فقال طلقتك ثلاثا على الف كان بمنزلة اليمين حتى لايمكنه الرجوع قبل كلام المرأة ولا يقتصر على مجلس الزوج ولا يكون يمينا الا بان قدر معنى التعليق فيه كانه قال ان التزمت الفا فانت طالق ثلاثا فعرفنا ان دخول المال فى الطلاق لايمنع معنى التعليق * واذا كان كذلك يجعل قولها طلقنى ثلاثا على الف تعليقا لوجوب المال بايقاع الثلاث كأنها قالت ان طلقتنى ثلاثا فلك الف وطلبا من الزوج ايجاد هذا الشرط وهو الثلاث * فاذا خالف اى الزوج امرها لم يجب المال كله لعدم الشرط وهو الثلاث ولا بعضه لعدم صحة انقسام المشروط على اجزاء الشرط هذا تقرير ما فى الكتاب على وجه التقريب * وفى لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال فيصير هذا اى قولها طلقنى ثلاثا على الف منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلاث وليس كذلك بل هو تعليق الالتزام بالطلقات الثلاث منها من حيث المعنى والغرض فان مقصودها تحصيل الثلاث بالمال فصار كأنها قالت ان طلقتنى ثلاثا فلك الف * فينبغى ان يقال فيصير هذا تعليقا للزوم المال بالثلاث * ولا مطابقة ايضا بينه وبين قوله لان الطلاق وان دخله المال يصح تعليقه بالشروط * وفى التحقيق لاحاجة الى ذكر هذا الكلام لان ما نحن فيه ليس تعليق الطلاق الداخل فيه المال بشرط بوجه بل هو تعليق التزام المال بالثلاث

وعندهما يجب ثلث الالف كما فى قولها بالف درهم وقال ابو حنيفة رحمه الله كلمة على للزوم على ماقلنا وليس بين الواقع وبين مالزمها مقابلة بل بينهما معاقبة وذلك معنى الشرط والجزاء فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة وقد امكن العمل به لان الطلاق وان دخله المال فيصلح تعليقه بالشروط حتى ان جانب الزوج يمين فيصير هذا منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلث

وطلب ايجاد الشرط من الزوج فكان المناسب ان يقال وقد امكن العمل به لان تعليق التزام المال من المرأة بشرط الطلاق يصح لتأديته الى معنى المعاوضة فى الآخرة فيصير هذا منها تعليقا للمال بشرط الثلاث فى ضمن الطلب فاذا خالف لم يجب * وذكر الشيخ فى شرح الجامع الصغير ولابى حنيفة رحمه الله ان على بمعنى الشرط لان اصلها اللزوم فاستعيرت للشرط لانه يلازم الجزاء فصارت طالبة للثلاث بالف بكلمة هى للشرط وصار بحكم الاتحاد دخولها على المال مثل دخولها على الطلاق بان قالت لك على الف على ان تطلقنى ثلاثا وهناك لايجب شئ الا بايقاع الثلاث فكذلك ههنا * وذكر فى الاسرار ان حقيقة كلمة على لاثبات الجزاء اذا خرج مخرج الجواب لا لاثبات العوض كقولك اكرمنى على ان اكرمك معناه ان اكرمتنى اكرمك فاذا دخلت على الايجابات او العدات لاتقتضى مقابلة فلايجب المال به وجوب الاعواض بل يجب به وجوب الاجزئة مع الشروط لان الكلمة للشرط بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق على سبيل المعاقبة كما لو قالت ان طلقتنى فلك الف لا على سبيل المقابلة فلذلك لم يتوزع * بخلاف الباء فانها للمقابلة فان لم يثبت المقابلة بينهما باعتبار ان البدل وهو الطلاق ليس بصالح لكن يثبت التوزيع كيلا يبطل العمل به اصلا * وانما حملناها على المقابلة فى مسئلة طلاق الضرة معها على الف لانا ان حملناها على الجزاء والمعاقبة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الف وان حملناها على المقابلة وجب بعض البدل عليها اذا قبلت ولايكون عليها الا النصف فدل الظاهر من حالها على ارادة المقابلة لتستفيد بهذا الطلب نقصان البدل اذ لافائدة لها فى طلاق الضرة بعد طلاقها فاما ههنا فالفائدة لها اكثر فى ان يجعل الالف جزاء حتى لايلزمها شئ ببعض الطلاق * ومما يؤيد مذهب ابى حنيفة رحمه الله ما ذكر فى السير الكبير ولو ان مسلما وادع اهل الحرب سنة على الف دينار جازت الموادعة * فان رأى الامام المصلحة فى ابطالها رد المال اليهم ثم نبذ اليهم وقاتلهم * وان كان مضى نصف السنة ففى القياس يرد نصف المال ويمسك النصف للمسلمين اعتبارا بالاجارة بعوض معلوم * وفى الاستحسان يرد الكل لانهم التزموا المال بشرط ان يسلم لهم الموادعة فى جميع المدة والجزاء انما يثبت باعتبار الشرط جملة ولايتوزع على اجزائه وكلمة على للشرط فى الحقيقة والموادعة فى الاصل ليست من عقود المعاوضات فجعلنا هذه الكلمة عاملة فيها بحقيقتها فاذا لم يسلم لهم الموادعة سنة كاملة وجب رد المال كله عليهم * وان كان وادعهم ثلاث سنين كل سنة بالف دينار وقبض المال كله ثم اراد الامام نقض الموادعة بعد مضى سنة فانه يرد عليهم الالفين لان الموادعة كانت ههنا بحرف الباء وهى تصحب الاعواض فينقسم العوض على المعوض باعتبار الاجزاء وفى المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط لما فيه من تعليق التمليك بالخطر وهو فاسد بخلاف تعليق المال بالطلاق لان المال وجب فى ضمن ما يصح فيه التعليق وما ثبت فى ضمن شئ لايعطى لها حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتضمن كذا قيل * فوجب العمل بمجازه

فاذا خالف لم يجب وفى المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط فوجب العمل بمجازه

وهو ان يجعل بمعنى الباء قوله (قال الله تعالى) متصل بقوله فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة * حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق * اى انى جدير بامر الرسالة بشرط ان لا اقول على الله الا الحق * وقال تعالى * يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا * اى بشرط عدم الاشراك بالله هذا هو المذكور فى كتب الفقه * فاما ائمة التفسير فلم يذكروا معنى الشرط فيه فقالوا معناه جدير بان لا اقول على الله الا الحق * او ضمن حقيق معنى حريص فاستقام على صلة له * او هو مبالغة من موسى عليه السلام فى وصف نفسه بالصدق فى ذلك المقام فانه روى ان فرعون قال له لما قال انى رسول من رب العالمين كذبت فيقول انا حقيق على قول الحق اى واجب على قول الحق انا اكون قائله والقائم به ولا يرضى الا بمثلى ناطقا به * وكذا قالوا فى قوله تعالى * يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا * ان على صلة المبايعة يقال بايعه على كذا الا انه لما ادى الى معنى الشرط اذ المبايعة توكيد كالشرط توسع الفقهاء فى ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط قوله (فاما من فللتبعيض) ذكر النحاة انها لابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان * وقد تكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم * وللتبيين كقوله تعالى * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج * وقد تكون مزيدة كقولك ماجاءنى من احد وقال المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك وابتداء غايته كما ان قولك سرت من البصرة يدل على ان البصرة منشأ سيرك غير انها فى الدراهم افادت التبعيض لانه ممكن فيها ولم تفده فى قولك سرت من البصرة لانك اذا فارقتها فقد فارقت جميع نواحيها اذ لا يصح ان يكون خارجا منهـا وغير خارج * وكذا فى قوله تعالى * فاجتنبوا الرجس * اذ الرجس من الاوثان وغيرها فلما قال من الاوثان بين ماهو المقصود وجعل مبدأ الاجتناب الاوثان * وكذا قولك ماجاءنى من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاه فيكون معنى ابتداء الغاية مستفادا من الجميع كما ترى * ولهذا قال ابو العباس معناها ابتداء الغاية فقط * وذكر الشيخ فى جامعه ايضـا ان كلمة من ليست عينها بمعنى التبعيض وللانتزاع وابتداء الغاية فصارت للتبعيض * وهذا هو المختار الان بعض الفقهاء لما وجدها اكثر استعمالا فى التبعيض جعلوها فيه اصيلا وفيما سواه دخيلا واليه مال الشيخ ههنا فقال هو اصلها ومعناه الذى وضعت له لما قلنا ان الاشتراك خلاف الاصل فجعلناها للتبعيض ليكون له معنى يخصه * ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد من موضعه حقيقة * ومسائله كثيرة * منها ما ذكر فى الجامع رجل قال ان كان مافى يدى من الدراهم الا ثلاثة او غير ثلاثة او سوى ثلاثة فجميع مافى يدى صدقة فى المساكين فاذا فى يده اربعة دراهم او خمسة دراهم لزمه ان يتصدق بذلك كله * ولو قال ان كان فى يدى دراهم الا ثلاثة والمسئلة بحالها لا شئ عليه لانه جعل شرط حنثه فى المسئلة الاولى ان يكون فى يده غير الثلاثة ما يكون من الدراهم والدرهم

قال الله تعالى حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق وقال يبايعنك عـلى ان لا يشركن بالله شيئا واما من فللتبعيض هو اصلها ومعناها الذى وضعت له لما قلنا وقد ذكرنا مسائلها فى قوله اعتق من عبيدى من شـئت وما يجرى مجراه ومسائله كثيرة

والدرهمان من الدراهم وجعل شرط حنثه في المسئلة الثانية ان يكون في يده غير الثلاثة مما ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين قوله (واما الى فلانتهاء الغاية) هذه الكلمة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتدأه ويقول الرجل انما انا اليك اى انت غايتي وتقول قمت الى فلان فتجعله منتهاك من مكانك هذا هو الحقيقة في اللغة* وقد يجيء لمعنى المصاحبة كقوله تعالى* ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم* وقولهم الذود الى الذود ابل لكنه راجع في التحقيق الى معنى الانتهاء ايضا فان الاكل في الآية ضمن معنى الضم اذ النهى لا يختص بالاكل فعدى بالى اى لا تضموها الى اموالكم في الانفاق حتى لا تفرقوا بين اموالكم واموالهم قلة مبالاة بما لا يحل وتسوية بينه وبين الحلال* او المعنى لا ينته اكل اموالهم الى اموالكم فيكون الى صلة فعل الانتهاء * وكذلك معنى قولهم الذود الى الذود ابل الذود منضما الى الذود ابل * ولذلك اى ولانها وضعت لانتهاء الغاية استعملت في آجال الديون لان آجال الديون غاياتها * واعلم ان كلمة الى اذا دخلت في الازمنة قد تكون للتوقيت وهو الاصل وقد تكون للتأجيل والتأخير* ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا كقولك والله لا كلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين اذ لولاه لكانت مؤبدة وكذلك قولك آجرتك هذه الدار الى شهر* ومعنى التأخير والتأجيل ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه لتأخير المطالبة الى مضى الشهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط الدين بالاداء او الابراء فاذا قال انت طالق الى شهر ونوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو اخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضى الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد فيقع الطلاق ويلغو التوقيت* وان نوى التأخير يتأخر الوقوع الى مضى الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى تستعمل في التأخير كما تستعمل في التوقيت فصار تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى شهر* وان لم يكن له نية وقع للحال عند زفر وهو رواية عن ابي يوسف رحمهما الله لان الى للتأجيل او للتوقيت وكل ذلك صفة لوجود فلا بد من الوجود للحال ثم يلغو الوصف لانه لا يقبله الا ترى انه لو باع عبده بالف الى شهر يثبت الالف للحال ويتأجل بعد الثبوت* وعندنا يتأخر الوقوع الى مضى الشهر لان الى كما تدخل في الشيء لتوقيته تدخل لتأجيل الثبوت ايضا فيصير كالمتعلق به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التأجيل والتأخير فاما الايقاع فيقبله فانصرف الاجل اليه كيلا يكون ابطالا له وهو كالنصاب علة لوجوب الزكوة ولما اجل يحول تأجل الوجوب لا الزكوة الواجبة لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب نفسه يقبله فعمل الاجل عمله فيما يقبله * بخلاف البيع بالف الى شهر لان الالف مما يتأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب

واما الى فلانتهاء الغاية لذلك وضعت ولذلك استعملت في الآجال واذا دخلت في الطلاق في قول الرجل انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز وقع وان نوى الاضافة تأخر وان لم يكن له نية وقع للحال عند زفر رحمه الله لان الى للتأجيل والتأجيل لا يمنع الوقوع وقلنا ان التأجيل لتأخير ما يدخله وهنا دخل على اصل الطلاق فاوجب تأخيره

*و بخلاف اليمين الموقتة الى شهر لان اليمين ثابتة للحال و تقبل التوقيت فتتوقت كالاجارة فاما انعقاد اليمين فلا يقبل التأجيل فلم ينصرف اليه و انعقد للحال كذا فى الاسرار * و بيان ماذكر فى الكتاب ان التأجيل لتأخير مايدخل فيه كتأجيل الدين و ههنا دخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل فى قوله انت طالق كما دخل قوله بعتك بألف الى شهر فى الالف الا ان ثبوت نفس الدين لا يقبل التأجيل فانصرف الى المطالبة و ثبوت الطلاق يقبله فانصرف التأجيل اليه فاوجب تأخيره قوله (والاصل فى الغاية) الى اخره لما كان بعض الغايات الثابتة بهذه الكلمة غير داخلة فى حكم المغيا كالليل فى الصيام و بعضها داخلة فيه كالمرفق فى غسل اليد لابد من ضابط لذلك * فقال الاصل فيها انها اذا كانت قائمة بنفسها بان تكون موجودة قبل التكلم ولا تكون مفتقرة فى وجودها الى المغيا لم تدخل تحت الحكم الثابت له لانها اذا كانت قائمة بنفسها لا يمكن ان يستتبعها المغيا مثل قوله بعت من هذا البستان الى هذا البستان و قوله لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط فان الغايتين لا تدخلان فى البيع و الاقرار *ولا يلزم على هذا قوله سبحانه *سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى* حيث دخل المسجد الاقصى تحت الاسراء فقد ثبت ان النبى عليه السلام دخل المسجد الاقصى* لانا نقول ثبت ذلك بالاحاديث المشهورة لا بموجب هذا الكلام * الا ان يكون استثناء من قوله لم يدخل فى الحكم اى لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا اذا كانت قائمة بنفسها الا اذا كان صدر الكلام واقعا على الجملة اى المغيا والغاية جميعاً فحينئذ تدخل لان صدر الكلام لما كان واقعا على الجملة قبل ذكر الغاية وبعد ذكرها لا يتناول الا البعض منها كان المقصود من ذكر الغاية اسقاط ماوراءها ضرورة والاسم يتناول موضع الغاية فبقى داخلا تحت صدر الكلام لتناول الاسم اياه* مثل ماقلنا فى المرافق انها داخلة تحت الغسل وهو مذهب عامة العلماء لان المقصود من ذكر المرافق اسقاط ماوراءها اذ لولا ذكرها لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلا تدخل تحت الاسقاط بل بقيت داخلة تحت الوجوب بمطلق اسم اليد ولهذا فهمت الصحابة من اطلاق الايدى فى التيمم الايدى الى الاباط كذا فى بيوع المبسوط* فان قيل لابد للجار والمجرور من متعلق وهو قوله فاغسلوا فى هذه الاية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط وانه ليس بمذكور ولا مضمر* قلنا تعلق الجار والمجرور بالغسل ظاهرا ولكن المقصود هو الاسقاط دون مد الحكم كما قال زفر رحمه الله فالمرفق غاية للغسل لفظا وظاهرا و غاية للاسقاط معنى و مقصودا والعبرة للمعانى دون الظواهر* وذكر صاحب الكشاف فيه فى تفسير هذه الآية ان كلمة الى تفيد معنى الغاية مطلقا فامادخولها فى الحكم و خروجها منه فامر يدور مع الدليل* فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى *فنظرة الى ميسرة* لان الاعسار علة الانظار و بوجود الميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا فى كلتى الحالتين معسرا او موسرا فتبطل الغاية* وكذلك قوله تعالى *ثم اتموا الصيام الى الليل* اذ لو دخل لوجب الوصال* ومما يدل على الدخول قولك قرأت القرآن من اوله الى آخره لان الكلام سيق لحفظ القرآن كله فقوله الى المرافق و الى الكعبين لادليل فيه على احد الامرين فاخذ

والاصل فى الغاية اذا كان قائما بنفسه لم يدخل فى الحكم مثل قول الرجل من هذا البستان الى هذا البستان وقول الله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل الا ان يكون صدر الكلام يقع على الجملة فيكون الغاية لاخراج ماوراءها فيبقى داخلا بمطلق الاسم مثل ماقلنا فى المرافق

عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها فى الغسل واخذ زفر وداود بالمتيقن فلم يدخلاها * ولهذا اى ولماذ كرنا ان الصدر اذا كان متناولا للجملة تدخل الغاية قال ابو حنيفة رحمه الله اذا باع بشرط الخيار الى الغد او الى الليل او الى الظهر تدخل الغاية فى مدة الخيار لان الغاية ههنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار مطلقا يثبت الخيار مؤبدا ولهذا فسد العقد الاترى انه لو اسقط الخيار فى الثلاث عنده وبعد اى مدة كانت عندهما ينقلب جائزا فعرفنا انه منعقد بصفة الفساد واذا كان كذلك كان ذكر الغاية لاخراج ماوراءها فتبقى داخلة تحت الجملة كالمرافق فى الوضوء * بخلاف الاجل فى الدين لان الغاية فيه لمد الحكم الى موضع الغاية لان الاجل للترفية فمطلق الاسم يتناول ادنى ما يحصل به الترفية * وبخلاف الاجارة فان الغاية فيها لاتدخل فى مدة الاجارة ايضا لانها عقد تمليك المنفعة بعوض فمطلقها لايوجب الا ادنى ما يتناوله الاسم وذلك مجهول ولاجل الجهالة يفسد العقد فكان ذكر الغاية لبيان مقدار المعقود عليه وذلك بمد الحكم الى موضع الغاية * وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لاتدخل الغاية فى مدة الخيار لان الغد جعل غاية والاصل ان الغاية لاتدخل فى الصدر الا بدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهى اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لو آجر داره الى رمضان او باع باجل الى رمضان او حلف لايكلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجملة لانه غاية * ولايلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك ثبت بالسنة فان النبى صلى الله عليه وسلم حين علم الوضوء الذى لايقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحاكى الوضوء كذا فى المبسوط والاسرار * وذكر القاضى الامام فى آخر هذه المسئلة ان مذهبهما اوضح لان قوله الى غد قرن بالخيار فصار مدا للخيار اليه وكذلك المرفق قرن بالغسل والكلام اذا قرن به غاية او استثناء او شرط لايعتبر بالمفصول عن القيد ثم التعبير بالقيد عن حال الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة لما عرف فى مسئلة تعليق الطلاق للشرط ومتى جعل كلاما واحدا للايجاب الى غد لا الايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد * ولان مسئلة اليمين لازمة على طريق ابى حنيفة والاعتماد على رواية الاصل دون رواية الحسن قوله (وكذلك فى الآجال فى الايمان) اى وكما تدخل الغاية فى الجملة فى مسئلة الخيار عنده لماذكرنا من المعنى تدخل الاجال المذكورة فى الايمان ايضا بان حلف لايكلم فلانا الى رجب او الى رمضان او الى الغد فى الجملة عنده ايضا فى رواية الحسن عنه لذلك المعنى فان مطلق كلامه يقتضى التأبيد فيكون ذكر الغاية لاخراج ماورائها * ولاتدخل فى ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان فى حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام فى موضع الغاية شكا كذا قال شمس الائمة رحمه الله ولان الكلام فى اصل الوضع لايقتضى العموم والتأبيد بل مطلقه يتناول ادنى ما ينطلق عليه الاسم كاسم الصيام يتناول ادنى الامساك واقتضاؤه للتأبيد فى قوله لا اكلم بالعارض وهو وقوعه فى موضع النفى لا باصل الوضع فكان عندنا فى حكم الغاية لان كون الغاية لمد او للاسقاط بالنظر الى اصل الوضع

ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله فى الغاية فى الخيار انه يدخل وكذلك فى الاجال فى الايمان فى رواية حسن ابن زياد عنه

لاباعتبار العوارض فكان ذكر الغاية لمدالحكم بالنظر الى اصل الوضع لاللاسقاط فلاتدخل الغاية تحت الجملة كمالو قال والله لا كلمن فلانا الى الليل او الى الغد بخلاف اسم اليد فانه يتناول جميع العضو المعلوم باصل الوضع فيكون ذكر الغاية الاسقاط * ووقع في بعض النسخ وكذلك في الآجال والايمان وفي بعضها في الآجال وفي الايمان وفي بعضها وفي الاثمان بالثاء المثلثة وكل ذلك سهو لان قوله في رواية الحسن ان اتصل بالجميع يقتضي ان يكون في الآجال روايتان وان اتصل بالاخير يقتضي ان يكون الاجال داخلة في الجملة عند رواية واحدة وكل ذلك فاسد لان الاجل في الدين والبيع المؤجل والاجارة لايدخل في الجملة بالاتفاق * قال شمس الائمة وفي الآجال والاجارات لايدخل الغاية لان المطلق لايقتضي التأبيد في تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك فثبت ان الصحيح من النسخ ماذكرناه اولا قوله (وقال) اى ابو حنيفة رحمه الله في قوله لفلان علي من درهم الى عشرة لم يدخل الدرهم العاشر في الوجوب فيلزمه تسعة لان مطلق اسم الدرهم لايتناول العاشر فيكون ذكره لمد الوجوب اليه فلايدخل * وقالا تدخل الغاية الاخيرة كالاولى * لانه اى العاشر ليس بقائم بنفسه اذلا تحقق للعاشر الابوجود تسعة اخرى قبله كما لاتحقق للاول الابوجود ثان بعده فلايكون كل واحد منهما غاية مالم يكن ثابتا وذلك بالوجوب * وكذلك هذا في الطلاق يعني ماذكرنا من دخول الغاية الاولى دون الاخيرة عنده ودخول الغايتين عندهما ثابت في قوله انت طالق من واحدة الى ثلاث لماذكرنا من الدليل من الجانبين * وذكر الشيخ في بعض نسخة في هذه المسئلة همايقولان انه جعل المشروع غاية فلابد من وجوده ليصلح غاية ووجوده بوقوعه وثبوته * وتحقيق ذلك انه اوقع طلاقا موصوفا بوصف انه بين الاولى والثالثة فلايقع حتى يوجد اذ وجودهما بوقوعهما فاذا وقعا لم يرتفعا بعد ذلك فلهذا اقتضى دخولهما في المغيا وانما دخلت الاولى اى الغاية الاولى عند ابي حنيفة للضرورة وهي انه انما اوقع ما بين الاولى والثالثة بنصه فيكون ثانية والثانية على حقيقتها لايتصور الابالاولى فاقتضى ذلك دخول الاولى لتصير هي ثانية ولم يقتض دخول الثالثة لان الثانية ثانية بلاثالثة فعملنا بالغاية الاولى على مجازها عملا بحقيقة الثانية لانها هي الواقعة والحكم المطلوب بهذا الايجاب فكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة الغاية بخلاف مااذا قال انت طالق ثانية فانها تقع واحدة لان الثانية تلغو ولم يمكن اثباتها بالواحدة قبلها لانه لم يجر لها ذكر يحتمل الثبوت والطلاق لايثبت الابلفظ وقد جرى في مسئلة الغاية مايحتمل الثبوت لان الغاية قد تدخل في الجملة اذا قام دليله الاترى ان رجلا لو قال لاخر كل من هذا الطعام الى عشر لقمات كان له ان يأكل اللقمة العاشرة ولو قال اشتري لي عبدا الى الف درهم دخل الالف وكذلك الكفالة عن رجل الى الف لان دلالة الحال دلت عليه فان الانسان لايكفل الى الف درهم الاوهو راض بتمامها وكذا الشراء وكذا اباحة الطعام فانه قل مايجرى الضن بلقمة واحدة فاما الطلاق فدلالة الحال تمنع الدخول لان الرجل يحترز عن الثالثة اشد الاحتراز وكذا الاقرار

وقال في قوله لفلان علي من درهم الى عشرة لم يدخل العاشر لان مطلق الاسم لايتناوله وقالا يدخل لانه ليس بقائم بنفسه وكذلك هذا في الطلاق وانما دخلت الغاية الاولى للضرورة

لانه اخبار فينتهي صحته على ثبوت المخبر عنه وثبوت تسعة لايدل على ثبوت العاشر ليدخل تحته بدلالة الحال فبقي الامر على ظاهره كذا في الاسرار قوله (واما في فللظرف) هذه الكلمة تجعل ماتدخل هي عليه ظرفا لما قبلها وعاءله فاذا قلت الخروج في يوم الجمعة فقد اخبرت ان اليوم قداشتمل على الخروج و صار وعاءله وكذلك قولك الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك مجازا على معنى ان العلم جعل وعاء لنظره وتأمله وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته صارت كأنها قداشتملت عليه لغلبتها على قلبه وهمه وعلى ذلك مسائل اصحابنا اى على انها للظرف بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال غصبتك ثوبا في منديل اوتمرا في قوصرة يلزمه كلاهما لانه اقر بغصب مظروف في ظرف ولايتحقق ذلك الا بغصبه اياهما* وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء اى قوله انت طالق غدا وانت طالق في غد سواء في الحكم حتى لو نوى اخر النهار في قوله في غد لايصدق قضاء لان حذف حرف في واثباته في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وقوله خرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجمعنا انه لوقال غدا ونوى اخر النهار يصدق ديانة لاقضاء فكذا اذا قال في غد الاترى ان قوله غدا معناه في غد الا انه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكان كالمصرح به في الحكم *وفرق ابو حنيفة رحمه الله بين المسئلتين فيما اذا نوى آخر النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لاقضاء *على ماذكرنا في موضعه اى من شرح الجامع الصغير والمبسوط ان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه ان امكن لانه حينئذ شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به الاترى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في اخذ حكم المفعول به حتى اذا اخبرت عنه بالذى عملت به ماعملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك متسعا سرت يوم الجمعة الذى سرته يوم الجمعة كما تقول الذى ضربته زيد ولم يقل الذى سرت فيه يوم الجمعة* واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب *واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقتضى استيعاب الغد اعنى كونها موصوفة بالطلاق في جميع الغد فلابد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ماهو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه *واما اذا قال في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم واليه ولاية التعيين كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوى آخر النهار كان نيته تعيينا لما ابهمه لاتغييرا للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم والسبق فلذلك يقع فيه * ثم استوضح ماذكر من الفرق فقال وذلك اى الفرق الذى ذكرنا مثل الفرق بين هاتين المسئلتين فانه اذا قال ان صمت الدهر فكذا كان شرط الحنث صوم جميع العمر ولوقال ان صمت في الدهر كان شرط الحنث صوم ساعة معناه ان نوى الصوم الى الليل في وقته ثم يفطر بعد ذلك قوله (واذا اضيف)

واما في فللظرف وعلى ذلك مسائل اصحابنا رحمهم الله ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظروف الزمان وهو ان تقول انت طالق غدا او في غد وقالا هما سواء وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى اخر النهار على ما ذكرنا في موضعه ان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقع في كله فيتعين اوله فلا يصدق في التأخير واذا لم يسقط حرف الظرف صار مضافا الى جزء منه مبهم فيكون نيته بيانا لما ابهمه فيصدقه القاضى وذلك مثل قول الرجل ان صمت الدهر فعلى كذا انه يقع على الابد وان صمت في الدهر يقع على ساعة واذا اضيف الى المكان فقيل انت طالق في مكان كذا وقع للحال

اى قوله انت طالق الى المكان بان قيل انت طالق فى الدار او فى الظل او فى الشمس طلقت فى الحال حيثما كانت لان المكان لايصلح ظرفا للطلاق اذ الظرف للشئ بمنزلة الوصف له وما كان وصفا للشئ لابد من ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لايصلح مخصصا للطلاق بحال لانه اذا وقع فى مكان كان واقعا فى الامكنة كلها وكذا المرأة اذا اتصفت به فى مكان توصف به فى جميع الامكنة واذا لم يصلح مخصصا لايمكن ان تجعل بمعنى الشرط * الاترى انه لو جعل بمعنى الشرط وهو موجود كان تنجيزا ايضا لان التعليق بامر كائن تنجيز * بخلاف اضافته الى الزمان لان الزمان يصلح مخصصا له اذ الطلاق يكون واقعا فى زمان دون زمان فاذا اضافه الى زمان معدوم فى الحال يمكن ان يجعل بمعنى المعلق به فلا يقع فى الحال * الا ان يراد به او بقوله فى الدار مثلا اضمار الفعل بان اريد به فى دخولك الدار فحينئذ لاتطلق فى الحال لانه ذكر المحل واراد به الفعل الحال فيه * او ذكر المسبب واراد به السبب اذ الدخول فى الدار سبب كينونتها فيها وكل ذلك من انواع المجاز فكان ما نوى محتمل كلامه فيصح ارادته وصار الدخول مضمرا فى الكلام واذا صار مضمرا كان فى معنى الشرط لما سنذكره * اذا قال انت طالق فى دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول لان الفعل لايصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لايبقى فتعذر العمل بحقيقة فى فيجعل مستعارا لمعنى المقارنة لان فى الظرف معنى المقارنة اذ من قضيته الاحتواء على المظروف فيقارنه بجوانبه الاربعة فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشئ بالشئ يقتضى وجوده ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول الا انه لايكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لابعده فلهذا قال بمعنى الشرط * وقال بعضهم يجعل مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد من الظرف والشرط ليس بمؤثر فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار ولكن الاول اصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق فى نكاحك فتزوجها لاتطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك اليه اشار القاضى الامام فخر الدين رحمه الله * والضمير فى قوله بمعناه راجع الى ما يرجع اليه ضمير جعل وهو حرف فى والباء للسببية اى جعل حرف فى مستعارا لمعنى المقارنة باعتبار معناه * او الضمير راجع الى المقارنة بتأويل القران والباء بمعنى اللام اى جعل حرف فى مستعارا لمعنى المقارنة * وعلى هذا اى على ان فى تصير بمعنى الشرط بنيت مسائل فى الزيادات * قال شيخ الاسلام صاحب الهداية فى شرح الزيادات اذا قال انت طالق فى مشيئة الله او فى ارادته او فى رضاه او فى محبته او فى امره او فى اذنه او فى حكمه او فى قدرته لايقع الطلاق اصلا الا فى علم الله فانه يقع الطلاق فيه فى الحال لان كلمة فى للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير فى معنى الشرط فيكون تعليقا والمشيئة والارادة والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده

الا ان يراد به اضمار الفعل فيصير بمعنى الشرط وقد يستعار هذا الحرف للمقارنة اذا نسب الى الفعل فقيل انت طالق فى دخول الدار لانه لايصلح ظرفا وفى الظرف معنى المقارنة فجعل مستعارا بمعناه فصار بمعنى الشرط وعلى هذا مسائل الزيادات انت طالق فى مشية الله وارادته واخواتهما فان الطلاق لايقع كأنه قال ان شاء الله

فانه يصح شاء الله كذا ولم يشاء كذا واراد ولم يرد واحب ولم يحب وكذا الامر والرضاء والحكم
والاذن فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب
فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء لا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال
* ويشكل على ماذكرنا القدرة فانه لا يصح وصفه تعالى بضدها ومع ذلك لم يقع الطلاق لكن
الجواب عنه ان القدرة ههنا بمعنى التقدير وقرئ قوله تعالى * فقدرنا فنعم القادرون * بالتخفيف
والتشديد وكذا قوله تعالى * قدرناها من الغابرين * والتقدير مما يصح وصف الله تعالى به وبضده
لانه لا يصح ان يقال قدر الله كذا ولم يقدر كذا فيكون بمنزلة المشية والارادة فلا يقع الطلاق
باضافته اليها قوله (الا في علم الله) استثناء من قوله لا يقع * لانه اي العلم يستعمل في المعلوم
استعمالا شايعا يقال اغفر اللهم علمك فينا اي معلومك ويقال علم ابي حنيفة ويراد معلومه
ولهذا لو حلف بعلم الله لا يكون يمينا واذا كان مستعملا بمعنى المعلوم يستحيل ان يجعل بمعنى الشرط
لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى متحقق لا محالة واذا كان كذلك كان
واقعا في الحال لانه جعل معلوم الله تعالى ظرفا للطلاق وانما يكون الطلاق في معلومه ان لو كان
واقعا في الحال لانه لو لم يكن واقعا لكان عدمه في معلومه * قال شمس الائمة في اصول الفقه *
فان قيل لو قال في قدرة الله لم يطلق وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور فقد يقول من يستعظم
شيئا هذا قدرة الله * قلنا معنى هذا استعماله انه اثر قدرة الله الا انه قد يقام المضاف اليه مقام
المضاف فيفهم المقدور من المضاف المحذوف لا من المضاف اليه ومثله لا يتحقق في العلم اذ القدرة
من المؤثرات بخلاف العلم الا ترى انه يجوز ان يقال الله تعالى معلوم لنا ولا يجوز ان يقال الله
مقدورنا قوله (وعلى هذا) اي على ان هذا الحرف يستعار للمقارنة حمل على مع
في هذه المسئلة عند النية فاذا قال لفلان على عشرة في عشرة دراهم يلزمه عشرة
دراهم عندنا الا ان يعني معنى مع فيلزمه عشرون * وقال زفر رحمه الله يلزمه عشرون
بكل حال * وقال الحسن يلزمه مائة لان العشرة في العشرة في متعارف الحساب مائة فيحمل
عليها * الا انا نقول اثر الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة المال وعشرة دراهم وزنا
وان تكثر اجزاؤها لا تصير اكثر من عشرة * وزفر رحمه الله يقول لما تعذر العمل بحقيقة
هذا الحرف لان العدد لا يكون ظرفا لمثله بلا شبهة حمل على مع او واو العطف لما ذكرنا ان
في الظرف معنى المقارنة والجمع قال الله تعالى * فادخلي في عبادي * اي معهم * وانا نقول جهة
المجاز ههنا متعددة فان في قد يكون بمعنى على وبمعنى من كما يكون بمعنى مع قال تعالى اخبارا
* ولاصلبنكم في جذوع النخل * اي عليها وقال عز اسمه * وارزقوهم فيها * اي منها وليس احد
الوجوه اولى من الباقي فيعتبر اول كلامه فيلزمه عشرة ويلغو اخره * الا ان يقول عنيت
هذه وهذه فحينئذ يعمل بيانه لانه بين انه استعمله بمعنى مع او بمعنى الواو وفيه تشديد عليه فيصدق
* ولا يقال معنى على او من لا يستقيم ههنا اذ لا يقال على عشرة على عشرة ولا على عشرة

الا في علم الله لانه
يستعمل في المعلوم
ولا يصلح شرطا بل
يستحيل واذا قال انت
طالق في الدار واضمر
الدخول صدق فيما
بينه وبين الله تعالى
فيصير بمعنى ما قلنا
وعلى هذا قال لفلان
على عشرة دراهم
يلزمه عشرة دراهم
لانه لا يصلح للظرف
فيلغو الا ان ينوي به
معنى مع او واو العطف
فيصدق لما قلنا ان في
الظرف معنى المقارنة
فيصير من ذلك الوجه
مناسبا لمع وللعطف
فيلزمه عشرون
وكذلك قوله انت
طالق واحدة في
واحدة فهي واحدة
وان نوى معنى مع
وقعتا قبل الدخول
وان نوى الواو وقعت
واحدة ومن ذلك
حروف القسم وهي
الباء والواو والتاء
وما وضع لذلك
وهو اسم الله تعالى
وما يؤدي معناه
وهو لعمر الله فاما الباء
فهي للالصاق وهي
دالة على فعل
محذوف معناه اقسم
او احلف بالله

وكذلك فى سائر الاسماء والصفات وكذلك فى الكنايات تقول بك لافعلن كذا وبه لافعلن كذا فلم يكن لها اختصاص
القسم واما الواو فانها استعيرت بمعنى الباء لانها تناسب صورة ومعنى اما الصورة فان صورتها وجودها
من مخرجها بضم الشفتين مثل الباء واما المعنى فان عطف الشئ على غيره نظير الصاقه به فاستعير له الا انه لا يحسن اظهار الفعل ههنا تقول والله ولا تقول احلف والله لانه استعير للباء توسعة لصلات القسم فلو صح الاظهار لصار مستعارا بمعنى الالصاق فيصير الاستعارة عامة فى بابها وانما الغرض بها الخصوص لباب القسم الذى يدعو الى التوسعة ويشبه قسمين ولا يدخل فى الكناية اعنى الكاف ثم استعير التاء بمعنى الواو توسعة لشدة الحاجة الى القسم لما بين الواو والتاء من المناسبة فانهما من حروف الزوائد فى كلام العرب مثل التراث لغة فى الوارث والتورية وما اشبه ذلك ولما صار ذلك دخيلا على ما ليس باصل انحطت رتبته عن رتبة الاول والثانى فقيل لا تدخل الا فى اسم الله لانه هو
المقسم به غالبا فجاز تالله ولم يجز تالرحيم وقد يحذف حرف القسم تخفيفاً فيقال الله لافعلن كذا

من عشر فكان معنى المقارنة متعينا فوجب الحمل عليه من غير نية كما قال زفر * لانا نقول المال لا يجب بالشك لان البرآءة اصل وقد امكن حمل كلامه على تكثير الاجزاء فلا وجه للمصير الى المجاز وايجاب الزيادة من غير قصد قوله (وكذلك) اى ومثل قوله لفلان على عشرة فى عشرة قوله انت طالق واحدة فى واحدة فى انه يعتبر المذكور الاول عند عدم النية فيقع واحدة سوآء كانت المرأة مدخولا بها او لم تكن ويصح ارادة مع او الواو الا انه اذا اراد مع لا يفترق الحال بين المدخول بها وغير المدخول بها فتقعان جميعا وان اراد الواو يقع ثنتان فى المدخول بها وواحدة فى غير المدخول بها كما لو صرح بالواو فقال انت طالق واحدة وواحدة قوله (ومن ذلك) اى ومن باب حروف الجر ومن باب حروف المعانى حروف القسم * والقسم جملة انشائية يؤكد بها جملة اخرى ولهذا لم يجز السكوت عليه فلا تقول احلف بالله وتسكت بل يجب ان تأتى بالمقسم عليه فتقول احلف بالله لافعلن لانك لم تقصد الاخبار بالحلف وانما قصدت ان تخبر بامر آخر نحو لافعلن الا انك اكدته ونفيت عنه الشك بان اقسمت عليه * وهى الباء والواو والتاء فانها مستعملة فى القسم وان لم توضع له فى اصل الوضع الا ترى انها تستعمل فى غيره ايضا * وما وضع لذلك اى للقسم وهو ايم الله فانه لم يوضع الا للقسم ولهذا لم يستعمل فى غيره * وما يؤدى معنى القسم كما سنبينه * واما الباء فهى التى للالصاق اى الباء التى فى القسم ليست بحرف موضوع للقسم بل هى الباء التى للالصاق فانهم لما احتاجوا الى الصاق فعل الحلف بما يقسمون به استعملوها فيه استعمالهم اياها فى قولهم كتبت بالقلم الا انهم حذفوا الفعل لكثرة القسم فى كلامهم اكتفاء بدلالة الباء عليه كما حذفوا فى بسم الله فقالوا بالله لافعلن مريدين احلف بالله او اقسم به فكانت الباء دالة على فعل محذوف * وكذلك فى سائر الاسماء اى كما تدل الباء على فعل محذوف فى بالله لافعلن تدل على فعل محذوف فى الحلف بسائر الاسماء مثل قوله بالرحمن وبالرحيم وبالقدوس لافعلن * والصفات مثل قوله بعزة الله وبجلاله وبعظمته وبكبريائه * فلم يكن لها اى للباء اختصاص بالقسم يعنى لما كان دخولها فى القسم باعتبار معنى الالصاق لا انها موضوعة له لم تكن مختصة بالقسم لان الالصاق لا يختص به * واما الواو فانها استعيرت فى القسم بدلا من الباء لمناسبة بينهما صورة ومعنى كما ذكر فى الكتاب * وشرط ابدالها حذف الفعل ولهذا قيل انها عوض عن الفعل ومن ثمه جاز اقسمت بالله وامتنع اقسمت والله كذا فى بعض شروح المفصل فتبين ان معنى قوله لا يحسن اظهار الفعل لا يجوز * لانه اى الواو استعير للباء توسعة لصلات القسم اذ الحاجة دعت الى الاستعارة فى باب القسم لكثرة دوره على الالسنة لا لمعنى الالصاق فلو صح اظهار الفعل مع الواو لصار الواو مستعار المعنى الالصاق اذ لا معنى له عند ظهور الفعل الا الالصاق كالباء * فتصير الاستعارة عامة فى بابها اى فى باب استعارة الواو للباء لانه يلزم صحة استعماله مكان الباء فى غير القسم ايضا فيقال مررت وزيد بالجر بمعنى بزيد وبعت هذا العبد والف درهم بمعنى بالف درهم وفساده ظاهر اذ لم يسمع ذلك من احد * ولانه خروج عن الغرض اذ الغرض لها اى لاستعارة الواو للباء الخصوص لباب القسم اذ الداعى اليها وهو الحاجة الى التوسعة مختص به قوله (ويشبه

(قسمين)

قسمين)يجوز ان يكون كلاما مستأنفا يعني لا يجوز اظهار الفعل مع الواو فلو اظهر مع ذلك كان في معنى قسمين لان قوله احلف بانفراده يمين وكذا قوله والله فاذا جمع بينهما ولم يصلح الواو رابطة صار كانه قال احلف بالله ثم قال والله بخلاف الباء لانها للالصاق فيكون الكل كلاما واحدا فيكون يمينا واحدة* ويجوز ان يكون معطوفا على فيصير اى او صح اظهار الفعل صارت الاستعارة عامة واشبه كلامه قسمين لانه لما قال احلف والله بمعنى بالله كان بظاهره قسمين لما ذكرنا وغرضه قسم واحد فكان هذا الكلام بظاهره مخالفا لغرضه فلم يكن خاليا عن خلل فكان الاحتراز عنه اولى* وكان الشيخ رحمه الله انما قال لا يحسن اظهار الفعل فلم يقل لا يجوز اشارة منه الى ان الكلام لا يلغو عند اظهار الفعل ولكنه يشبه قسمين وذلك مخالف للغرض* ولا تدخل اى واو القسم في الكناية اى في المضمر لا يقال وك لافعلن ولما كان لفظ الكناية في اصطلاح الاصوليين متناولا للضمائر وغيرها احترز بقوله اعني الكاف عن غير الضمائر* ثم استعير التاء بمعنى الواو اى ابدل التاء عنها على طريقة الابدال في نحو* تراث*وتورية* وتجاه * وتخمة * وتهمة*اذ الاصل فيها وارث فعال من ورث وراثة*وووراة فوعلة من ورى الزند يرى وريا اذا اخرج ناره ووجاه من الوجه ووخمة من وخم الرجل وخامة اذا لم يهنأه الطعام له ووهمة من الوهم لانه امر يقع في قلب الانسان كالظن * وذكر في شرح القصيدة الشاطبية ان الناس اختلفوا في التورية فذهب البصريون الى انها مشتقة من ورى الزند وهو الضوء الذي يظهر منه عند القدح فكانها ضياء ونور ووزنها فوعلة كدوحلة وحوقلة فابدلت واوها تاء على حد تجاه وتخمة وقلبت ياؤها الفا لتحركها وانفتاح ماقبلها * وقال الكوفيون وزنها تفعلة كتنفلة في تتفلة وضعف ذلك لقلة هذا البناء وشذوذه * وقال بعضهم هي تفعلة كتوصية ففتحت عينها وقلبت تاؤها الفا وقد فعل ذلك في ناصية وجارية فقيل ناصاة وجاراة في لغة طي وضعف ذلك ايضا لعدم اطراده في توصية وتوقية*وقال صاحب الكشاف فيه التورية والانجيل اسمان اعجميان وتكلف اشتقاقهما من الورى والنجل ووزنهما بفوعلة وافعيل انما يصح بعد كونهما عربيتين * قال وقرأ الحسن والانجيل بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة على افعيلا بفتح الهمزة عديم اوزان العرب فتبين بهذا ان الاستشهاد في الكتاب انما يصح على القول الاول فقط * ثم الشيخ ذكر ان المعنى المجوز للمجاز كونهما من حروف الزوائد وذكر الجوهري في الصحاح وجها اخر فقال اتكلت على فلان في امري اذا اعتمدته واصله اوتكلت قلبت الواو ياء لانكسار ماقبلها ثم ابدلت منها التاء فادغمت في تاء الافتعال ثم بنيت على هذا الادغام اسماء من المثال وان لم يكن فيها تلك العلة توهما ان التاء اصلية لان هذا الادغام لا يجوز اظهاره في حال فمن تلك الاسماء التكلة والتكلان والتخمة والتجاه والتراث والتقوى واذا صغرت قلت تكيلة وتخيمة ولا تعيد الواو لان هذه حروف الزمت البدل فثبت في التصغير والجمع * وذكر الشيخ عبد القاهر ان الواو في اتعد قلبت تاء لان الواو قريبة من التاء وقد وقع بعدها تاء الافتعال وهي تقلب تاء بغير سبب كثير انحو تخمة وتجاه وتراث فلما كان كذلك صار بمنزلة اجتماع متقاربين يقلب احدهما الى

صاحبه ليقع الادغام * ولايجوز تالرحمن وتالرحيم قدحكى ابوالحسن الاخفش ترب الكعبة ولكنه شاذلايؤخذبه قوله (لكنه) اى المقسم به بالنصب عنداهل البصرة * حاصله ان الخفض فى القسم باضمار حرف الخفض من غير عوض جائز عنداهل الكوفة وعنداهل البصرة لايجوز الابعوض نحو همزة الاستفهام وهاء التنبيه فى قولهم آلله مافعلت كذا وقولهم لاهاالله * احتج الكوفيون بماتقول العرب آلله لتفعلن فيقول المجيب الله لافعلن بهمزة واحدة مقصورة فى الثانية فيخفض بتقدير حرف الخفض وان كان محذوفا * وقدجاء فى كلامهم اعمال حرف الخفض مع الحذف فقدحكى يونس بن حبيب ان من العرب من يقول مررت برجل صالح الا صالح فطالح اى الا اكن مررت برجل صالح فقدمررت بطالح * وروى عن رؤبة العجاج انه اذاقيل له كيف اصبحت كان يقول خير عافاك الله اى بخير وفى الشواهد على ذلك من الاشعار كثيرة * واما البصريون فقالوا اجمعنا على ان الاصل فى حروف الجر ان لاتعمل مع الحذف وانما تعمل مع الحذف فى بعض المواضع اذاكان عنها عوض فبقيت فيماعداه على الاصل * ولاتمسك لهم فيماذكروا لان الجواز فى قوله الله لافعلن ثبت مخالفا للقياس لكثرة استعماله كماثبت دخول حرف النداء عليه مع الالف واللام فلايدل على الجواز فى غيره لشذوذه وقلته * وكذاماحكى يونس وماروى عن رؤبة ومانقل من الاشعار فى ذلك كلها من الشواذ التى لايعتدبها فلايصح التمسك بها كذا فى كتاب الانصاف للانبارى * وذكر الامام عبدالقاهر فى المقتصد واماحذف حرف الجر الذى هو الباء فى بالله فعلى وجهين احدهما ان يحذف ويوصل الفعل الى الاسم فينصبه فيقال الله لافعلن كأنه قال حلفت الله لافعلن وعلى ذلك ثبت الكتاب * شعر * الارب من قلبى له الله ناصح * ومن قلبه لى فى الظباء السوانح * التقدير الارب من قلبى له ناصح بالله * والوجه الثانى ان تضمر ويبقى الجر فيقال الله لافعلن والاكثر النصب لان الجار لايضمر الاقليلا واليه مال صاحب المفصل ايضا * فعلى هذا لاخلاف فى المسئلة اذالخلاف فى الاولوية لافى الجواز قوله (وقدذكر فى الجامع مايتصل بهذا الاصل) وهوان حذف حرف القسم جائز فقيل اذاقال والله الله لا كلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة لان اسم الله ان لم يكن مشتقا كماذهب اليه الجمهور كان قوله الله بمنزلة البدل عن الاول لان غير المشتق لايصلح نعتا فصار كأنه سكت واستأنف الحلف بقوله الله لافعل كذا والقسم بغير حرف صحيح وان اختلف فى اعرابه كماذكرنا وان كان مشتقا كماذهب اليه البعض كان نعتا للاول فصار كأنه قال والله المعبود الحق المقصود لا كلمك فلايلزمه على التقديرين الا كفارة واحدة لانه يمين واحدة * ولوقال والله الرحمن لا كلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة ايضا لانه جعل الرحمن خارجا مخرج النعت للاول فصار الاستشهاد واحدا فى كلام المتكلم وتسميته فلايتعدد الهتك * ولوقال والله والرحمن لا كلمك فكلمه لزمته كفارتان وقال ابويوسف وزفر رحمهما الله لزمته كفارة واحدة لاتحاد المقسم عليه فان قوام اليمين بالمقسم به والمقسم عليه واتحاد الاول مع تعدد الثانى يوجب كونه يمينا واحدة فكذا عكسه * وقلنا ان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن معطوف عليه

لكنه بالنصب عند اهل البصرة وهو مذهبنا وبالخفض عند اهل الكوفة وقدذكر فى الجامع مايتصل بهذا الاصل مثل قول الرجل والله الله والله الرحمن والرحيم على ما ذكرنا فى الجامع

(فكان)

فكان غيره فى تسمية الحالف فتعدد الاستشهاد فتعدد الهتك فتعددت الكفارة لانها جزاء الهتك وصار فى حق المقسم به بمنزلة اليمينين وان كان البر واحدا * الا ان ينوى بالواو فى والرحمن واو القسم فيكون يمينا واحدة لانه اذا نوى واو القسم انقطع الكلام وصار كأنه سكت ثم استأنف فقال والرحمن لا اكلمك ولم يحمل عليه بغير نية لان الواو للوصل فى الاصل وعلى اعتبار الوصل يصير واو القسم مدرجا كما تقول مررت بزيد وعمرو اى وبعمرو * وبخلاف قوله والله والله لا اكلمك فكلمه حيث يحمل على واو القسم من غير نية حتى تلزمه كفارة واحدة فى ظاهر الرواية لان عطف الشئ على نفسه قبيح فيجعل الواو للقسم فكان ردا للاول كأنه سكت عليه واستأنف الكلام فكان يمينا واحدة فلا يلزمه بالهتك الا كفارة واحدة قوله (واما ايم الله) الى آخره * اعلم ان قولهم فى القسم ايمن الله لافعلن اسم مفرد عند البصريين وليس بجمع يمين وعند الكوفيين هو جمع يمين لان وزن افعل مختص بالجمع ولا يكون فى المفرد * يدل عليه ان التقدير فى قولهم ايمن الله على ايمن الله اى ايمان الله او ايمن الله يمينى * وقد جاء جمع يمين على ايمن كقوله * شعر * يأتى لها من ايمن واشمل * وكقول زهير * فيجمع ايمن منا ومنكم * بمقسمه تمور بها الدماء * والاصل فى همزتها ان تكون مقطوعة لانها جمع الا انها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت فتحتها على ما كانت عليه فى الاصل ولو كانت همزة وصل لكانت مكسورة * واحتج البصريون بانه لو كان جمعا لوجب قطع الهمزة فيه ولما سقطت فى الدرج كما فى احرف واكلب ولما سقطت علمنا انه ليست بجمع * يؤيده انهم قالوا فى ايمن الله م الله ولو كان جمعا لما جاز حذف جميع حروفه الا حرفا واحداً اذ لا نظير له فى كلامهم * ولا نسلم ان هذا الوزن مختص بالجمع فقد جاء فى المفرد ايضا مثل آنك واسد * ولا معنى لقولهم ان الاصل فى الهمزة القطع ولكنها وصلت لكثرة الاستعمال لانه لو كان كذلك لما جاز كسرها وقد جاز ذلك بالاجماع فدل ان الوصل فى الهمزة اصل وانه ليس بجمع كذا فى الانصاف * وذكر الامام عبد القاهر فى المقتصد ان الاصل فى همزة ايمن القطع لانها جمع يمين ولكنهم وصلوها لكثرة الاستعمال وكذا اذا قيل ايم الله لان اللام محذوفة من ايمن وقد دعاهم الحرص على التخفيف بكثرة تصرف هذه الكلمة على السنتهم الى ان احجفوا بها فردوها الى حرف واحد فقالوا م الله فمال الى قول الكوفيين فى هذه المسئلة * وذكر فى الاقليد انها اى كلمة ايمن عند سيبويه اشتقت من اليمن ساكنة الاول فاجتلبت الهمزة للابتداء كما اجتلبت فى ابن واشباهه * وحاصل هذه الاقوال ان الاصل فى ايم الله ايمن الله بالاتفاق الا ان الايمن جمع يمين عند البعض واسم مفرد مشتق من اليمن عند آخرين فتبين ان ما ذكر الشيخ ان ذلك اى ايم الله * صلة وضعت للقسم اى كلمة بنفسها يوصل بها القسم بمنزلة الباء فى بالله لا اشتقاق لها اى لا اصل لها ترجع اليه قول آخر خارج عن هذه الاقوال ظفر الشيخ به واختاره قوله (واما العمر) اذا قلت لعمرك لافعلن فعمرك مبتدأ وخبره محذوف والتقدير لعمرك قسمى

واما ايم الله فاصله ايمن الله وهو جمع يمين وهذا مذهب اهل الكوفة واما مذهب اهل البصرة وهو قولنا ان ذلك صلة وضعت للقسم لا اشتقاق لها مثل صه ومه وبخ والهمزة للوصل الا ترى انها توصل اذا تقدمه حرف مثل ساير حروف الوصل ولو كان لبناء الجمع وصيغته لما ذهب عند الوصل والكلام فيه يطول واما لعمر الله فان اللام فيه للابتداء والعمر البقاء ومعناه لبقاء الله هو الذى اقسم به فيصير تصريحا بمعنى القسم بمنزلة قول الرجل جعلت هذا العبد ملكا لك بالف درهم انه تصريح لمعنى البيع فيجرى مجراه فكذلك هذا

ومن هـذا الجنس اسماء الظروف وهي مع وبعـد وقبل وعند امام مع فللمقارنة في قول الرجل انت طالق واحدة مع واحدة او معهـا واحـدة انه يقع ثنتـان معـا قبل الدخول وقبـل للتقديم حتى ان من قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال

اوما اقسم به فهذا يجرى مجرى قولك اقسمت بعمرك واذا قلت لعمر الله كان بمنزلة قوله والله الباقى * واضمار هذا الخبر لازم كاضمار خبر المبتـدأ بعد لولا فلا يقال لعمر الله قسمى كما لا يقال لولا زيد موجود لكان كذا فان لم تأت باللام نصبته نصب المصادر وهو القسم ايضا وقلت عمرك مافعلت كذا وعمرك الله مافعلت كذا اى بتعميرك الله واقرارك له بالبقاء * والعمر والعمر وان كانا متفقين فى المعنى وهو البقاء لم يستعمل فى اليمين الا الفتح لان ذلك يجرى مجرى المثل وفى الاختصاص ضرب من تغيير اللفظ لتغيير المعنى * وهو فى الاصل مصدر عمر الرجل من حد علم اى بقى عمرا وعمرا على غير قياس لان قيـاس مصـدره التحريك قوله (ومن هذا الجنس) اى من قسم حروف المعانى اسماء الظروف * الحقهـا بحروف المعانى لمشابهتها بالحروف من حيث انها لاتفيد معانيها الا بالحاقها باسماء اخر كالحروف * امامع فللمقارنة هذا معنى اصلى له لا ينفك عنه فى اصل الوضع الاترى ان قولك جاء زيد مع عمرو يقتضى مجيئهما معا فلذلك وقعت تطليقتان فى قوله انت طالق واحدة مع واحدة او معهـا واحدة دخل بها اولم يدخل * وكذا لو قال لفلان على عشرة مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم يلزمه عشرون درهما * وذكر فى الهادى للشادى ان مع اذا كانت ساكنة العين فهى حرف وان كانت متحركة العين فهى اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة * وذكر فى الصحاح قال محمد بن السدى الذى يدل على ان مع اسم حركة آخره مع تحرك ماقبله وقد يسكن وينون تقول جاؤا معاً * واما كونه من الظروف فمذكور فى بعض كتب النحو * ويجوز ان يكون كذلك كعند لان انتصاب العين فيه ليس للبناء بدليل انه يقال جاء فلان من معهم بخفض العين كما يقال جاء من عندهم فدل ان انتصابه على الظرف كانتصاب عند وكذا يمكن ان يقدر فيه معنى فى فان قولك زيد مع عمرو معناه فى مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره فى عند فى قولك زيد عند عمرو اى فى حضرته * وقبل للتقديم والسبق فاذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا فى الحال ولا يقتضى وجود مابعده فان صحة التكفير فى قوله تعالى * فتحرير رقبة * من قبل ان يتماسا * لا يتوقف على وجود المسيس بعده * وصحة الايمـان فى قوله تعالى * آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها * لا يتوقف على وجود الطمس بعده بل يستفاد به الامن عنه * فاذا قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار اوقبل قدوم فلان طلقت للحال دخلت الدار بعد اولم تدخل قدم فلان اولم يقدم * اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة * ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة وقعت ثنتان * ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان * ولو قال بعدها واحدة تقع واحدة وهو معنى قوله وحكمها اى حكم كلمة بعد فى الطلاق ضد كلمة قبل يعنى فى الصورتين * والاصل فى تخريج هذه المسائل شيئان * احدهما ان الظرف اذا دخل بين اسمين ولم يتصل به كناية كان صفة للمذكور اولا وان اتصل به كناية كان صفة للمذكور آخرا فاذا قال جاءنى زيد قبل عمرو كانت القبلية صفة لزيد واذا قال قبله عمرو كانت القبلية صفة لعمرو

والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى اى التقدم الذى هو مدلول هذه الكلمة صفة معنوية لكذا فاما اللفظ فمنصوب على الظرف ولو كانت صفة لفظا لم يكن الا للمذكور اولا * والاصل الثانى ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك ايقاعا منه فى الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع فى الحال وهو مالك للايقاع فى الحال غير مالك للاسناد فيثبت الايقاع فى الحال تصحيحا لكلامه * فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلية صفة للواحدة الاولى ولو لم يقيدها بهذا الوصف لكن قال و واحدة لوقعت الاولى سابقة ولغت الثانية لعدم المحل فعند التأكيد به اولى وصار معناه قبل واحدة تقع عليك * واذا قال واحدة قبلها واحدة كانت القبلية صفة للثانية وليس فى وسعه تقديم الثانية وفى وسعه القران كما اذا قال معها واحدة فيثبت من قصده قدر ما كان فى وسعه وصار كانه قال قبلها واحدة وقعت عليك وكذا اذا قال بعد واحدة وقعت ثنتان لان البعدية تصير صفة للاولى فتقتضى تأخير الاولى وليس فى وسعه ذلك بعد ما اوجبها وفى وسعه الجمع فيثبت من قصده ذلك وصار معنى كلامه بعد واحدة تقع عليك * واذا قال بعدها واحدة وقعت واحدة لان البعدية صفة للثانية فلا تقع لانه لو لم يؤكد الثانية بالبعدية لا تقع الثانية لما ذكرنا فعند التأكيد اولى وصار كانه قال انت طالق بعد الاولى التى وقعت عليك * وعلى هذا الاصل لو قال له على درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لان قبل نعت للمذكور اولا فكانه قال درهم قبل درهم آخر يجب على * ولو قال قبله درهم فعليه درهمان لانه نعت للمذكور آخرا اى قبله درهم قد وجب على * ولو قال درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب او بعد درهم قد وجب لا يفهم من الكلام الا هذا * وفى قوله بعده درهم الاقرار مخالف للطلاق قبل الدخول لان الطلاق بعد الطلاق هناك لا يقع والدرهم بعد الدرهم يجب دينا كذا فى المبسوط * فتبين بهذا ان التقييد بالطلاق فى قوله وحكمها فى الطلاق ضد حكم قبل احتراز عن الاقرار وقوله لما ذكرنا اشارة الى المذكور فى شرح الجامع الصغير والمبسوط * لان الحضرة تدل على الحفظ كما اذا قال لآخر وضعت هذا الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ وكما لو قال لناشد الضالة لا تطلب ضالتك فانها عندى يفهم منه الحفظ اى هى محفوظة عندى * وكما لو كان رجلان فى مجلس فخرج احدهما وترك متاعه وجب على الآخر الحفظ حتى لو تركه صار ضامنا بترك الحفظ فثبت ان الحضرة تدل على الحفظ * وفى المبسوط اذا قال لفلان عندى الف درهم كان اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب وهى تحتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة ومن ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاقل وهو الوديعة ولو قال عندى الف درهم دين فهى دين لان قوله عندى محتمل فسره باحد المحتملين فكان تفسيره صحيحا * وعلى هذا قلنا اى على ان هذه الالفاظ تدل على الظرف على تفاوت معانيها قلنا اذا قال لامرأته وقد دخل بها انت طالق كل يوم وليس له نية لم تطلق الا واحدة عندنا واذا ذكر الالفاظ المذكورة تطلق ثلاثا وقال زفر رحمه الله تطلق ثلاثا فى ثلاثة ايام فى

ولو قال لامرأته قبل الدخول انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان ولو قال قبل واحدة تقع واحدة وبعد للتأخير وحكمها فى الطلاق ضد حكم قبل لما ذكرنا ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله هذا الحرف اصل هذه الجملة وعند للحضرة حتى اذا قال لفلان عندى الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم والوقوع عليه وعلى هذا قلنا

المسئلة الاولى ايضا لان قوله انت طالق ايقاع وكلمة كل تجمع الاسماء فقد جعل نفسه موقع الطلاق عليها فى كل يوم وذلك بتجدد الوقوع الى ان تطلق ثلاثا كما لو قال انت طالق فى كل يوم * ولكنها نقول صيغة كلامه وصف قد وصفها بالطلاق فى كل يوم وهى بالتطليقة الواحدة تتصف به فى الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا الضرورة تحقيق الوصف وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة الاترى انه لو قال انت طالق ابدا لم تطلق الا واحدة * بخلاف قوله فى كل يوم لان حرف فى للظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فما يكون اليوم ظرفا له لايصلح الغد ظرفا له فيتجدد الايقاع لتحقيق مااقتضاه حرف فى كذا فى المبسوط * وفى قوله كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم تطليقة اخرى فهو كما نوى وتطلق ثلاثا فى ثلاثة ايام لانه اضمر حرف فى * وكذا قوله انت على كظهر امى كل يوم ينبغى ان يكون على الخلاف فيتجدد فى كل يوم ظهار عنده وعندنا وهو ظهار واحدة ويدخل فيه الليل والنهار كما لو قال انت على كظهر امى ابدا * ولو قال فى كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد عند كل يوم ظهار لكن لايدخل الليل فى الظهار حتى كان له ان يقربها بالليل لان توقيت الظهار عندنا صحيح فصار كأنه قال فى كل يوم انت على كظهر امى هذا اليوم فلا يدخل فيه الليل * وهذا اى التفرقة التى ذكرنا بين حذف الظرف واثباته * لما قلنا فى موضعه من المبسوط انه اذا حذف لفظ الظرف كان الكل اى كل الايام ظرفا واحدا للطلاق والظهار فلا يقع الا تطليقة واحدة وظهار واحد * فاذا اثبته اى لفظ الظرف بان قال عند كل يوم مثلا صار كل فرد اى كل يوم بانفراده ظرفا على حدة لان الظرف حينئذ كلمة عند مضافة الى كل يوم فيستدعى مظروفا على حدة فيتجدد الطلاق والظهار على نحو ماقلنا فى مسئلة الغد من التفرقة بين حذف فى واثباته على مذهب ابى حنيفة رحمه الله * وهذه المسئلة تؤيد مذهبه فى مسئلة الغد * فان قيل ان ابا يوسف ومحمدا لم يفرقا فى مسئلة الغد بين حذف فى واثباته وههنا فرقا بين حذف الظرف واثباته فما وجه الفرق لهما بين الموضعين * قلنا وجهه ان الغد ظرف واحد بلا شبهة لايتعدد باثبات فى وحذفه فاستوى فيه الحذف والاثبات فاما قوله كل يوم فيجوز ان يكون ظرفا واحدا نظرا الى لفظ كل فانه هو المنتصب بالظرفية وهو لفظ واحد * ويجوز ان يكون ظروفا متعددة نظرا الى مااضيف اليه كل فانه متعدد وانه ابدا يأخذ حكم المضاف اليه فاذا لم يذكر حرف فى او ظرف آخر ووقع عليه الفعل جعل ظرفا واحدا كالابد واذا ذكر حرف فى او ظرف آخر وانتقل عمل الفعل عنه اليه ثم اضيف ذلك الظرف الى كل جعل ظروفا متعددة عملا بالشبهين قوله (ومن هذا الباب) اى من باب حروف المعانى حروف الاستثناء * سماها حروفا لان الاصل فيها كلمة الا وهى حرف فيكون البواقى جارية مجرى التبع لها وهى عشرة * الا * وغير * وسوى وسواء * ولايكون * وليس * وخلا * وعدا * وماخلا * وماعدا * وحاشا * وزاد ابوبكر بن السراج لاسيما * وضم بعضهم اليها بيد بمعنى غير * وزاد بعضهم بله بمعنى دع * وانما يدخل ليس ولايكون فى هذا الباب اذا تقدمهما كلام فيه

اذا قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم طلقت ثلاثا وكذلك اذا قال انت طالق فى كل يوم ولو قال انت على كظهر امى كل يوم فهو ظهار واحد ولو قال فى كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد عند كل يوم ظهار وهذا لما قلنا انه اذا حذف اسم الظرف كان الكل ظرفا واحدا فاذا اثبته صار كل فرد بانفراده ظرفا على نحو ماقلنا فى مسئلة الغد ومن هذا الباب حروف الاستثناء

عموم كما يكون فيما قبل الا لما فيهما من معنى النفى على اختلافهما فى الاصل فان ليس ولا دخلتا على ماهو مثبت فصير تاه نفيا * فاذا قال اعتقت عبدى ليس سالما او لا يكون سالما لا يعتق سالم لان معناه الا سالما والتقدير ليس بعضهم سالما او لا يكون بعضهم سالما كذا ذكر فى كتاب بيان حقائق الحروف * واصل ذلك الا اى الاصل فى الاستثناء والحقيقة فيه كلمة الا لانها لازمة للاستثناء فى اصل الوضع وما عداها قد يكون استثناء وغير استثناء * ولان الموضوع لنقل الكلام من معنى الى معنى فى سائر الابواب هو الحروف لا الاسماء والافعال كحروف الاستفهام وحروف النفى وحروف الشرط فكذا فى هذا الباب * ومن ذلك اى ومما يستثنى به غير * وهو من الاسماء لحوق علامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة * يستعمل صفة للنكرة لانه نكرة بحيث لا تتعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف * وانما وقع صفة للذين انعمت عليهم فى قوله عز اسمه * غير المغضوب عليهم * على احد التأويلين لان الذين انعمت عليهم فى معنى النكرة اذ هو غير مقصور على معنيين ومثله بمنزلة النكرة كقوله * ولقد امر على اللئيم يسبنى * ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله * ولهذه المشابهة تقع الا مقام غير ايضا قليلا وتستحق اعراب المتبوع مع امتناعها عنه فيعطى ما بعدها وعليه قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * وقوله عليه السلام * الناس كلهم موتى الا العالمون * وقول الشاعر * شعر * وكل اخ مفارقه اخوه * لعمر ابيك الا الفرقدان * اى غيرهما * ولهذا قالوا اذا قال له على مائة الا درهمان بالرفع يلزمه مائة لان الا ههنا بمعنى غير فصار كأنه قال على مائة هى غير درهمين * وعند من لا يعتبر الاعراب باعتبار ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب وفاسده يلزمه ثمانية وتسعون كما لو قال الا درهمين بالنصب * ولما استعمل استثناء ولا بد له من اعراب لانه اسم جعل اعرابه كاعراب الاسم الواقع بعد الا ليعلم انه استثناء * والفرق بين كونه صفة واستثناء انه لو قال جاءنى رجل غير زيد لم يكن فيه دلالة ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبراً ان غيره جاء ولو قال جاءنى القوم غير زيد كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجئ * والثانى ان استعماله صفة يختص بالنكرة على ما قلنا واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة * وقد يقع بمعنى لا ايضا فينتصب على الحال كقوله تعالى * غير باغ ولا عاد * اى فمن اضطر جائعا لا باغيا ولا عاديا * وكذا * غير ناظرين اناه * غير محلى الصيد * لفلان على درهم غير دانق اى درهم مغاير للدانق وقد كان فى ذلك الزمان درهم على وزن دانق فاكد المقر ان الواجب على ليس ذلك الدرهم وانما هو درهم مطلق فيلزمه درهم تام وهو الذى وزنه وزن سبعة * والدانق بالفتح والكسر قيراطان والجمع دوانق ودوانيق * وما يقع من الفصل الى آخره يعنى جعل محمد استثناء الدراهم من الدنانير من الاستثناء المنقطع وهو بطريق المعارضة كاستثناء الثوب منها * وجعل ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله ذلك من الاستثناء المتصل وذلك بطريق البيان وتبين الفرق بين المعارضة والبيان فى ذلك الباب * والحاصل ان بيان هذا الفصل يأتى فى باب البيان قوله (وسوى مثل غير) يعنى فى انه يستثنى به * قال سيبويه كل موضع جاز فيه الاستثناء بالا جاز بسوى ولذلك لا يكون استثناء اذا وقع

واصل ذلك الا ومسائل الاستثناء من جنس البيان فنذكر فى بابه ان شاء الله تعالى ومن ذلك غير وهو من الاسماء يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء تقول لفلان على درهم غير دانق بالرفع صفة للدرهم فيلزمه درهم تام ولو قال غير دانق بالنصب كان استثناء يلزمه درهم الا دانقا وكذلك قال لفلان على دينار غير عشرة بالرفع لزمه دينار ولو نصبه فكذلك عند محمد وعند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهم الله يلزمه دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم منه وما يقع من الفصل بين البيان والمعارضة نذكره فى باب البيان ان شاء الله وسوى مثل غير وذلك فى الجامع ان كان فى يدى دراهم الا ثلثة او غير ثلثة او سوى ثلثة على ماذكرنا

بعد اسم مفرد نحو مررت برجل سواك لانه لايجوز فيه الاستثناء بالا * والفرق بين غير وسوى
ان غيرا لايكون ظرفا واصله ان يكون صفة بمنزلة مثل لانه نقيضه تقول مررت برجل غيرك كما
تقول برجل مثلك وسوى ظرف مكان منصوبا ابدا على الظرفية ولا يكون صفة تابعة لتضمنه
معنى الظرف وان كان فيه معنى غير * وبيان ظرفيته ان العرب تجرى الظروف المعنوية مجرى
الظروف الحقيقية فيقولون جلس فلان مكان فلان ولا يعنون الا منزلة في الذهن مقدرة
فينصبونه نصب الظروف الحقيقية ويستعملون سوى ايضا في هذا الموضع فيقولون مررت
برجل سواك ويعنون مكانك وعوضا منك من حيث المعنى فلزم ان ينتصب انتصاب المكان للظرفية

ومن ذلك حروف الشرط وهي ان واذا واذا ما ومتى ومتيما وكل وكلما ومن وما وانما نذكر في هذا الكتاب من هذه الجمل ما ينبني عليه مسائل اصحابنا على الاشارة واما حرف ان فهو الاصل في هذا الباب وضع للشرط وانما يدخل على كل امر معدوم على خطر ليس بكائن لامحالة

* ومما يدل على ظرفيته وقوعه صلة نحو جاءني الذي سواك بخلاف غير * قال الامام عبد القاهر
ومما لايستعمل الا ظرفا سوى لاتقول في السعة هذا لسواك ولا على سواك وانما تقول بمن سواك
وبرجل سواك فتجريه مجرى قولك مررت برجل مكانك فيكون منصوبا في تقدير في مكانك
قلت قام مقامك ونزل مكانك كما تقول اخذت هذا بدل ذلك * هذا الذي ذكرناه مذهب
سيبويه ومن تابعه من البصريين * وذهب الكوفيون الى انه كما يستعمل ظرفا يستعمل اسما
بمعنى غير فيعرب كغير متمسكين بالبيت الحماسي * شعر * ولم يبق سوى العدوان دناهم كما
دانوا * وبقول الآخر * شعر * ولا ينطق المكروه من كان منهم * اذا جلسوا منا ولا من
سوائنا * فلو لزم ظرفية سوى وسواء لما ارتفع الاول ولما انجر الثاني * والجواب ان اخراجه
عن الظرفية لضرورة الشعر جائز عندنا والكلام في حالة الاختيار وانهم لم يستعملوه في هذه
الحالة الا ظرفا * فعلى قول هؤلاء يجوز ان يقع سوى صفة مثل غير * قال الاخفش اذا كان
سوى بمعنى غير ففيه ثلاث لغات كسر السين وضمها مع القصر وفتحها مع المد تقول مررت برجل
سواك وسواك وسوائك اي غيرك كذا في الصحاح * وقد ذكرنا مسائل الجامع في فصل من
فلا نعيدها قوله (ومن ذلك) اي من باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط
او الفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهو حرف فهو الاصل
في هذا الباب لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط
فانها تستعمل في معان اخر سوى الشرط * وضع للشرط اي هو موضوع للدلالة على كينونة
ما بعده شرطا * قالوا معنى كلمة ان ربط احد الجملتين بالاخرى على ان تكون الاولى شرطا
والثانية جزاء يتعلق وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تأتني اكرمك يتعلق الاكرام بالاتيان
* وانما تدخل اي حرف ان على كل امر اي شان معدوم لانه للمنع او للحمل ومنع الموجود
والحمل عليه لايتحقق * على خطر اي تردد بين ان يوجد وبين ان لايوجد وهو احتراز
عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لامحالة كمجيء الغد بالنظر الى العادة قال الامام عبد القاهر
ما كان متحقق الوجود لايجوز فيه ان ولا الاسماء الجازمة لايقال ان طلعت الشمس خرجت
ومتى تطلع الشمس اخرج لانها طالعة خرجت او لم تخرج والجزاء بان موضوع على ان احد
الامرين مفتقر الى صاحبه في وجوده وانتفاء احدهما يوجب انتفاء الآخر * وقوله ليس

بكائن لامحال تأكيد * قال شمس الائمة رحمه الله الشرط فعل منتظر في المستقبل هو على خطر الوجود يقصد نفيه او اثباته ولا تعقب الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لايتحقق ودخول هذا الحرف في الاسم في نحو قوله تعالى *ان امرؤ هلك* وان امرأة خافت* من قبيل الاضمار على شرطية التفسير او من باب التقديم والتأخير لان اهل اللغة مجمعون على ان الذى يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم * واثره اى اثر حرف ان ان يمنع العلة عن الحكم اى يمنعها عن انعقادها علة للحكم * حتى يبطل التعليق اى الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط فحينئذ يصير ماليس بعلة علة * وعند الشافعي اثره ان يمنع الحكم عن العلة ولا يمنع العلة عن الانعقاد وسيأتيك الكلام فيه مشروحا بعد ان شاء الله تعالى * وعلى هذا اى على ان ان للشرط المحض قلنا اذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا لم تطلق حتى يموت احدهما قبل ان يطلقها لان ان للشرط وانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يتيقن بوجود هذا الشرط مابقيا حيين فهو كقوله ان لم آت البصرة فانت طالق * ثم ان مات الزوج وقع الطلاق عليها قبل موته بقليل وليس لذلك القليل حد معروف ولكن قبيل موته يتحقق عجزه عن ايقاع الطلاق عليها فيتحقق شرط الحنث * فان كان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان كان قد دخل بها فلها الميراث بحكم الفرار * ولا يقال المعلق بالشرط كالملفوظ به لدا الشرط وقد تحقق العجز عن التكلم قبل الموت حين حكمنا بوجود الشرط فكيف يستقيم ان يجعل متكلما بالطلاق في هذه الحالة * لانا نقول هو امر حكمى فلا تشترط فيه مايشترط لحقيقة التطليق من القدرة وانما يشترط ذلك عند التعليق الاترى ان العاقل اذا علق الطلاق او العتق ثم وجد الشرط وهو مجنون فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق والاعتاق في هذه الحالة شرعا * وان مات المرأة وقع الطلاق ايضا قبيل موتها * وذكر في النوادر انه لايقع لانها مالم تمت فالفعل التطليق فيتحقق من الزوج وانما عجز بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت بخلاف جانب الزوج فانه كما اشرف على الهلاك فقد وقع اليأس عن فعل التطليق * وجه الظاهر ان الايقاع من حكمه الوقوع وقد تحقق العجز عن الايقاع قبيل موتها لانه لايعقبه الوقوع كما لو قال انت طالق مع موتك فيقع الطلاق قبيل موتها بلافصل * ولا ميراث للزوج لان الفرقة وقعت بينهما قبل موتها بايقاع الطلاق عليها كذا في المبسوط * واعلم ان اذا من الظروف اللازمة ظرفيتها وهو مضاف ابدا الى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة اذ الشرط لايكون الا مستقبلا مجهول الشان لتردده بين ان يكون وبين ان لايكون ولهذا اختص اذا بالجملة الفعلية * وانه قد يكون ظرفا غير متضمن للشرط كما في قوله تعالى *والليل اذا يغشى * وذكر الامام عبد القاهر ان اذا لايجازى بها الا في ضرورة الشعر * كبيت الكتاب ترفع لى خندف والله يرفع لى * نارا اذا خمدت نيرانهم تقد * قال والاختيار ان لايجزم بها لانهم وضعوها على مايناسب التخصيص ويبعد من الابهام الذى يقتضيه ان الاترى تقول آتيك اذا احمر البسر بمنزلة قولك آتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر ولو قلت اتيك ان احمر

تقول ان تزرنى اكرمتك ولا يجوز ان جاء غد اكرمتك واثره ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق وهذا يكثر امثلته وعلى هذا قلنا اذا قال الرجل لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا انها لا تطلق حتى يموت الزوج فيطلق في آخر حيوته لان العدم لا يثبت الا بقرب موته وكذلك اذا ماتت المرأة طلقت ثلاثا قبل موتها في اصح الروايتين واما اذا فان مذهب اهل اللغة والنحو من الكوفيين فيها انها تصلح للوقت وللشرط على السواء

فيجازي بها مرة ولا يجازي بها اخرى فاذا جوزي بها فانما يجازي بها على سقوط الوقت عنها كانها حرف شرط وهو قول ابي حنيفة رحمه الله واما البصريون من اهل اللغة والنحو فقد قالوا انها للوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط

الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال والمجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام والمجازاة باذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز والى هذا الطريق ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بيانه فيمن قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق في قول ابي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق حتى يموت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك وقال ابو يوسف يقع كما فرغ من اليمين مثل متى لم اطلقك لان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف وهو للوقت المستقبل وقد استعملت للوقت خالصا فقيل كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حينئذ ولا يصلح ان هنا ويقال اتيك اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضي خطرا او ترددا

البسر لم يستقم لان احرار البسر ليس بعلة للاتيان واذا قلت اخرج اذا خرجت كان بمنزلة قولك اخرج الوقت الذي تخرج فيه ولا تكون موضوعة على تعليق خروج هذا بخروج ذلك كما في قولك اخرج ان خرجت *قال ومن جازى بها فالحمل على ظاهر الحال وهو ان خروجك لما تعلق بوقت خروج الاخر صار كان هذا سبب له فدخله معنى الجزاء * ونظير اذا في ان معنى المجازاة دخله ولا يجزم به الذي فانك تقول الذي يفعل كذا فله درهم بمعنى ان يفعل انسان فله درهم ثم لا تجزم به (قوله فيجازي بها) اي بكلمة اذا مرة ولا يجازي بها اخرى اي تستعمل مرة للشرط ويرتب عليها الجزاء وتستعمل للوقت مرة * والحاصل ان كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان كما في سائر الالفاظ المشتركة اذا استعملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله * وعند البصريين هي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله * والخلاف المذكور في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق فيما اذا لم ينو شيئا فاما اذا نوى الشرط او الوقت فهو على ما نوى بالاتفاق * والمجازاة بها اي بكلمة متى لازمة في غير موضع الاستفهام * وموضع الاستفهام مثل قولك متى القتال او متى خرج زيد وذلك لان الجزاء في مقابلة الشرط والاستفهام ليس بشرط لانه طلب الفهم عن وجود شيء *وحاصل المعنى ان استعمال اذا للشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازاة في متى الزم منها في اذا لانها في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها * واذا تدخل للوقت اي لافادة الوقت الخالص * على امر كائن اي موجود في الحال كقوله * شعر * واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب * او منتظر * لا محالة كقوله تعالى *اذا الشمس كورت *لان ذلك سيوجد قطعا * وتستعمل للمفاجاة* اذا المفاجاة هي الكائنة بمعنى الوقت الطالبة ناصبا لها وجملة تضاف اليها وتلك الجملة مركبة من مبتدأ وخبر والعامل في اذا هذه معنى المفاجاة وهو عامل لا يظهر لاستغنائهم عن اظهاره بقوة ما فيه من الدلالة عليه * والذي يدل على ذلك قولك خرجت فاذا زيد بالباب اذ لو كان العامل خرجت يلزم الفصل بين العامل ومعموله بالفاء وهو باطل * وغرض الشيخ انها استعملت للمفاجاة والمفاجاة لا يحتمل معنى الشرط بوجه *قال الامام عبد القاهر ومما يجاب به الشرط اذا في قوله *وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون*فهم مبتدأ ويقنطون خبره واذا بمنزلة الفاء في تعليقه الجملة بالشرط وذلك ان اذا المفاجاة دالة على التعقيب الذي يدل عليه الفاء فانك اذا قلت مررت به اذا هو عبد معناه مررت فبحضرتي هو عبد فاذا بمنزلة قولك فبحضرتي ومتضمن لمعنى التعقيب الذي هو في الفاء واذا كان كذلك كان قوله عز وجل *اذا هم يقنطون *في موضع جزم لوقوعه موقع يقنطوا الا ذا قيل وان تصبهم سيئة يقنطوا* واذا كان كذلك اي واذا كان اذا مستعملا فيما ذكرنا من المعاني كان مفسرا اي معلوما من وجه من حيث ان وجوده في المستقبل

هو اصله واذا تدخل للوقت على امر كائن او منتظر لا محالة كقوله اذا الشمس كورت (معلوم)
وتستعمل للفاجاة قال الله تعالى اذا هم يقنطون واذا كان كذلك كان مفسرا من وجه ولم يكن مبهما فلم يكن شرطا

معلوم للمتكلم وان لم يعلم وقت وجوده عينا فلا يصلح شرطا لان الشرط ماهو متردد الوجود في المستقبل على ما مر الا انه اي لكنه قد يستعمل في الشرط * مستعارا اي مجازا لما ذكرنا من المناسبة مع قيام معنى الوقت * ولا يقال حينئذ يصير جمعا بين الحقيقة والمجاز * لانا نقول لا تنافي بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح شرطا وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي * واذا ثبت ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق * ثم استدل بالحكم فقال الاترى ان من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقدر بالمجلس كما لو قال متى فلو كان اذا للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما لو قال انت طالق ان شئت بطلت مشيتها بالقيام عن المجلس فعلم انه للوقت حقيقة * قد يكون حرفا بمعنى الشرط لان كونه اسما باعتبار دلالته على الوقت فاذا سقط عنه معنى الوقت عندهم بارادة معنى الشرط كان حرفا كأن ويجوز ان يكون اللفظ الواحد اسما وحرفا كمن وعلى والكاف ونحوها واحتج الفراء وهو ابو زكريا يحيى بن زياد الفرآء لذلك اي لكونه للشرط المحض بقول الشاعر والشعر لواحد من الفضلاء يوصي ابنه واوله * شعر اجيل اني كنت كارم قومه * فاذا دعيت الى المكارم فاعجل * اوصيك يا ابني انني لك ناصح * طبن بريب الدهر غير مغفل * الله فاتقه واوف بنذره * * واذا حلفت ممار يا فتحلل * واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل * * واذا تجاسر عند عقلك مرة * امران فاعمد للاعسف الاجمل * وفي بعض الروايات * ابني ان اباك كارب يومه * من كرب الشيء اذا دنا * اوصيك ايصاء امرئ لك ناصح طبن * بريب الدهر غير معقل * من عقلت الابل اي شددت عقاله * والطبن الحاذق يقول ان اباك قريب يوم موته او كريم قومه فاعمل بنصيحتي فاني بصروف الدهر عالم غير غافل او غير ممنوع عن العلم بها * فمن نصائحي ان تعد نفسك غنيا بالغنى وتظهر ذلك ما اغناك الله واذا اصابتك مسكنة وفقر فتكلف بالصبر على الفعل الجميل اي اصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى * او معنى تجمل اظهر الغنى من نفسك بالتجمل والتزين كيلا يقف الناس على حالك * او معناه كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا * انما معناه ان تصبك خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذي لا ريب فيه عادة او شرعا نحو مجيء الغد والقيام الى الصلوة فلو لم تصر كلمة اذا ههنا بمعنى الشرط وبقي معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المردد بخلاف متى لانها لا تستعمل في الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها * فان قيل ينبغي ان تحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وان جوزي بها كما في متى * قلنا لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصيته وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت كما ذكرنا * وذكر في بعض الحواشي ان الجزم به ودخول الفاء في جوابه دال على انه بمعنى ان لكن للخصم ان يقول انا اسلم انه قد يجيء بمعنى الشرط الا ان النزاع في سقوط معنى الوقت عنه وليس في البيت دليل على ذلك الاترى انه لو قيل ومتى تصبك خصاصة فتجمل لاستقام اللفظ والمعنى ايضا من غير سقوط معنى

الا انه قد يستعمل فيه مستعارا مع قيام معنى الوقت مثل متى الزم ومع هذا لم يسقط عنه حقيقته وهو الوقت فهذا اولى فصار الطلاق مضافا الى زمان خال عن ايقاع الطلاق الاترى ان من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقدر بالمجلس مثل متى بخلاف ان ولا يصح طريق ابي حنيفة رحمه الله عليه الا ان يثبت ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة واحتج الفراء لذلك بقول الشاعر استغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل وانما معناه وان يصبك خصاصة بلا شبهة واذا ثبت هذان الوجهان في اذا على التعارض اعني معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك في وقوع الطلاق فلم يقع بالشك ووقع الشك في انقطاع المشية بعد الثبوت فيما استشهد به فلا تبطل بالشك

الوقت قوله (وكذلك اذاما) يعني لا يفترق الحال بين دخول ما على اذا و بين عدمه فيما ذكرنا من الاحكام * الا ان دخول ما تحقق معنى المجازاة باتفاق بين البصريين و الكوفيين * وماهذه تسمى المسلطة ومعنى المسلطة ان تجعل الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذاما تأتني اكرمك فما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا صلة كذا في كتاب بيان حقائق الحروف قوله (واما متى) الى آخره متى من الظروف ايضا وهو اسم للوقت المبهم وانه يتضمن معنى الاستفهام والشرط وكان المتكلم به في الاستفهام اراد ان يقول اكان ذلك يوم الجمعة او يوم السبت او يوم كذا وكذا الى ما يطول ذكره فاتى بمتى للايجاز فاشتمل على الازمنة كلها وهو معنى قوله هو اسم للوقت المبهم * ولهذا المعنى جعل نائبا عن ان في الشرط اذا كان اللازم في قولك متى تأتني اكرمك ان تقول ان تأتني يوم الجمعة اكرمك وان تأتني يوم السبت اكرمك الى حد يوجب الاطالة فجئت بمتى لحصل المقصود و الفصل * بين اذا و متى ان اذا للامور الواجب وجودها ومتى لم يتوقع بين ان يكون وبين ان لا يكون تقول اذا طلعت الشمس خرجت واذا اذن للصلوة قمت ولا يصلح في مثل هذا متى وتقول متى تخرج اخرج مع من لا يتيقن بخروجه فتبين بما قلنا ان معنى قوله بلا اختصاص انه لا يختص وقتا دون وقت فلذلك كان مشاركا لان في الابهام لترددما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما في كلمة ان *. فلزم في باب المجازاة يعني فلهذه المشاركة لزم متى في باب المجازاة اى المجازاة به لازمة يعني في غير موضع الاستفهام مثل ان الا ان التفاوت بينهما في قيام معنى الوقت وانتفائه * واما في موضع الاستفهام فانما لا يستعمل استعمال الشرط لان الاستفهام عبارة عن طلب الفهم عن وجود الفعل فلا يستقيم اضمار حرف ان فوقع الطلاق عقيب اليمين بلا فصل لوجود شرط الحنث وهو الوقت الخالى عن الايقاع * وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس لانه باعتبار ابهامه يعم الازمنة وكذلك متيما يعني كما عرفت حكم متى في الشرط فكذلك حكم متيما بل اولى لانه اذا دخل ما عليه يصيره للجزاء المحض ولا يصلح للاستفهام * ومن وما يدخلان في هذا الباب اى باب الشرط لابهامهما فان كل واحد منهما لا يتناول عينا * وتحقيقه ان من وما لابهامهما دخلا في باب العموم على مامر فلما كان العموم في الشرط مقصودا للمتكلم وتخصيص كل واحد من الافراد بالذكر متعسرا او متعذرا او من وما يؤديان هذا المعنى مع الايجاز وحصول المقصود نابا مناب ان فقيل من تأتني اكرمه وما تصنع اصنع * والمسائل فيهما كثيرة مثل قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر * من دخل هذا الحصن فله رأس * ومن دخل منكم الدار فهو حر * واما اذا كان للشرط فهو اسم بمعنى اى تقول ما تصنع اصنع وفي التنزيل * ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها * ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها * ولا يتعلق به من مسائل الفقه شئ ولم يستعمله الفقهاء في الفقه كذا في كتاب بيان حقايق الحروف قوله (وقد روى عن ابي يوسف) الى آخره * اعلم ان او فيه معنى

وكذلك اذفا ماتى فاسم للوقت المبهم بلا اختصاص فكان مشاركا لان في الابهام فلزم في باب المجازاة وجزم بها مثل ان لكن مع قيام الوقت لان ذلك حقيقتها فوقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس وكذلك متيما وقد سبق تفسير كلما وكذلك من وما يدخلان في هذا الباب لابهامهما والمسائل فيهما كثيرة خصوصا في من

(الشرط)

الشرط لان معناه تعليق احدى الجملتين المتباينتين بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى كان ولهذا يتعقبه الفعل تحققا اوتقديرا * الاان لوللماضى تقول جئتنى لا كرمتك وهو معنى قولهم لو لامتناع الشئ لعدم غيره لان الفعل الثانى لماتعلق وقوعه بوجود الاول وامتنع الاول لان الفعل فى الزمان الماضى اذا عدم استحال ايجاده فيه بعد كان الثانى ايضا ممتنعا ضرورة تعلقه به فعلى هذا لو قال لعبده لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل العبد الدار فى الزمان الماضى ودخلها بعد كان ينبغى ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت الدار امس لصرت حرا ولا تعلق لهذا الكلام بالمستقبل كما ترى الاان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذى يوجد فى المستقبل لان لو ولو اخاتها كلمة ان فى معنى الشرط يستعمل فى الاستقبال كان يقال لو استقبلت امرك بالتوبة لكان خيرا لك اى ان استقبلت * وقال تعالى *ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم *اى وان اعجبكم ولو كره الكافرون ولو كره المشركون *كما ان ان استعمل بمعنى لو قال تعالى اخبارا *ان كنت قلته فقد علمته *وعليه يخرج ماذكر فى الكتاب انت طالق لو دخلت الدار فان الطلاق لايقع حتى تدخل الدار رواه ابن سماعة فى نوادره عن ابى يوسف قال ولو بمنزلة ان كذا فى كتاب بيان حقايق الحروف وليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكره شمس الائمة فى اصول الفقه وليس فى هذه المسئلة نص عن ابى حنيفه رحمه الله *والى ان هذه المسئلة من النوادر اشار الشيخ بقوله وقد روى * وقوله لان فيهما معنى الترقب اى الانتظار معناه اذا كان الفعل الذى بعده بمعنى المستقبل لانه حينئذ يصير مترددا فيتصور فيه الترقب* ثم اللام تدخل فى جواب لو لتأكيد ارتباط احدى الجملتين بالاخرى قال الله تعالى *لو كان فيهما آلهة الاالله لفسدتا * ويجوز حذفها كقوله تعالى* لو نشاء جعلناه اجاجا* ولا تدخل الفاء فى جوابه لان الفاء انما تدخل فى جملة لو كان مكانها الفعل المضارع انجزم وكلمة لو لا تعمل فى الجزم اصلا لانها للماضى والجزم يختص بالمضارع على ماعرف ولهذا قال ابو الحسن الاهوازى اذا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق فى الحال كما لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لان الفاء لاتدخل فى جواب لو كما ان الواو لاتدخل فى جواب ان * قال صاحب كتاب بيان حقايق الحروف هو كما قال الاهوازى ان الفاء لاتدخل فى جواب لو عند النحاة بلا خلاف فاما عند الفقهاء فليس كذلك لانى سألت القاضى الامام اباعاصم العامرى عن هذه المسئلة فقلت لو ان رجلا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق فقال لاتطلق مالم تدخل الدار وماسالته عن العلة والعلة فيه ان لو شرط صحيح كان وقد جاء كل واحد منهما بمعنى الآخر كما ذكرنا فيجوز ان يقع موقع ان فى جواز دخول الفاء فى جوابه * قال ولان الفقهاء لايعتبرون الاعراب لان العامة تخطئ وتصيب فيه الاترى ان رجلا لو قال لرجل زنيت بكسر التاء اولامرأته زنيت بفتح التاء يجب حد القذف فى الصورتين لما ذكرنا وقوله (وكذلك قول الرجل انت طالق لو صحبتك)* لو لا لامتناع الشئ لوجود غيره زيدت على لو كلمة لا لتخرجه من امتناع الشئ لامتناع غيره * وتسمى لا هذه المغيرة لمعنى الحرف * ولايقع بعدها الا

وقد روى عن ابى يوسف ومحمد فيمن قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة قوله ان دخلت الدار لان فيهما معنى الترقب فيعمل عمل الشرط وكذلك قول الرجل انت طالق لو لا صحبتك وماشبه ذلك غير واقع لما فيه من معنى الشرط

الاسم المبتدأ فاذاقلت لولا زيد كان مرفوعا بالابتداء او خبره محذوف والتقدير لولا زيد موجود لكان كذا وحذف هذا الخبر حذفا لازما لطول الكلام بالجواب الذى هو قولك لكان كذا ولان الحال يدل عليه * ويدخل فى جوابها اللام للتأكيد ايضا فاذاقال انت طالق لولا صحبتك اولا حسنك اولولا حبك اياى لايقع لمافيه من معنى الشرط وهو ربط احدى الجملتين المتباينتين بالاخرى وامتناع الجزاء واثر الشرط هو الربط والمنع الان فى الشرط الحقيقى يتوقع وقوع الجزاء بوجود الشرط وفى لولا لاتوقع للجزاء اصلا لانه لايستعمل فى المستقبل * ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء نص عليه شمس الائمة فى اصول الفقه لان الاستثناء وهو قوله ان شاء الله يخرج الكلام عن الايجاب والاعتبار حتى لايتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة الاترى انه لوزال حسنها اومات زيد فى قوله انت طالق لولا حسنك اولولا زيد لانطلق * وقد روى ابراهيم بن رستم عن محمد رحمهما الله فى قوله انت طالق لولا ابوك اواخوك اولولا حسنك انها لاتطلق وهو استثناء وكذا ذكر ابو الحسن الكرخى فى مختصره عن محمد فى قوله انت طالق لولادخولك الدار انها لاتطلق ويجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء قوله (وذكر) اى محمد *فى السير الكبير بابا * الى آخره * قال شمس الائمة رحمه الله فى شرح السير الكبير اذا حاضر المسلمون حصنا فاشرف عليهم رأس الحصن فقال آمنونى على عشرة من اهل هذا الحصن على ان افتحه لكم فقالوا لك ذلك ففتح الحصن فهو امن وعشرة معه لانه استأمن لنفسه نصا بقوله آمنونى والنون والياء يكنى بهما المتكلم عن نفسه وكلمة على للشرط فى قوله على عشرة وقد شرط امان عشرة منكرة مع امان نفسه فعرفنا ان العشرة سواه * ثم الخيار فى تعيين العشرة الى رأس الحصن لانه جعل نفسه ذاحظ من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بذى حظ باعتبار انه داخل فى امانهم فقد استأمن لنفسه بلفظ على حدة وليس بذى حظ باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لايصح منه فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون معينا لمن تناوله الامان منهم باعتبار ان التعيين فى المجهول كالايجاب المبتدأ من وجه * ولو قال امنونى وعشرة على ان افتح لكم فالامان له ولو عشرة سواه لان حرف الواو للعطف وانما يعطف الشئ على غيره لاعلى نفسه ففى كلامه تنصيص على ان العشرة سواه * فان لم يكن فى الحصن الاذلك العدد اواقل فهم امنون كلهم لان الامان بذكر العدد بمنزلة الامان لهم بالاشارة الى اعيانهم * وان كان اهل الحصن كثيرا فالخيار فى تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم ماجعل نفسه ذاحظ فى امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم للامان فاليه التعيين * وان رأى ان يجعل العشرة من النساء والولدان فله ذلك لانهم من اهل الحصن الاان يكون المتكلم اشترط ذلك من الرجال ولو قال امنونى بعشرة من اهل الحصن كان هذا وقوله وعشرة سواء لان الباء للالصاق فقد الصق امان العشرة بامانه وانما يتحقق ذلك اذا كانت العشرة سواه قال شمس الائمة رحمه الله ولكن هذا غلط زل به قلم الكاتب والصحيح ماذكر فى بعض النسخ العتيقة امنونى فعشرة لان الفاء من حروف

وذكر فى السير الكبير بابا بناه على معرفة الحروف التى ذكرنا امنونى على عشرة من اهل الحصن قال ذلك رأس الحصن ففعلنا وقع عليه وعلى عشرة غيره والخيار اليه ولو قال آمنونى وعشرة فكذلك الا ان الخيار الى امام المسلمين ولو قال بعشرة فمثل قوله وعشرة ولو قال فى عشرة وقع على تسعة سواه والخيار الى الامام

العطف وهو يقتضي الوصل والتعقيب فيستقيم عطفه على قوله امنونى فعشرة فاما الباء فيصحب الاعواض فيكون قوله امنونى بعشرة بمعنى عشرة اعطيكم من اهل الحصن عوضا عن امانى وهذا لا معنى له فى هذا الجنس من المسائل فعرفنا ان الصحيح قوله امنونى فعشرة ولو قال امنونى ثم عشرة كان هذا والاول سوا والعشرة سواه لان كلمة ثم للتعقيب مع التراخى وبهذا تبين ايضا ان الصحيح فى الاول قوله فعشرة لانه بدأ بما هو للعطف مطلقا ثم بما هو للعطف على وجه التعقيب بلا مهلة ثم بما هو للتعقيب مع التراخى * ورأيت مكتوبا على حاشية شرح السير الكبير عند تقرير هذا الغلط قيل ولا يتمحض هذا غلطا لانه من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه عند عدم الالتباس والتقدير امنونى بامان عشرة ولما كان لفظ الامان مفهوما بقوله امنونى استغنى عن ذكره ثانيا والباء حينئذ تفيد معنى الالتباس والامتزاج كقوله تعالى * تنبت بالدهن * وكقولهم خرج زيد بسلاحه * ومثل هذا الحذف فى قولهم اضربوا السارق كالحداد اى كضرب الحداد ولما كان معنى الضرب مفهوما بقولهم اضربوا استغنى عن ذكره والباء غير مقصورة على معنى العوض بل هى لمعانى جمة فافهم * ولكن الموجب للقول بالغلط ماذكر ان تخلل الباء بين حروف العطف غير مناسب لان الظاهر نسق المتجانسات اما المعنى بالنظر الى تلك المسئلة وحدها فغير فاسد على ماذكرنا * ولو قال افتحوا لكم على انى آمن فى عشرة من اهل الحصن او على ان يؤمنونى فى عشرة فهو آمن وتسعة معه لان حرف فى للظرف وقد جعل نفسه فى جملة العشرة الذين التمس الامان لهم فلا يتناول ذلك الا تسعة معه لانه لو تناول عشرة سواه كان هو آمنا فى احد عشر بخلاف الاول فهناك ما جعل نفسه فى جملة العشرة * فان قيل فقد جعل العشرة هنا ظرفا لنفسه والمظروف غير الظرف * قلنا هو كذلك فيما يتحقق فيه الظرف ولا يتحقق ذلك فى العدد الا بالطريق الذى قلنا وهو ان يكون هو احدهم ويجعل كأنه قال اجعلونى احد العشرة الذين تؤمنونهم * فان قيل فاذا لم يمكن حمله على معنى الظرف حقيقة ينبغى ان يجعل بمعنى مع كقوله تعالى فادخلى فى عبادى او بمعنى على كقوله عز اسمه * اخبارا فى جذوع النخل * وباعتبار الوجهين يثبت الامان لعشرة سواه * قلنا الكلمة للظرف حقيقة فيجب حملها على ذلك بحسب الامكان وذلك فى ان يكون هو احدهم داخلا فى عددهم فلهذا لا نحملها على المجاز ثم الخيار فى التسعة الى الامام لا الى رأس الحصن لانه جعل نفسه احد العشرة فكما لا خيار لمن سواه من العشرة فى التعيين لا خيار له وهذا لانه جعل نفسه ذاحظ من امان العشرة على ان يتناوله حكم امانهم لا على ان يكون هو معينا لهم وقد نال ما سأل بقى الامام موجبا الامان لتسعة بغير اعيانهم فاليه بيانهم * ولو قال امنوا لى عشرة من اهل الحصن فله عشرة يختار اى عشرة شاء فان اختار عشرة هو احدهم فذلك له جائز وان اختار عشرة سواه فالعشرة امنون وهو فئ لانه ما استأمن لنفسه عينا وانما استأمن لعشرة منكرة ولكن بقوله لى شرط لنفسه ان يكون ذاحظ ولا يمكن ان يجعل ذاحظ على وجه مباشرة الامان لهم فان ذلك لا يصح منه فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون هو المعين للعشرة ونفسه فيما وراء ذلك كنفس غيره اذا لم يتناوله الامان

ولو قال آمنوا لى عشرة على عشرة لا غير ولرأس الحصن ان يدخل نفسه فيهم والخيار فيهم اليه وذلك يخرج على هذه الاصول

نصا فان عين نفسه فى جملة العشرة صار آمنا بمنزلة التسعة الذين عينهم مع نفسه و ان عين عشرة سواه فقد تعين حكم الامان فيهم و صار هو فيأ كغيره من اهل الحصن و كان معنى كلامه آمنوا لاجلى عشرة و او جبوا الى حق تعيين عشرة تؤمنونهم * و روى ان مثل هذا وقع فى زمان معاوية وكان الذى يسعى فى طلب الامان للجماعة قد آذى المسلمين فقال معاوية اللهم اغفله عن نفسه فطلب الامان لقومه و اهله و لم يذكر نفسه بشئ فاخذ و قتل * و قيل صاحب القصة ابو موسى الاشعرى و ذلك زمن عمر رضى الله عنهما استأمن اليه سابور ملك السوسى لعشرة من اهل بيته و نسى نفسه فقدمه ابو موسى و ضرب عنقه * هذا كله من لطائف تقرير شمس الائمة رحمه الله * و ذلك اى ذلك الباب يخرج على هذا الاصل الذى ذكرنا فى بيان الحروف فى هذا الباب قوله (ومن ذلك) اى من باب حروف المعانى كلمة كيف * كيف اسم مبهم غير متمكن و حرك آخره لالتقاء الساكنين و هى على الفتح دون الكسر لمكان الياء و هو للاستفهام عن الاحوال وانه و ان لم يكن ظرفا حقيقة لانه لا يتضمن معنى فى و لكنه جار مجرى الظروف لتضمنه معنى على فاذا قلت كيف زيد كان معناه على اى حال هو اصحيح ام سقيم اقاعد ام قائم الى آخر ماله من الاوصاف * وانما قلنا انه بما ذكرنا من التقدير جار مجرى الظرف لانه متضمن للحال والحال جارية مجرى الظرف لانها مفعول فيها على ما عرف * قال سيبويه كان القياس ان يكون شرطا لانه يدل على الحال و الاحوال شروط الا انه يدل على احوال و صفات ليست فى يد العبد كالصحة و السقم و الشيخوخة و الكهولة فلم يستقم ان تقول فيه كيف تكن اكن لانك بهذا اللفظ تضمن ان تكون على احوال المخاطب و هو متعذر الوقوع منك بخلاف متى تجلس اجلس و اين تكن اكن لانك شرطت على نفسك ان تساويه فى الجلوس و الحلول فى المكان و هذا معنى يتصور وقوع الشرط عليه * و ذكر فى الصحاح اذا ضمت اليه ما صح ان يجازى به كقولك كيفما تفعل افعل * و اذا ثبت انه للسؤال عن الحال قال ابو حنيفة رحمه الله فى قوله لامرأته انت طالق كيف شئت انها تطلق قبل المشية تطليقة ثم ان لم تكن مدخولا بها فقد بانت لا الى عدة و لا مشية لها و ان كانت مدخولا بها فالتطليقة الواقعة رجعية و المشية اليها فى المجلس بعد ذلك * فان شاءت البائنة و قد نواها الزوج كانت بائنة * او ان شاءت ثلثا و قد نواها الزوج تطلق ثلاثا * و ان شاءت واحدة بائنة و قد نوى الزوج ثلثا فهى واحدة رجعية * و ان شاءت ثلثا و قد نوى الزوج واحدة بائنة فهى واحدة رجعية لانها شاءت غير ما نوى و اوقعت غير ما فوض اليها فلا يعتبر * و عند ابو يوسف و محمد رحمهما الله لا يقع عليها شئ ما لم تشأ فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة * و على هذا لو قال لعبده انت حر كيف شئت عتق عند ابى حنيفة رحمه الله و لا مشية له و هو معنى قول الشيخ و الا بطل و لا يقع عندهما ما لم يشأ فى المجلس كذا فى المبسوط * فلو شاء عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فلذلك باطل عنده و هو حر * و على قياس قولهما ينبغى ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك و ما رأيته فى كتاب * هما يقولان انه جعل الطلاق مفوضا الى مشيتها فلا يقع بدون مشيتها كقوله انت طالق ان شئت او كم شئت او حيث شئت لا يقع شئ

ومن ذلك كيف وهو سؤال عن الحال وهو اسم للحال فان استقام والا بطل ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله فى قول الرجل انت حر كيف شئت انه ايقاع وفى الطلاق انه يقع الواحدة ويبقى الفضل فى الوصف والقدر وهو الحال مفوضا بشرط نية الزوج وقالا مالا يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فتعلق الاصل بتعلقه

(ما لم تشأ)

مالم تشأ وهذا لانه لما فوض وصف الطلاق اليها يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة
ان الوصف لا ينفك عن الاصل * يوضحه ان الرجعية من اوصاف الطلاق فتكون متعلقة بالمشية
كالبينونة والعدد واذا تعلقت بالمشية فمن ضرورته تعلق الطلاق لان الطلاق بدون وصف
لا يوجد وهو معنى قول الشيخ فيتعلق الاصل بتعلقه فصار الطلاق على اى وصف شاءت
مفوضا اليها * وابو حنيفة رحمه الله يقول انما تأخر الى مشيتها ما علقه الزوج بمشيتها دون مالم
يعلق وكلمة كيف لا ترجع الى اصل الطلاق فيكون هو منجزا اصل الطلاق ومفوضا الصفة الى
مشيتها بقوله كيف شئت الا ان فى غير المدخول بها وفى العتق لا مشية له فى الصفة بعد ايقاع الاصل
فيلغو تفويضه الصفة الى مشيتها بعد ايقاع الاصل وفى المدخول بها لها المشية فى الصفة بعد وقوع
الاصل عند ابى حنيفة بان يجعله باينا او ثلاثا على ما عرف فيصح تفويضه اليها * فان قيل الطلاق بعد
الوقوع يحتمل وصف البينونة بعد انقضاء العدة فيمكن ان يدخل فى تصرف المرأة بتفويض الزوج
لكنه لا يحتمل الوصف بالثلاث لانه يستحيل ان يصير الواحد ثلاثا فينبغى ان لا يدخل فى تصرف
المرأة بقوله كيف شئت * قلنا يحتمل ان يصير ثلاثا بضم الثنتين اليه وان كان الواحد لا يتبدل فى نفسه
حقيقة ثم بانضمام الثنتين اليه يتغير حكمه بان لا يبقى موجبا للرجعة وصار مؤثرا فى الحرمة الغليظة
فصار فى معنى الصفة له فيصح تفويض الزوج اليها بلفظ كيف * يوضحه ان الاستخبار عن وصف
الشئ وحاله لما كان من ضرورته وجود اصله يقدم وقوع اصل الطلاق فى ضمن تفويضه المشية
اليها فان الاستخبار عن وصف الشئ قبل وجود اصله محال كما قال الشاعر * شعر * يقول
خليلى كيف صبرك بعدنا * فقلت وهل صبر فيسأل عن كيف * بخلاف قوله كم شئت لان
الكمية استخبار عن العدد فتقتضى تفويض العدد الى مشيتها واصل العدد فى المعدودات
الواحد الا ترى ان من قال لاخر كم معك استقام الجواب عنه بالواحد * وبخلاف قوله حيث
شئت او ان شيئت لانه عبارة عن المكان والطلاق اذا وقع فى مكان يكون واقعا فى الامكنة
كلها فكان ذلك تعليق اصل الطلاق بمشيتها كانه قال انت طالق فى اى مكان شئت الطلاق *
فان قيل كيف قد تضاف الى موجود فيصير استيضاحا وقد يضاف الى معدوم فيكون لتعليق
الاصل باوصافه بالمشية كما فى قولك افعل كيف شئت وطلق كيف نفسك شئت فيكون كيف
فى قوله انت طالق كيف شئت دالا على ان ذلك الطلاق بحيث يوجد بمشيته كما انه فى قوله
افعل كيف شيئت يدل على ان الفعل تكون منه بمشيته * قلنا انا لا ننكر دخول كيف على
معدوم سيوجد لكن نقول انه لا يتعرض لاصل ما دخل عليه وانما يتعرض لوصفه فقوله افعل
وطلق لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه ولا يوجب وجود الفعل والطلاق
فى الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق فى الحال قبل دخول كيف
عليه فكذلك بعد دخوله لانه لا يتعرض للاصل * فما قاله ابو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام
وما قالاه معانى كلام الناس عرفا واستعمالا كذا فى الاسرار والمبسوط * واعلم ان معنى الاستفهام
قد يسلب عن كيف فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى

كيف يصنع اى الى الحال صنعته واليه اشار الشيخ بقوله وهو اسم للحال بعدقوله وهو سؤال عن الحال اى انه قديكون اسما للحال من غير معنى السؤال فيه كما فى مسئلتنا هذه فانه يدل على الحال من غير معنى السؤال حتى لم يصح تقدير السؤال فيه وصح التعليق بالمشية ولو بقى فيه معنى السؤال لوقع الطلاق فى الحال من غير تعليق الوصف بمشيتها * انه ايقاع لانه لاوصف للحرية بعد الوقوع ليتعلق بالمشيه ويبقى الفضل على اصل الطلاق فى الوصف اى البينونة * والقدر اى العدد * وهو الحال اى الفضل هو الحال التى تدل عليها كيف مفوضا الى المرأة * بشرط نية الزوج يعنى فى حق المدخول بها لانه لايبقى فضل بعد الوقوع فى حق غير المدخول بها ليتعلق بالمشية كما فى الحرية * ولايقال ينبغى ان لايحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل باثبات ما فوض اليها اعتبارا بعامة التفويضات * لانا نقول انما فوض اليها حال الطلاق بكلمة كيف والحال مشتركة بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد المحتملين * وعن ابى بكر الرازى ان نية الزوج ليست بشرط * وذكر الطحاوى فى مختصره ان لها ان تجعل الطلاق بائنا وثلاثا فى قول ابى حنيفة رحمه الله فقد جعل الطحاوى المشية اليها فى اثبات وصف البينونة والثلاث حتى قال بعض مشايخنا انه اذا لم ينو الزوج شيئا وشاءت المرأة ثلاثا اوواحدة بائنة يقع ما اوقعت بالاتفاق * اما على اصل ابى حنيفة فلان الزوج اقام امرأته مقام نفسه فى اثبات الوصف * والزوج متى اوقع طلاقا رجعيا يملك ان يجعله بائنا وثلاثا عنده فكذا المرأة * واما على قولهما فكذلك تملك ايقاع البائن وايقاع الثلاث لانه فوض الطلاق اليها على اى وصف شاءت كذا فى الفوائد الظهيرية * وقالا مالايقبل الاشارة اى مالايكون محسوسا يشار اليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح ونحوها * فحاله مثل كون الطلاق مثلا بائنا او رجعيا * ووصفه مثل كونه سنيا او بدعيا * والاظهر انه ترادف * بمنزلة اصله لان وجوده لما لم يكن معاينا محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه كوجود النكاح يعرف باثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع باثره وهو الملك واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقرا الى وصفه كافتقار وصفه فى وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة الاصل من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف تعلق الاصل الذى هو بمنزلة التبع من وجه تعلقه ايضا قوله (واما كم فاسم) لكذا كم اسم غير متمكن موضوع للكناية عن الاعداد * وفى الصحاح كم اسم ناقص مبهم مبنى على السكون وان جعلته اسما تاما شددت آخره وصرفته فقلت اكثرت من الكم والكمية * فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية وتقيد بالمجلس وكان لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلاثا بشرط مطابقة ارادة الزوج كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله معلما بعلامة البزدوى * وذلك لان كلمة كم اسم للعدد المبهم كما ذكرنا والعدد هو الواقع فى الطلاق اما مقتضى كما فى قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كما فى قوله انت طالق ثلاثا او ثنتين او واحدة وهو معنى قول الشيخ كم اسم للعدد الذى هو الواقع ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع الذى هو العدد تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت

واما كم فاسم للعدد الذى هو الواقع

وحيث اسم لمكان مبهم دخل على المشية والله اعلم

(باب الصريح)
(والكناية)

مثل قول الرجل بعت واشتريت ووهبت لانه ظاهر المراد وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة وكذلك الطلاق والعتاق وحكم الكناية ان لا يجب العمل به الا بالنية لانه مستتر المراد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا ولذلك سمى اسماء الضمير كناية مثل انا وانت ونحن

طالق اى عدد شئت * ولما كان هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان تشاء الواحدة والثنتين والثلاث * ولما لم يكن فى كلامه دلالة على الوقت تقيدت المشية بالمجلس الى ماذكرنا اشار الشيخ فى شرح الجامع الصغير قوله (واما حيث فاسم لمكان مبهم) حيث اسم مبنى من ظروف المكان كاين وحرك آخره لالتقاء الساكنين وبنى على الضم تشبيها له بالغايات لانها لم تجئ الاضافة الى جملة كذا قيل * ومنهم من بنيها على الفتح استثقالا للكثرة مع الياء * ومنهم من كسر لالتقاء الساكنين * وحوث بالضم والفتح لغة فيه ايضا ولا يصح اضافته الى المفرد واما ما يقوله الناس من حيث اللغة بالكسر فخطاء وانما الصواب هو الرفع على ان يكون مبتدأ والخبر مضمر او هو ثابت او نحوه * فاذا قال انت طالق حيث شئت لا تطلق قبل المشية ويتوقف بالمجلس لما بينا انه من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية فى الطلاق فيقتصر على المجلس * فان قيل اذا لغا ذكر المكان بقى قوله انت طالق شئت فينبغى ان يقع للحال كما فى قوله انت طالق دخلت الدار والمسئلة فى التجريد والكفاية * قلنا لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازا لحرف الشرط لمشاركتهما فى الابهام فصار بمنزلة قوله ان شئت والاستعارة اولى من الالغاء * فان قيل لم يجعل بمنزلة اذا ومتى حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس وفيه رعاية معنى الظرفية * قلنا جعله مجازا لحرف ان اولى اذ هو الاصل فى باب الشرط وما وراءه ملحق به كذا فى الفوائد الظهيرية والله اعلم

(باب الصريح والكناية)

انما اعاد ذكر نظائر الصريح بعد ما ذكر بعضها فى اول الكتاب ليبنى عليه بيان الحكم اذ هو مقصود الباب * وحكمه اى حكم الصريح تعلق الحكم الشرعى * تعين الكلام اى بنفسه * وقيامه اى قيام الكلام الذى هو الصريح مقام معناه الذى دل عليه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى اولم يرد * وهو معنى قوله حتى استغنى اى الصريح فى اثبات الحكم عن العزيمة * فاذا اضاف الطلاق او العتاق مثلا الى المحل فباى وجه اضافهما يثبت الحكم حتى لو قال ياحر او ياطالق او انت طالق او انت حر او حررتك او طلقتك يكون ايقاعا نوى اولم ينو لان عينه اقيم مقام معناه فى ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه * وكذلك لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق ثبت العتاق والطلاق لما ذكرنا * اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاذا نوى فى قوله انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء * وفصل الطلاق والعتاق عن النظائر المذكورة بقوله وكذلك الطلاق والعتاق لانهما من الاسقاطات وتلك النظائر من العقود قوله (وحكم الكناية) ان لا يجب العمل به اى بهذا اللفظ الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال * لانه اى لفظ الكناية مستتر المراد فكان فى ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم مالم يزل ذلك الاستتار والتردد * وذلك مثل المجاز قبل ان يصير

وسمى الفقهاء الفاظ الطلاق التى لم يتعارف كنايات مثل البائن والحرام مجازا لا حقيقة لان هذه كلمات معلومة المعانى غير مستتر لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل فيه فلذلك شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا وجدت النية وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح

متعارفا اى من نظائر الكناية المجاز الذى لم يتعارف بين الناس لان المتكلم باستعماله فى غير موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد فى حقه فى حيز التردد فكان كناية * فاما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لا يضع قدمه فى دار فلان فانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا * ولذلك اى ولاستتار المراد سمى اسماء الضمير كناية وقد بيناه فى اول الكتاب قوله (وسمى الفقهاء) يعنى انهم سموا الالفاظ التى لم يتعارف ايقاع الطلاق بها كنايات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكناية الحقيقية هى مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعانى غير مستترة على السامع لان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها فلا يكون كنايات حقيقة * ثم بين وجه تسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما يتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد لها من محل تحله وتظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهى مختلفة متنوعة قد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره فاذا كان كذلك استتر المراد لوقوع الشك فى المحل الذى يظهر اثرها فيه لانا لا ندرى اى محل اراده * فلذلك اى لهذا الابهام الذى ذكرنا شابهت هذه الالفاظ الكنايات الحقيقية * فسميت هذه الالفاظ بذلك اى باسم الكناية مجازا ولهذا الابهام الذى ذكرنا احتيج فيها الى النية ليتعين البينونة عن وصلة النكاح عن غيرها * فاذا وجدت النية اى نوى وصلة النكاح وزال الابهام ظهر اثر البينونة فيها وكان اللفظ عاملا بنفسه * وهو معنى قوله وجب العمل بموجباتها اى بمقتضيات هذه الالفاظ نفسها من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعى رحمه الله * فان قيل لا نسلم انما سميت كنايات مجازا بل هى كنايات على الحقيقة لان الكناية ماهو مستتر المراد على ماذكر الشيخ فى اول الكتاب واذا قال انت على حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه فكان داخلا فى حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه فى قوله طويل النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتأمل فى قرائن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد فى قوله انت على حرام الا ببيان من جهة المتكلم بمنزلة المجمل * وقوله هذه الكلمات معلومة المعانى لا يجديه نفعا لانها مع كونها معلومة المعانى مستترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل النجاد كثير الرماد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد * قلنا قد ذكرنا فى اول الكتاب ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك فى قولك طويل النجاد تنتقل من طول النجاد مع انك تريده الى طول القامة ومن كثرة الرماد الى ملزومه وهو الجود فهذا هو الاصل فى الكنايات وفى هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شئ آخر فانك فى قولك انت بائن او انت حرام لا تنتقل من البينونة والحرمة الى شئ آخر بل تقتصر عليهما اذ لم يكن شئ آخر هو المراد سواهما فلما لم يوجد فيها ماهو الاصل فيها وهو الانتقال الى شئ آخر لا تكون كنايات على الحقيقة ولا نسلم على ما بينا ان ماهو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه كما ذكرنا فلا يكون ماهو

(المراد)

ولذلك جعلناها بواين وانقطعت بها الرجعة

المراد مستترا مطلقا بخلاف قوله طويل النجاد فان طوله ليس بمقصود اصلي بل المقصود الكلي طول القامة وذلك مستتر * وتبين بما ذكرنا انه اراد بقوله هذه كلمات معلومة المعاني غير مستتر المعاني التي هي المراد للمتكلم يعني انها معلومة المراد والاستتار في محل عملها فتخرج به عن حد الكناية الذي ذكره قوله (ولذلك) اي ولان هذه الالفاظ عاملة بنفسها جعلناها بواين لان معناها يدل على البينونة والقطع والحرمة على ماعرف * وقوله وانقطعت بها الرجعة تفسير لكونها بواين * والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فذهب علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما الى ان الواقع بهذه الالفاظ بواين وبه اخذ علماؤنا وذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما الى ان الواقع بها رواجع وبه اخذ الشافعي * ولقب المسئلة الكنايات بواين ام لا وهذا اللقب على اصله مستقيم لان عنده هذه الالفاظ كنايات عن لفظ الطلاق حقيقة مثل كنايات العتاق وكنايات النكاح على اصلنا كالهبة والبيع والتمليك وعندنا هذا اللقب مجاز كما بينا * والاختلاف في الحقيقة راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس في ولايته وانما تقع حكما لسقوط العدة او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض * وعندنا الطلاق نوعان رجعي وباين فكما يملك الزوج ايقاع الرجعي يملك ايقاع الباين * واذا ثبت هذا كانت هذه الالفاظ كنيات عن الطلاق حقيقة عنده لانه لا يمكن ان تجعل عاملة بنفسها اذ ليس في ولايته ايقاع الباين وعندنا لما كان في ولايته ذلك جعلناها عاملة بنفسها وحقيقتها اذ لا ضرورة في العدول عن الحقيقة الى غيرها * حجة الشافعي قوله تعالى * الطلاق مرتان * الآية ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق ببدل ولم يذكر الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له فمن قال ان الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل مشروع فقد خالف النص * ولانه لما تبين ان السبب القاطع للرجعة في الشرع لم يجعل قاطعا الا بالعوض او بمعنى العدة او باثبات الحرمة لم يملك الزوج تغيير ذلك بالتنصيص على القطع كالهبة لما شرعت موجبة للملك مع القرينة وهي القبض لا يكون له ان يجعلها موجبة بنفسها بالتنصيص بان قال وهبت لك هبة توجب الملك بنفسها قبل القبض لان العبد لا يملك تغيير حكم الشرع * ولا معنى لقولكم ان الطلاق وقع في ضمن قوله باين فلا يجوز ان ياتي وصريحه لانا لا نوقع الطلاق في ضمنه بل نجعل قوله باين عبارة عن الطلاق مجازا ومتى صار مجازا في غيره سقط حقيقية في نفسه وكان الرجل في هذه بمنزلة امرأة قال لها زوجها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي او انا باين فانها تطلق تطليقة رجعية بلا خلاف لانها لم تملك الا طلاقا وباين انما يعمل على سبيل العبارة عنه لا على حقيقته فكذلك الزوج لان الله تعالى ما ملكه الابانة على حقيقتها او ما شرعها له * والدليل عليه انه لو طلق امرأته بعد الدخول ثبت له خيار الرجعة ولو قال اسقطت الخيار او قال طلقت على ان لا رجعة لي عليك لم يسقط لانه لم يجعل اليه اسقاطه فكذلك اذا قال ابنت او انت طالق باين لا يثبت البينونة لانه لا يستفيد به الا اسقاط خيار الرجعة * وحجتنا ان الابانة تصرف من الزوج في ملكه فيصح كايقاع اصل الطلاق * وبيانه ان الطلاق

بالنكاح مملوك للزوج وماصار مملوكا الالحاجة الى التفصى عن عهدة الملك وذلك بازالة
الملك والابانة وكذلك قبل الدخول الابانة مملوكة للزوج بملك النكاح وبالدخول يتأكد ملكه
فلايبطل ما كان ثابتاله من ولاية الازالة وكذلك يملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما يملك
الاعتياض عماهو مملوك له فثبت ان الابانة مملوكة له فكان ايقاع البينونة تصرفا منه فى ملك نفسه
فيجب اعماله ماامكن * وكان ينبغى على هذا الاصل ان يزول الملك بنفس الطلاق الاان
حكم الرجعة بعد صريح الطلاق ثبت شرعا بخلاف القياس ومائبت بخلاف القياس لايلحق به
ماليس فى معناه والباين ليس فى معناه لانه لايجامع النكاح بخلاف الطلاق فانه يجامعه فان من
تزوج المطلقة صارت منكوحة ولم يرتفع الطلاق الاول ولاانقطع اصل حكمه حتى لوطلقت
ثنتين حرمت حرمة غليظة فكانت مطلقة منكوحة فكذلك مع خيار الرجعة بقيت مطلقة
منكوحة ومع صفة الابانة والتحريم لايتصور قيام النكاح لايقال حرام حلال مباذلة عن زوجها
منكوحة فاذا لم يكن فى معنى المنصوص يؤخذ فيه باصل القياس وكان قوله انت طالق محتملا
للطلاق المبين وغير المبين فكان قوله باين تعيينا لاحد المحتملين كما اذاقال بعت يحتمل البيع بخيار
والبيع البات فاذاقال بعاباتا يزول هذا الاحتمال * وهذا بخلاف الهبة فانها لاتوجب الملك
لضعفها فى نفسها حتى يتأيد بمايقويها وهو القبض وبشرطه لايتقوى وههنا قوله انت طالق
لايزيل الملك بنفسه لالضعفه فانه قوى لازم بل لانه غير مناف للنكاح فاذاقال تطليقة باينة
فقد زال ذلك المعنى حين صرح بماهو مناف للنكاح * وما استدل به الخصم راجع الى ان
لادليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلادليل ساقط وقد اقمنا الدلالة على ذلك
فتبين ان الخصم ان لم يقس فقد احتج بلادليل وان قاس قاس على المعدول عن القياس وان
الاستدلال الصحيح معنا كذا فى الاسرار والمبسوط قوله (الافى قول الرجل اعتدى) استثناء
من قوله سميت كنايات مجازا اومن قوله وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل عبارة
عن الصريح اى الافى قوله اعتدى فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه حقيقة لانه لما
تعذر اعمال اللفظ بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه على ماهو الاصل
فيكون اعتدى ذكر اللازم وارادة الملزوم كما قال الشافعى فى سائر الالفاظ ولهذا يقع الطلاق به
فى غير المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة * ويجوز ان يكون استثناء من قوله ولهذا جعلناها
بوائن وهو الاظهر يعنى الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة رجعية لاباينة لان وقوع البينونة
باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتدد مالك اى احتسب
عددمالك ولااثر للحساب فى قطع النكاح وازالة الملك فلايمكن ان يجعل عاملا بنفسه *
الاان قوله اعتدى محتمل فى نفسه يجوز ان يكون المراد اعتدى نعم الله عليك او اعتدى نعمى
عليك او اعتدى الدراهم او اعتدى من النكاح اى احسبى الاقراء فاذانوى الاقراء * وجب
اى ثبت بهذه النية او بهذه اللفظ بعد النية الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها
بالاعتداد ولم تكن واجبا عليها قبل لابد من تقديم مايوجبه ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه

الا فى قول الرجل اعتدى لان حقيقتها الحساب ولااثر لذلك فى النكاح والاعتداد يحتمل ان يراد به مايعد من غير الاقراء فاذا نوى الاقراء فزال الابهام وجب بها الطلاق بعد الدخول اقتضاء

ضرورة صحة الامر والضرورة يرتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة * فلذلك اى لكونه ثابتا بطريق الاقتضاء كان رجعيا ولا تقع اكثر من واحدة وان نوى قوله (وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه) لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لابد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى ههنا وهو الاعتداد لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فيجعل مستعارا محضا عن الطلاق اى للطلاق لان الطلاق سبب لوجود الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم لسببه * وفى قوله محضا اشارة الى ان فى اثبات الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته قبل الدخول فمجاز محض ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحقيقا ولا تقديرا * فان قيل كيف صحت استعارة المسبب للسبب وقد تقدم فى باب احكام الحقيقة والمجاز انها لا يجوز * قلنا قد بينا فى ذلك الباب ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين * يؤيده ماذكره الشيخ فى بعض مصنفاته فى اصول الفقه ان الطلاق يوجب العدة على ماعليه الاصل لا ينفك العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ماهو الاصل فى النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم الدخول فكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالمسبب كاتصال المسبب بالسبب يجوز ان يصير احدهما كناية من الآخر كما فى قوله تعالى اخبارا * انى ارانى اعصر خمرا * وكما فى العلة مع المعلول * ولا يقال العدة لا تختص به فانها تجب على ام الولد من غير طلاق * لانا نقول لما صارت هى فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة * اونقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة وهذا لانهم يطلقون اسم السبب على ماوضعه الشرع علة لحكم واسم العلة على مايستنبط بالرأى وكون الطلاق علة لوجوب العدة من اوضاع الشرع فسمى سببا وهو فى الحقيقة علة * وفى كلام الشيخ اشارة اليه حيث قال فاستعير الحكم لسببه ولم يقل فاستعير المسبب لسببه اذ الحكم يذكر فى مقابلة العلة والمسبب فى مقابلة السبب * ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه فى غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول * وقبل الطلاق وان كان سببا فى حق هذا الحكم على التحقيق لانه لم يوضع له لكنه فى حق مايبتنى عليه جواز الاستعارة وهو الاتصال بمنزلة العلة فان الطلاق لا يعمل عمله الا بشرط انقضاء العدة والمشروط متصل بالشرط لا محالة * وفيه ضعف لان كلامنا فى غير المدخول بها وليس انقضاء العدة شرطا فيها * وفى الجملة القول بعدم جواز استعارة المسبب للسبب مشكل لانه خلاف مختار اهل اللغة وعامة الاصوليين * وذكر فى بعض الشروح انه لا يصح ان يجعل اعتدى مستعارا للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقى نفسك * لا يجوز الثلاثة الاولى للاختلاف فى الصيغة لان اعتدى امر والاول والثانى ليسا بفعلين فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولابد للاستعارة من

وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه سببه فاستعير الحكم لسببه فلذلك كان رجعيا

التوافق في الصيغة الاترى ان قوله وهبت ابنتي منك وقوله زوجت ابنتي منك متوافقان صيغة * وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقي لايقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى * واجيب بانا نجعله مستعارا وعبارة عن قوله كوني طالقا وقد صرح في الخلاصة بانه لو قال لها توطلاق باش اوطلاق شو تطلق من غير نية * والاظهر ان تقدير الكلام اعتدى لاني طلقتك فاكتفي بذكر الحكم عن ذكر السبب فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز * يؤيده ماذكره شمس الائمة في المبسوط والامام البزغري في طريقته ان وقوع الطلاق بطريق الاضمار في كلامه فكأنه قال طلقتك فاعتدى ولهذا قلنا انه وان تكلم بهذا اللفظ قبل الدخول يعمل نيته في الطلاق ولاعدة عليها قبل الدخول فعرفنا ان اللفظ غير عامل فيه ولكن الطلاق مضمر فيه عند نيته قوله (وكذلك) اى وكقوله اعتدى قوله استبرئي رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذهو تصريح بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا * وقد جاءت السنة يعني ماذكرنا مؤيد بالسنة ومستفاد منها فانه عليه السلام قال لسودة بنت زمعة بفتحتين * اعتدى * ثم راجعها وذلك حين دخل النبي عليه السلام عليها وهي تبكي على من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي عليه السلام ذلك منها فقال لها اعتدى فندمت على ذلك واستشفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعائشة رضي الله عنهما وقالت انى اكتفي بان ابعث من ازواجك يوم القيامة فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم قوله (وكذا انت واحدة) يعني وكقوله اعتدى قوله انت واحدة في انه يقع به طلاق رجعي عند النية وقال الشافعي رحمه الله لايقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لها وهي لايحتمل طلاقا فلغت النية كما اذ قال لها انت قاعدة ونوى طلاقا * الا انا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا لها اى واحدة عند قومك اومنفردة عندي ليس لي معك غيرك اوواحدة نساء البلد في الحسن والجمال * ويحتمل ان يكون نعتا لتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه كقولك اعطيته جزيلا اى عطاء جزيلا فلايقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كأنه قال انت تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صح فانها بنفسها لايكون تطليقة ولكن يكون طالقا تطليقة فيصير تطليقة قائمة مقام طالق فتنعت نعته كذا في الاسرار والمبسوط * ورأيت في التهذيب لمحيي السنة من اصحاب الشافعي ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثنتين اوثلاثا فيه وجهان * احدهما لايقع الا واحدة لان منويه خلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى * والثاني وهو الاصح يقع مانوى ومعنى واحدة اى تتوحدين مني بهذا العدد فكان ماذكره اصحابنا غير مأخوذ عندهم * وعن بعض مشايخنا رحمهم الله انه اذا رفع الواحدة لاتطلق وان نوى لانها لاتصلح نعتا للطلقة فيصير خبر المبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية لانها حينئذ لايصلح نعتا الا للطلقة وان اسكن الهاء فحينئذ يحتاج الى النية *

وكذلك قوله استبرئي رحمك وقد جاءت السنة ان النبي عليه السلام قال لسودة بنت زمعة اعتدى ثم راجعها وكذلك انت واحدة يحتمل نعتا للطلقة ويحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية كان دلالة على الصريح لاعاملا بموجبه والاصل

والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كان دلالة يعني اذا نوى به الطلاق كان هذا اللفظ دالا على صريح الطلاق بالطريق الذي ذكرنا فكان معقبا للرجعة لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر لذلك في البينونة وقطع النكاح بخلاف البائن ونحوه فانه مؤثر بموجبه على ما بينا قوله (والاصل في الكلام هو الصريح) لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود وصار جنس الكناية بمنزلة الضرورات يعني لما كان المقصود هو الافهام من الكلام وذلك يحصل بالصريح لا يلتفت الى غيره لقصوره في هذا المعنى الا عند الضرورة وهي عدم الصريح * ولهذا اي ولان في الكناية قصورا عن البيان قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح النسبة الى الزنا بان قال زنيت او انت زان *وكذا في الاقرار على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها * وكذا لو قال لامرأة جامعك فلان جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه ما صرح بالقذف بالزنا *لم يحد المصدق عندنا وقال زفر رحمه الله يحد لان معنى قوله صدقت انه زان فيكون قاذفا له كما اذا قال له هو كما قلت * ولكنا نقول انه ما صرح بنسبته الى الزنا فلا يحد وذلك لانه انما يلفظ بما هو شبيه بالكناية عن القذف لاحتمال التصديق وجوها مختلفة اي كنت صادقا فيما مضى فكيف تكلمت بهذه الكلمة القبيحة او صدقت في انجاز وعدك بنسبته الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء ايضا وان كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه في نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لا يكفي لايجاب الحد * بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة الصريح في النسبة الى الزنا لانه لا يحتمل وجها آخر * ولانا كثرنا في الباب ان نجعل قوله صدقت كصريح القذف بالزنا الا انه لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب للرامي لا للمقذوف واذا لم يتصل به لم يكن قذفا له وانما يتصل به اقتضاء صدق الاول فيما رماه والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لانه ضروري * بخلاف قوله هو كما قلت لانه اتصل به لان هو اخبار عنه على سبيل المغايبة كقولك انت في المخاطبة كذا في الاسرار *والتعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المؤمنين المؤمن هو الذي يصلي ويزكي ولا يؤذي اخاه المسلم ويتوصل بذلك الى نفي الايمان عن المؤذي كذا في المفتاح * وفي الكشاف الفرق بين الكناية والتعريض هو ان الكناية ان تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع والتعريض ان تذكر شيأ يدل به على شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم فكانه امالة الكلام الى عرض يدل على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه ما تريده فاذا عرض بالزنا وقال اما انا فلست بزان فلا حد عليه عندنا وقال مالك رحمه الله يحد والاختلاف بين الصحابة فعمر رضي الله عنه كان لا يوجب الحد في مثل هذا ويقول المقصود بهذا اللفظ في حالة المخاصمة مع الغير نسبة صاحبه الى شين وتزكية نفسه لا ان يكون قذفا للغير واخذنا بقوله لالانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله (فكان بمنزلة الصريح للعرف) قال شمس الائمة في قوله هو كما قلت ان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا

والاصل في الكلام هو الصريح واما الكناية ففيها قصور من حيث يقصر عن البيان الا بالنية والبيان بالكلام هو المراد فظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات وصار جنس الكنايات بمنزلة الضرورات ولهذا قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح الزنا حتى ان من قذف رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لم يحد المصدق وكذا اذا قال لست بزان يريد التعريض بالمخاطب لم يحد وكذلك في كل تعريض لما قلنا بخلاف من قذف رجلا بالزنا فقال آخر هو كما قلت حد هذا الرجل وكان بمنزلة الصريح لما عرف في كتاب الحدود والله اعلم

في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون اموالهم كاموالنا ودماؤهم كدمائنا انه يجري على العموم فيما يندرئ بالشبهات كالحدود وما يثبت بالشبهات كالاموال فهذا الكاف ايضا موجبه العموم لانه حصل في محل يحتمله فيكون نسبة لها الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول على ماهو موجب العام عندنا * وانما لم يعتق العبد في قوله انت كالحر لان العمل بحقيقة الاخبار ممكن في حرمة الدم ووجوب العبادات وغير ذلك فلا نصير الى المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بالعموم يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز والله اعلم

﴿ باب وجوه الوقوف على احكام النظم ﴾

﴿ باب وجوه ﴾
﴿ الوقوف على ﴾
﴿ احكام النظم ﴾

وهو القسم الرابع وذلك اربعة اوجه الوقوف بعبارته واشارته ودلالته واقتضائه اما الاول فماسيق الكلام له واريد به قصدا والاشارة ماثبت بنظمه مثل الاول الا انه غير مقصود ولا سيق الكلام له وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض من ذلك قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق الكلام لايجاب النفقة على الوالد

قوله (اما الاول) اي الوجه الاول فماسيق الكلام له واريد به *الضمير في له واريد راجع الى ما وفي به راجع الى الكلام *وقوله ماسيق الكلام له تعرض لجانب اللفظ واريد به قصدا تعرض للمعنى والاشارة اي الثابت بالاشارة ماثبت بنظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان * الا ان الضمير عائد الى ما اي لكن ذلك الثابت غير مقصود من الكلام ولا سيق الكلام له * وقيل في تفسير الاشارة هي دلالة نظم الكلام لغة على ماتضمن فيه من المعنى غير مقصود وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان الثابت بكل واحد منهما ثابت بنفس النظم واشار بقوله في ايجاب الحكم الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في غيره مثل كون كل واحد منهما قطعيا وغير قطعي لان العبارة قطعية والاشارة قد تكون قطعية وغير قطعية * قال القاضي الامام في التقويم ثم الاشارة من النص بمنزلة التعريض والكناية من الصريح والمشكل من الواضح اذ لا ينال المراد بها الا بضرب تأويل وتبيين ثم قد يوجب العلم بوجبها بعد البيان وقد لا يوجب * وذكر في بعض الشروح انهما سواء في ايجاب الحكم اي يثبت الحكم بهما قطعا *الا ان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق عند التعارض لكونه مقصودا من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود * مثاله ماقال الشافعي رحمه الله لا يصلي على الشهيد لقوله تعالى *ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم *سيقت الاية لبيان منزلة الشهداء وعلو درجاتهم عند الله تعالى وفيه اشارة الى انه لا يصلى عليهم لانه تعالى سماهم احياء وصلوة الجنازة غير مشروعة على الحي ولكن قوله تعالى * وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم *عبارة في ايجاب الصلوة في حق الاموات على العموم والشهداء اموات حقيقة وحكما بدليل جواز قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وغير ذلك فترجح العبارة على الاشارة* هكذا ذكر في بعض الشروح *ولقائل ان يقول الاشارة ليست بثابتة لان المراد من الحيوة في قوله احياء ليس الحيوة التي تمنع جواز الصلوة وهي الحاسية بلا شبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من الصلوة في قوله تعالى *وصل عليهم *الدعاء لا صلوة الجنازة اي تعطف وترحم عليهم بالدعاء عند اخذ الصدقة منهم فانهم يسكنون اليه وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى قد تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكره ائمة التفسير فلا يثبت التعارض اذ لا دلالة للآيتين على صلوة الجنازة نفيا واثباتا *والنظير الملائم قوله عليه السلام في النساء *انهن ناقصات عقل ودين *فقيل ما نقصان دينهن قال *تقعد احديهن في قعر بيتها شطر دهرها* اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه

اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي * وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة ايام * وفي بعض الروايات اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها واكثر عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة * وكذلك قوله عليه السلام * انما مثلكم ومثل اليهود والنصارى كرجل استعمل عمالا فقال من يعمل لي الى نصف النهار على قيراط قيراط فعملت اليهود الى نصف النهار على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط فعملت النصارى من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من صلوة العصر الى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين الا فانتم الذين يعملون من صلوة العصر الى مغرب الشمس الا لكم الاجر مرتين * فغضبت اليهود والنصارى فقالوا نحن اكثر عملا واقل عطاء قال الله تعالى * وهل ظلمتكم من حقكم شيئا * قالوا لا قال فانه فضلي اعطيته من شئت * سيق لبيان فضيلة هذه الامة وفيه اشارة الى ان وقت الظهر اكثر من وقت العصر وذلك بان يبقى وقت الظهر الى ان يصير ظل الشئ مثليه كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لانه لو انتهى بصيرورة ظل الشئ مثله لكان وقت العصر اكثر من وقت الظهر * وهو معارض بما روى في حديث امامة جبريل عليه السلام * انه صلى الظهر في اليوم الثاني حين صار ظل كل شئ مثل ظله وقال بعد ما صلى الصلوات الوقت ما بين هذين الوقتين * وهو عبارة فرجحها ابو يوسف ومحمد والشافعي وعامة علماء على الاشارة * وجواب ابي حنيفة مذكور في موضعه قوله (فمن ذلك) اى من الثابت بالاشارة * او مما اجتمع فيه العبارة والاشارة نسب اليه بلام التمليك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع لا يصير احق به ملكا لان الولد لا يصير ملكا لابيه بحال فدل انه صار احق به نسبا فان قيل الولد ينسب الى الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فما فائدة تخصيصه بالاب قلنا فائدته تظهر في الامور التي يميز لها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فيعتبر فيها جانب الاب دون الام * ان للاب ولاية التملك اى له حق ان تملك مال الابن عند الحاجة ولكن ليس له حق ملك في الحال حتى جاز للابن التصرف في ماله بغير رضاه وحل له وطئ جاريته بمنزلة الشفيع فان له ان تملك الدار المبيعة ولكن ليس له فيها حق ملك بوجه بخلاف المكاتب فان له حق الملك في اكتسابه باعتبار اليد ولكن ليس له ولاية التملك حتى لم يحل وطئ جاريته فهذا هو الفرق بين حق التملك وحق الملك * وانه لا يعاقب بولده اى بسبب ولده حتى لو قتل ابنه لا يقتص منه ولو قذفه بان قال زنيت لا يجب عليه حد القذف ولا يحبس في دينه * كالمالك بمملوكه اى كما لا يعاقب المالك بسبب مملوكه لان الولد نسب اليه بلام الملك كالعبد * وعليه اى على ثبوت حق التملك للاب مسائل كثيرة * منها انه لا يحد بوطئ جارية ابنه وان قال علمت انها على حرام * ومنها انه لا يجب عليه العقر بوطئها لثبوت الملك قبيل الوطئ بناء على حق التملك * ومنها انه اذا استولد جارية الابن يثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن لما قلنا * ومنها انه اذا انفق ماله على نفسه عند ضرورة لا يؤاخذ بالضمان * وفيه اى وفي قوله تعالى * وعلى المولود له * اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد * لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء على هذه

وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لانه نسب اليه بلام الملك وفيه اشارة الى ان للاب ولاية التمليك في مال ولده وانه لا يعاقب بسببه كالمالك بمملوكه لانه نسب اليه بلام الملك وعليه تبنى مسائل كثيرة وفيه اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لانه اوجبها عليه بهذه النسبة ولا يشاركه احد فيها فكذلك في حكمها وفيه اشارة الى ان الولد اذا كان غنيا والوالد محتاجا لم يشارك الولد احد في تحمل نفقة الوالد لما قلنا من النسبة بلام التمليك

المسئلة النسبة اى كون الولد منسوبا اليه ولا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذلك فى حكمها بمنزلة نفقة العبد فانها يجب على المولى من غير مشاركة احد فيها لاختصاصه بنسبته الملك اليه* وقد روى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله فى الولد الكبير مثل الابن الزمن والبنت البالغة ان النفقة يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد بخلاف الولد الصغير لانه اجتمعت للاب فى الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فتشاركه الام قوله وفيه اى فى هذا النص فانه جعل مجموع الاية بمنزلة نص واحد* قال شمس الائمة وفى قوله تعالى *وعلى الوارث مثل ذلك* دليل منه على كذا* اشارة ان النفقة يستحق بغير الولاد حتى يجبر الرجل على نفقة كل ذى رحم محرم منه من الصغار والنساء واهل الزمانة من الرجال اذا كانوا ذوى حاجة عندنا وقال الشافعى رحمه الله لا يجب النفقة على غير الوالدين والمولودين وقال ابن ابى ليلى يجب النفقة على كل وارث محرما كان او غير محرم لظاهر قوله تعالى* وعلى الوارث مثل ذلك* ولكن قد ثبت فى قرآءة ابن مسعود رضى الله عنه وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك* والشافعى يبنى على اصله فان عنده استحقاق الصلة باعتبار الولاد دون القرابة حتى لا يعتق احد على احد الا الوالدان والمولودون عنده وجعل قرابة الاخوة فى ذلك كقرابة بنى الاعمام فكذلك فى استحقاق النفقة وفيما بين الآباء والاولاد الاستحقاق بعلة الجزئية دون القرابة* وحمل قوله وعلى الوارث على هى المضارة دون النفقة وذلك مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما* ولكنا نستدل بقول عمرو زيد رضى الله عنهما فانهما قالا وعلى الوارث اى وارث الولد * مثل ذلك اى مثل ذلك الواجب الذى على الاب من النفقة والكسوة * ثم نفى المضارة لا يختص به الوارث بل يجب ذلك على غير الوارث كما تجب على الوارث * ولان المراد لو كان نفى المضارة لقيل ولا الوارث واقتصر عليه او قيل والوارث مثل ذلك فلما قال وعلى الوارث دل انه معطوف على قوله وعلى المولود له * وكذا قوله ذلك يدل عليه فانه للاشارة الى الابعد * والمعنى فيه ان القرابة القريبة يفترض وصلها قطعها لما ورد فى ذلك من النصوص ومنع النفقة مع يسار المنفق وصدق حاجة المنفق عليه يؤدى الى قطيعة الرحم ولهذا اختص له ذو الرحم المحروم لان القرابة اذا بعدت لا يفترض وصلها ولهذا لا يثبت المحرمية بها وذلك اى لفظ الوارث بعمومه يتناول كذا لانه اسم جنس محلى باللام فكان عاما فيتناول كل من يسمى وارثا ويتناولهم بمعناه وهو الارث لانه اسم مشتق من الارث وموضع الاشتقاق علة فى كل مسيق لوجوب الحكم المضاف الى الاسم لان الموضع للاشتقاق اثر الى الايجاب كما فى السارق والزانى فيكون الارث علة لوجوب هذه النفقة والدليل على ان الاستحقاق بعلة الارث ان النفقة تجب بقدر الميراث فان قيل يفهم بسوق الكلام وجوب النفقة على الوارث فكان من باب العبارة فكيف سماه اشارة* قلنا نحن نسلم ان سوقه لايجاب النفقة ولكن لا نسلم ان سوقه لبيان ان مأخذ الاشتقاق علة لهذا الحكم فيكون بهذه النسبة اشارة* وفيه اى وفى قوله * وعلى الوارث * فيجب بناء الحكم على معناه وهو الارث والحكم يثبت بقدر العلة لان الغرم بازاء الغنم قوله (وفى قوله تعالى رزقهن وكسوتهن* اشارة الى (كذا قيل المراد من الاية المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة وانهما من مواجب النكاح الا ترى انه تعالى ذكر الاجر فى حق المطلقات فقال* فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن* والمراد من الرزق والكسوة فضل طعام وكسوة تحتاج اليه فى حالة الارضاع لان اصل النفقة واجب بالنكاح * وقيل المراد الوالدات المطلقات بدليل انه اوجب ذلك

وفيه اشارة الى ان النفقة تستحق بغير الولاد وهى نفقة ذوى الارحام خلافا للشافعى رحمه الله لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وذلك بعمومه يتناول الاخ والعم وغيرهما ويتناولهم بمعناه لانه اسم مشتق من الارث مثل الزانى والسارق وفيه اشارة الى ان من عدا الوالد يتحملون النفقة على قدر المواريث حتى ان النفقة تجب على الام والجد اثلاثا لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وهو اسم مشتق من معنى فيجب بناء الحكم على معناه وفى قوله رزقهن وكسوتهن اشارة الى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن كما قال ابو حنيفة رضى الله عنه

على الوارث وانما تجب على الوارث اجرة الرضاع لانفقة النكاح فعلى هذا التأويل يكون
فى الاية اشارة الى جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها من غير وصف كما قاله ابو حنيفة
رحمه الله* ووجهه ان الاية سيقت لبيان وجوب اجر الارضاع على الاب وفيها اشارة الى
ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لايحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن لانه
تعالى اوجب اجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان
مجهول الصفة والنوع كما قال عليه السلام لهند* خذى من مال ابى سفيان مايكفيك وولدك
بالمعروف* ومايكون معلوم القدر والصفة لايقال له بالمعروف فدل على ان الطعام والكسوة مع
الجهالة يصلحان اجرة والمعنى فيه ان هذه الجهالة لاتفضى الى المنازعة لانهم لايمنعون الظئر فى
العادة كفايتها من الطعام لعود منفعته الى ولدهم وكذلك لايمنعونها كفايتها من الكسوة لكون
ولدهم فى حجرها فصار كبيع قفيز من صبرة* وذكر فى شرح التأويلات انه لابد من اعلام جنس
الثياب وفى الطعام يجوز كيف ماكان لان الظئر لاتكسى كسوة الاصل وتطعم طعامهم فكانت
الكسوة مجهولة جهالة تفضى الى المنازعة بخلاف الطعام عادة قوله (ومن ذلك) اى ومن
الثابت بالاشارة اوومما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى* وكلوا واشربوا* الاية* الخيط
الابيض طرف بياض النهار والخيط الاسود طرف سواد الليل شبه دقتهما بالخيط* ومن الفجر
متعلق بالخيط الابيض* والمراد تبين ضوء النهار من ظلام الليل بطلوع الفجر وهو الضوء المعترض
فى الافق* ونسخ ماكان قبله اى قبل الاباحة على تأويل الاحلال من التحريم فان فى ابتداء الاسلام
كان الرجل اذا صلى العشاء الاخيرة اورقد يحرم عليه الطعام والشراب والجماع الى ان تغرب الشمس
من الغد وكان ذلك صوما فنسخ بهذه الاية* وفيه اشارة الى استواء الكل فى الحظر قال الشافعى
رحمه الله اذا اكل او شرب متعمدا فى نهار رمضان لايجب عليه الكفارة وانما الوجوب مختص
بالجماع عامدا لان النص وردفيه وله مزية على غيره من محظورات الصوم لوجوه تذكر بعد فلا
يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولادلالة لانهمادونه فبقى وجوب الكفارة مختصا بالجماع
فقال الشيخ فى هذه الاية اشارة الى استواء الكل فى الحظر لانه تعالى ذكر المباشرة والاكل والشرب
ليلا ثم امر بالكف عنها جملة بقوله* ثم اتموا الصيام الى الليل* اى الكف عن هذه الاشياء فكان
حظر الكل بطريق واحد لثبوته بخطاب واحد فصار الركن هو الكف عنها جملة وصارت الجملة
نقايض هذا الكف كذا فى الاسرار فلم يكن للجماع مزية على الاكل والشرب ولا اختصاص
بالكفارة واذا وجبت الكفارة بالجماع وجبت بالاكل والشرب دلالة لاستواء الكل فى الحظر
والجناية على الصوم* ولايلزم عليه الصلاة فانها وجبت بخطاب واحد وهو قوله تعالى* اقيموا
الصلاة* ثم تفاوتت اركانها فى القوة والمزية حتى كان السجود اقوى من الركوع والقيام ولهذا قالوا
بسقوط القيام والركوع عن القادر عليهما العاجز عن السجود* لانا نقول ثبت ذلك بقوله عليه
السلام* اقرب مايكون العبد من ربه وهو ساجد فاكثروا الدعاء* وقوله عليه السلام لثوبان حين
سأله عن عمل يدخله الله به الجنة* عليك بكثرة السجود* ولمن سأل مرافقته فى الجنة اعنى على

ومن ذلك قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر سياق الكلام لاباحة هذه الامور فى الليل ونسخ ماكان قبله من التحريم وفيه اشارة الى استواء الكل فى الحظر لانه قال ثم اتموا الصيام اى الكف عن هذه الجملة فكان بطريق واحد فلم يكن للجماع اختصاص ولامزية وفيه اشارة الى ان النية فى النهار منصوص عليه لقوله تعالى ثم اتموا الصيام بعد اباحة الجمل الى طلوع الفجر وحرف ثم للتراخى فتصير العزيمة بعد الفجر لامحالة لان الليل لا ينقضى الا بجزء من النهار الا انا جوزنا تقديم النية على الفجر بالسنة فاما ان يكون الليل اصلا فلا وفى اباحة اسباب الجنابة الى اخر الليل اشارة الى ان الجنابة لاتنافى الصوم فيمن اصبح

جنبا

نفسك بكثرة السجود وبان مبنى العبادة على التواضع و التذلل و السجود هو النهاية فى ذلك و غير ذلك ولم يوجد فيما نحن فيه دليل يوجب مزية الجماع على غيره فكان مساويا للاكل مع ان اركان الصلاة فيما يرجع الى ذلك الخطاب وهو الوجوب متساوية ايضا* على انا لانسلم ان اركانها تثبت بذلك الخطاب بل ثبت كل ركن بعد وجوب اصل الصلاة مجملا بخطاب على حدة مثل قوله تعالى *وقوموا لله قانتين* ياايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا* واركعوا مع الراكعين* ونحوها* وفيه اى وفى هذا النص اشارة الى ان النية من النهار هى التى ثبتت بالنص فانه تعالى اباح الافعال المذكورة الى الانفجار ثم امر بالصيام بعد الانفجار بقوله* ثم اتموا الصيام الى الليل* وحرف ثم للتراخى فاذا ابتدأ الصيام بعده حصلت النية بعد مامضى جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة فبالنظر الى موجب هذا النص ينبغى ان لاتجوز النية من الليل لانه لامعنى لاشتراط نية الاداء قبل وقت الاداء حقيقة و الليل ليس بوقت للاداء لكنا جوزناها بالسنة وهى قوله عليه السلام* لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل* وهو خبر الواحد وخبر الواحد وان كان يوجب العمل ولكن لايجوز نسخ الكتاب به فلو قلنا بانه لايجوز الا من الليل ادى الى نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز فيهما عملا بالكتاب و السنة جميعا* فان قيل كيف يستقيم هذا و النية من الليل افضل بالاتفاق* قلنا انما صارت افضل لما فيها من المسارعة الى الاداء و التأهب له لا لاكمال الصوم كان الابتكار يوم الجمعة اولى للمسارعة لا لتعلق كمال الصلاة نفسها به وكذا المبادرة الى سائر الصلوة اولى و للاخذ بالاحتياط ليخرج عن حد الخلاف* قال الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ابا جعفر الخباز السمرقندى هو الذى استدل بالاية على الوجه الذى ذكرنا ولكن للخصوم ان يقولوا انه تعالى امر بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط و ما امر الله تعالى بتحصيل الشرط بعد الانفجار فلا دلالة فى الآية على ماقلتم على ان الاية دليل على ماقلنا لانه تعالى لما امر بالصوم بعد انفجار الصبح ينبغى ان يوجد الامساك الذى هو الصوم الشرعى عقيب آخر جزء من اجزاء الليل متصلا به بلا فصل ليصير المأمور ممتثلا و ان يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فينبغى ان يكون النية مقارنة للامساك الموجود فى اول اجزاء اليوم ليكون صوما و ان يكون كذلك الا باحد طريقين احدهما وجودها للحال مقارنة له و الاخر وجودها فى الليل لتجعل باقية حكما الى وقت انفجار الصبح فتصير مقارنة فى اول اجزاء النهار فاذن كانت الاية دليلا لنا هكذا ذكر فى طريقته* وفى كذا اشارة الى ان الجنابة لاتنافى الصوم لان المباشرة لما كانت مباحة الى آخر جزء من الليل فالاغتسال يكون بعد الفجر يكون ضرورة و الاوجب ان تحرم المباشرة قبل آخر الليل بمقدار مايسع للغسل فيكون ردا لما ذهب اليه بعض اصحاب الحديث ان الجنابة تمنع صحة الصوم معتمدين على حديث ابى هريرة رضى الله عنه من اصبح جنبا فلا صوم له* قاله محمد و رب الكعبة مع ان هذا الحديث معارض بحديث عايشة رضى الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه و ذلك فى رمضان* و مأول بان المراد من اصبح بصفة توجب الجنابة وهى ان يكون مخالطا لاهله فلا صوم له قوله (قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين) الضمير يرجع الى ما فى بما عقدتم اى فكفارة نكث ماعقدتم * و الكفارة الفعلة التى من شانها ان تكفر الخطيئة * ثم انها تتأدى بطعام الاباحة غداء و عشاء من غير تمليك عندنا وهو مذهب على رضى الله عنه فانه قال فى تفسير الاية لكل مسكين غداؤه و عشاؤه* واليه ذهب محمد بن كعب و القاسم و سالم و الشعبى و ابراهيم و قتادة و مالك و الثورى

و من ذلك قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الاية سياقها لايجاب نوع من هذه الجملة على سبيل التخيير وفيه اشارة الى ان الاصل فى جهة الاطعام الاباحة و التمليك ملحق به لان الاطعام فعل متعد مطاوعه طعم يطعم وهو الاكل فالاطعام جعله اكلا كسائر الافعال اذا تعدت بزيادة الهمزة لم تبطل وضعها وحقيقتها فاذا لم يكن مطاوعه ملكا لم يكن متعديه تمليكا هذا واضح جدا.

(والاوزعى)

والاوزاعى * وقال الشافعى رحمة الله عليه لا يتأدى الا بالتمليك وهو مذهب سعيد بن جبير * فالشافعى يقول الاطعام يذكر للتمليك عرفا فان من قال لاخر اطعمتك هذا الطعام كان بمنزلة قوله وهبته لك حتى اذا سلمه اليه صار ملكا له وانما يكون اباحة اذا قال اطعمتك هذا الارض لان عينها لا تطعم فينصرف الى منافعها التى تطعم معنى بالزراعة مجازا * ولان المقصود سدخلة المسكين واغناؤه وذلك يحصل بالتمليك دون التمكين فلا يتأدى الواجب به كما فى الزكوة وصدقة الفطر الا ترى ان فى كسوة التى هى احد انواع التكفير لا تتأدى بالتمكين والاباحة حتى لو اعار المساكين ثيابا بنية الكفارة فلبسوا لا يجوز فكذا الطعام * وعلماؤنا رحمهم الله تمسكوا بهذه الاية وقالوا انها تشير الى ان الاصل فى الاطعام الاباحة لان حقيقته للتمكين لا للتمليك فان الاطعام فعل متعداى الى مفعولين * مطاوعه اى لازمه طعم يطعم لانه متعد الى مفعول واحد فكان بمنزلة اللازم بالنسبة اليه وقد بيناه هذا فى باب موجب الامر والطعم الاكل فبادخال الهمزة فيه يصير متعديا الى مفعول اخر ولكنه لا يصير شيأ اخر بمنزلة الاجلاس من الجلوس والادخال من الدخول فكان معنى الاطعام جعل الغير طاعما اى آكلا فعرفنا ان صحة التكفير تتعلق بفعل يصير هو به مطعما ويصير الغير به طاعما وذلك يحصل بالاباحة والتسليط على الطعام ولكن بشرط ان يطعم المسكين ليتم فعله اطعاما ويحصل به اتلاف الطعام عينه ويتم زواله عن ملكه * وان التمليك امر زائد على الكتاب فلا يصار اليه من غير حاجة وضرورة * الا ترى ان من قدم الطعام الى غيره واستوفى الغير منه صح ان يقال اطعمه ولا يشترط الزيادة * والدليل عليه انه تعالى قال * من اوسط ما تطعمون اهليكم * والمتعارف من اطعام الاهل طعام الاباحة دون التمليك * وانه حل ذكره اضاف الاطعام الى المساكين والمسكنة هى الحاجة وحاجة المسكين الى الطعام فى اكله دون تملكه فكان اضافة الاطعام الى المساكين دليلا على ان المراد هو الفعل الذى يصير المسكين به طاعما دون التمليك وكذا التمليك اقرب الى دفع الجوع وسد المسكنة من تمليك حنطة لا يصل اليها الا بعد طول المدة وتحمل المؤنة * وكان ينبغى ان لا يجوز التمليك كما ذهب حمدان بن سهل وداود بن على الاصبهانى لما ذكرنا ان الاطعام لازمه الطعم وهو الاكل دون الملك وفى التمليك لا يوجد حقيقة الاطعام لجواز ان لا يطعمه المسكين وانما يوجد ذلك فى التمكين لانه لا يتم الا بان يطعم المسكين والكلام محمول على حقيقته * الا انا جوزنا التمليك لما قلنا ان المقصود سدخلة المسكين والاطعام قضاء حاجة واحدة وهى حاجة الاكل وله حوائج كثيرة والملك سبب لقضاء الحوائج وهى امر باطن فاقيم الملك مقام قضاء الحوائج فكان التمليك بمنزلة قضاء الحوائج كلها تقديرا * الا ترى ان التمليك الى الفقير فى باب الزكوة قام مقام دفع حوائجه لما عرف فى مسئلة دفع القيم فثبت ان الاباحة بمنزلة الجزء من التمليك فكان الجواز فيه ثابتا بالطريق الاولى * ولقائل ان يقول التمليك سبب لقضاء الحوائج جملة ام على سبيل البدل * فان اردت الاول فلا نسلم ان تمليك منوين من البر سبب لقضاء جميع الحوائج * وان اردت الثانى فلا نسلم ان الاباحة جزء منه لانه على تقدير ان يصرفه الى حاجة لا يمكن صرفه الى غيرها فكيف يكون شاملا لدفع حاجة الاكل * وذكر فى شرح التأويلات ان التمليك انما جاز لانه طريق يتوسل به الى التطعم والاكل

فمن جعل التمليك اصلا كان تاركا حقيقة الكلام ومعنى الحاق التمليك به خلافا لبعض الناس ان الاباحة جزء من التمليك فى التقدير والتمليك كله لان حوائج المساكين كثيرة يصلح الطعام لقضاء كل نوع منها الا ان الملك سبب لقضائها فاقيم الملك مقامها فصار التمليك بمنزلة قضائها كلها باعتبار الخلافة عنها ومن هذه الحوائج الاكل فصار النص واقعا على الذى هو جزء من هذه الجملة

وتمكين لذلك فاقيم مقامه بطريق التيسير * والضمير فى مقامها وعنها راجع الى قضاء الحوائج والتأنيث لتأنيث المضاف اليه* فاستقام تعديته اى تعدية حكم النص بطريق الدلالة * هو مشتمل على هذا المنصوص عليه وهو الاطعام الذى يدل على الاباحة* وغير المنصوص عليه من قضاء حاجة الدين واجرة المسكن وشراء الثوب وغيرها فان قيل التمليك مراد بالاتفاق وهو مجاز فينبغى ان تنمحى الحقيقة* قلنا انما جوزنا التمليك بدليل النص لا بعينه لان المقصود من الاطعام رد الجوعة وهو بالتمليك اتم لانه يردها متى شاء والعمل بدليل النص لا يمنع حقيقته كحرمة الشتم الثابتة بدليل النص لا يمنع التأفيف قوله (الكسوة كذا*) ذكر فى المغرب الكسوة اللباس* وفى الصحاح الكسوة واحدة الكسى * واذا كان الكسوة اسما للثوب ونفس الثوب لا يكون كفارة لانها اسم لنوع عبادة وهى اسم لفعل العبد احتجنا الى زيادة فعل يصير الثوب به كفارة كما فى الزكوة فان الشاة لا تكون عبادة بنفسها فزدنا فعلا صارت الشاة به عبادة وصدقة وهو الايتاء * ثم الفعل قد يكون تمليكا وقد يكون اتلافا بلا تمليك كالتحرير والكسوة لا تصير كفارة بالاتلاف لانها لا تبقى بعده كسوة والله تعالى سمى الكسوة وهى ثياب يكتسى فلم يبق الا التمليك واذا اعارهم الثوب فانها تمليك ثوب ولا اتلافه فلا يصير المحل كفارة بل فيها تمليك المنفعة والله تعالى لم يجعل المنافع كفارة انما جعل الثوب كفارة فاما الاطعام فاتلاف للطعام بالاكل فيصير الطعام بالاطعام خارجا عن ملكه على سبيل التلف بالفقير وذلك القدر من الفعل يصلح فعل تكفير كالتحرير فلم يضطر الى الزيادة عليه * كذا فى الاسرار واما اذا قال اطعمتك هذا الطعام فانما يجعله هبة مجازا بدلالة الحال لانا متى جعلناه حقيقة كان كاذبا لانه لا يسمى مطعما الا بان يصير الطعام مأكولا وانه جعل الطعام مفعول اطعامه فمتى كان الطعام قائما لا يكون مفعول الاكل ويصلح مفعول التمليك مع قيامه فيجعل كناية عنه * وتحقيقه ان الاطعام متعد الى مفعولين وتأثيره فى المفعول الاول يجعله طاعما كما بينا وفى المفعول الثانى اذا كان يطعم عينه يجعله مملوكا للطاعم لانه تصرف فى العين ولا يمكن ان يجعل تصرفا فيها يجعلها مطعومة للطاعم لان الطعم فعل اختيارى منه فلم يصلح ان يثبت بالاطعام من غير اختيار فيجعل تصرفا فيها بالتمليك الذى هو سبب الطعم ومفض اليه ولم يجعل اباحة وان صلحت سببا للطعم لانها ليست بتصرف فى العين ولانها قد حصلت بجعل المفعول الاول طاعما اذ ادنى طرقه الاباحة فلا بد من زيادة تأثير له فى الثانى وذلك بالتمليك فتبين بهذا انه اذا ذكر كلا مفعوليه كان دالا على التمليك فاما اذا حذف المفعول الثانى منه فقد انقطع عمله عنه بالكلية وصار كان ليس له مفعول ثان على ما عرف فى مسئلة فلان يعطى ويمنع فى علم المعانى فلم يصح ان يجعل تمليكا لعدم محله بل يكون معناه جعل الغير طاعما لا غير لاقتصار عمله على المفعول الاول وذلك يحصل بالاباحة ففى النصوص حذف المفعول الثانى لان فيها ذكر المساكين لا ذكر ما يدفع اليهم فلا يدل الاطعام فيها على التمليك فيجعل اباحة فاما فى قولك اطعمتك هذا الطعام فكلا مفعوليه مذكور فيصح ان يجعل بمعنى التمليك فلذلك جعلناه هبة* فان قيل الكسوة بالكسر مصدر ايضا يقال كساه كسوة بالفتح والكسر كذا ذكره صاحب

(الكشاف)

وهذا بخلاف الكسوة لان النص هناك تناول التمليك لانه جعل الفعل فى الاول كفارة وهو الاطعام وجعل العين فى الثانى كفارة وهو الثوب لان الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب وبفتح الكاف اسم للفعل فوجب ان يصير العين كفارة لا المنفعة وانما يصير كذلك بالتمليك دون الاعارة فصار النص هنا واقعا على التمليك الذى هو قضاء لكل الحوائج فى المعنى فلم يستقم التعدية الى ما هو جزء منها وهو مع ذلك قاصر لان الاعارة فى الثياب منقضية قبل الكمال والاباحة فى الطعام لازمة لا مرد لفعل الاكل فيها فهما فى طرفى نقيض مع التفاوت الذى بينا وكان قول الشافعى رحمه الله فى قياس الطعام بالكسوة فى الفرع والاصل معا غلطا

الكشاف والنظيرى * وفى تاج المصادر الكسوة پوشانيدن * وذكر فى التيسير فى قوله تعالى * او كسوتهم * ان معناه الالباس وهى مصدر * واذا كان كذلك كان الفعل ههنا منصوصا عليه ايضا ومع ذلك لم يتأد بالاعارة فكذا فى الطعام لايتأدى بالاباحة * قلنا ان ثبت هذا كان هذا اللفظ مشتركا بين الالباس واللباس وعلى تقدير كون اللباس مرادا منه لايجوز فيه الا التمليك وعلى تقدير كونه مصدرا فكذلك لان المقصود وهو دفع الحاجة وزوال ملك المكفر لايحصل بالاعارة بخلاف الاطعام على مابينا * وهذا اى الاطعام يخالف الكسوة * وهو مع ذلك الضمير عائد الى ما مع ذلك اى مع كونه جزأ من الجملة قاصر عن دفع حاجة المسكين * لان الاعارة منقضية اى منتهية تامة قبل الكمال اى قبل كمال دفع الحاجة وحصول المقصود من دفع الحر والبرد ونحوه لانه لو استرده بعد ما لبسه المسكين يوما مثلا كانت الاعارة منتهية مع بقاء الحاجة فلا يجوز تعدية الجواز من التمليك اليها فانها لو كانت كاملة فى دفع الحاجة لايجوز التعدية لكونها جزأ من الكل فكيف اذا كانت قاصرة * بخلاف الاباحة فى الطعام لانها لاتتم الا بالاكل الذى به يتم دفع الحاجة ولايمكن رده بوجه * فهما فى طرفى نقيض اى الاعارة فى الثوب والاباحة فى الطعام لو كانتا متساويتين لكانتا متناقضتين اى مخالفتين من حيث ان الاباحة فى الطعام كل المنصوص والاعارة فى الثوب جزء المنصوص ولم يلزم من عدم الجواز فى احدهما عدمه فى الاخر فكيف اذا كانتا متفاوتتين باعتبار كمال حصول المقصود فى الاباحة وقصوره فى الاعارة * ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى الاطعام والكسوة اى الكسوة تخالف الاطعام من حيث ان المنصوص عليه فى الكسوة العين وفى الاطعام الفعل او من حيث انه يمكن الحاق التمليك بالاباحة فى الاطعام ولايمكن عكسه فى الكسوة مع التفاوت الذى بينا ان الاباحة لايؤدى معنى التمليك ههنا والتمليك يؤدى معنى الاباحة هناك * ويجوز ان يكون راجعا الى الاباحة والتمليك فى الكسوة اى كل واحد منهما مخالف للاخر لاموافق لان المنصوص عليه كل والاخر جزء مع التفاوت الذى بينا من حصول المقصود بالتمليك دون الاعارة بخلاف الطعام لانهما فيه متوافقان على مابينا * فى الفرع والاصل معا غلطا * اما فى الفرع فلانه قاس فى المحل المنصوص عليه على خلاف مااقتضاه النص ومن شرط صحة القياس ان لايكون الفرع منصوصا عليه واما فى الاصل وهو الكسوة فلان المنصوص عليه فيه العين دون الفعل الذى هو تمليك وانما ثبت التمليك ضرورة صيرورة العين كفارة وتعدية ماليس بمنصوص فى الاصل وهو التمليك الى الفرع لاسيما اذا كان منصوصا عليه غير مستقيم فكان غلطا * ثم المعتبر فى الاباحة اكلتان مشبعتان مما يكون معتادا فى كل موضع الغداء والعشاء او الغداآن او العشاآن لان المعتبر حاجة اليوم وذلك بالغداء والعشاء عادة * ولانه تعالى قال * من اوسط ماتطعمون اهليكم * والغداء والعشاء هو

وفيه اشارة الى ان المساكين صاروا مصارف بحوائجهم فكان ﴿٤١٨﴾ الواجب قضاء الحوائج لا اعيان المساكين

ثبتت هذه الاشارة بالفعل وهو الاطعام لان اطعام الطاعم الغنى لا يتحقق كتمليك المالك لا يتحقق ومن قضية الاطعام الحاجة الى الطعم وثبتت ايضا بالنسبة الى المساكين لان اسمهم ينبئ عن الحاجة فدل ذلك على ان اطعام مسكين واحد فى عشرة ايام مثل اطعام عشرة مساكين فى ساعة لوجود عدد الحوائج كاملة فان قيل هذا لا يوجد فى كسوة مسكين عشرة اثواب فى عشرة ايام وقد جوزتم ذلك ولا حاجة الا بعد ستة اشهر او نحو ذلك قيل له هذا الذى تقول حاجة اللبوس وهو غلط لان النص تناول التمليك على ما قلنا وقد اقمنا التمليك مقام قضاء الحوائج كلها والثوب قائم اذا اعتبرت اللبوس واذا اعتبرت جملة الحوائج صار هالكا فى التقدير فكان يجب ان يصح الاداء على هذا متواترا غير ان الحاجات اذا قضيت لم تكن بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم لجملة الحوائج

الوسط من حيث المرة لان الاول هو المرة التي تسمى وجبة وهى فى وقت الزوال الى اليوم الثانى والاكثر ثلاث مرات غداء وعشاء ونصف النهار فكان الوسط ما ذكرنا الا ترى انه تعالى وصف طعام اهل الجنة بذلك فقال ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا * قوله (وفيه) اى وفى هذا النص * اشارة الى كذا اذا صرف الطعام الى مسكين واحد فى عشرة ايام جاز عندنا وقال الشافعى رحمه الله لا يجوز لان الواجب عليه بالنص اطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد بتجدد الايام والحاجة لا يصير عشرة مساكين كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الاداء * وقلنا نحن فى هذه الاية اشارة الى الجواز كما قرر الشيخ فى الكتاب * صاروا مصارف بحوائجهم لان الكفارة حق خالص لله تعالى وجبت بهتك حرمته خالصة لله تعالى فلم يكن الفقير مستحقا لها بحال وانما يأخذها عن الله تعالى برزقه لحاجته كما فى الزكوة فعرفنا انهم صاروا مصارف صالحة لاداء الكفارة باعتبار الحاجة كما فى الزكوة * ثبت هذه الاشارة بالفعل اى بايجاب الفعل وهو الاطعام * لان اطعام الطاعم الغنى اى اطعام من قد طعم واستغنى عن الاكل لا يتحقق اذ لا بد للاطعام من الحاجة الى الاكل فثبت ان الواجب اطعام الجائع لما كان اطعام الشبعان متعذرا وان صرف الطعام اليهم باعتبار الحاجة لا لاعيانهم وان ذكر العدد لبيان عدد الحوائج فعرفنا ان الواجب فى الحقيقة قضاء عشر حاجات * وثبت ايضا اى وثبت انهم صاروا مصارف لحوائجهم * بالنسبة الى المساكين اى باضافة الواجب وهو الاطعام الى المساكين لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة فى المصروف اليه وهى المسكنة * فدل ذلك اى دل ما ذكرنا من ان المقصود قضاء الحوائج لا اعيان المساكين على كذا * وذكر فى شرح التأويلات ان التخصيص بالدفع الى عشرة مساكين ليتمكن من الخروج عن الذى ارتكب باسرع الاوقات فانه لو لم يجز التفريق على المساكين فى يوم ربما عجلته منيته فيبقى ذنبه غير مكفر لا ان ذلك يفوت المعنى الذى يقع به التكفير او يوجب خللا فيه فلا يمنع الجواز الى مسكين عشرة ايام على ان هذا دفع الى عشرة مساكين لانه مسكين فى كل يوم بتجدد الحاجة كالرأس الواحد والنصاب الواحد يصير متعددا بتجدد المؤنة والنماء * وثبت بما ذكرنا انه مفارق للشهادة لان المعنى الذى يحصل بالعدد وهو طمانينة القلب وتقليل تهمة الكذب لا يحصل بتكرار الواحد شهادته فلا يحصل المقصود * يوضح ما ذكرنا ان اربعة امناء من شعير لما صلحت ان يصير اربعين منا تقديرا بان يؤدى بها الى الفقير ثم يستردها منه بشراء او هبة ثم يؤدى بها الى فقير اخر ثم هكذا الى ان تتم الكفارة جاز ايضا ان يصير المسكين الواحد فى اليوم الثانى مسكينا اخر حكما لما عرف ان لتجدد الوصف تأثيرا فى تبدل العين * فان قيل هذا اى عدد الحوائج كاملة فى عشرة ايام لا يوجد فى كسوة مسكين عشرة اثواب الى آخره * اجاب شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله عن هذا السؤال بان حقيقة الحاجة امر باطن لا يوقف عليها فسقط

اعتبارها ووجب اقامة سبب ظاهر مقامها وقد وجدنا فى الطعام سببا ظاهراً لتحقق الحاجة وهو تجدد اليوم فانه سبب لتجدد الحاجة الى الطعام غالبا فاقمناه مقامه وفى الكسوة لا يتجدد الحاجة بمضى اليوم ونحوه الا ان قدر ما يتجدد به الحاجة اليه غير معلوم لانه مما يتفاوت فيه الناس ولابد من سبب ظاهر يقام مقام تجدد الحاجة فاقمنا تجدد اليوم مقامه لانه اقيم فى نظيره وهو الطعام مقام تجدد الحاجة فيقام مقامه فى الكسوة ايضا وان لم يوجد فى الكسوة ما يوجد فى الطعام * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله ولما لم يكن مدة تجدد الحاجة الى الكسوة معلومة شرط نفس التفريق باقل ما يتيسر العبادة عنه وذلك بالايام لان مادونها ساعات غير معلومة * حتى قال متعلق بقوله صار هالكا وكذا قوله لما قلنا راجع اليه ايضا * لعشرة اى للاثواب العشرة * الا انه اى الزمان الذى اعتبروه * وفى بعض النسخ انها اى الساعات * غير معلومة اى غير مضبوطة * وكذلك الطعام فى حكم التمليك مثل الثوب فيجوز التفريق فى يوم واحد فى عشر ساعات عند ذلك البعض * قال شمس الائمة فى المبسوط ولم يذكر اى محمد ما لو فرق الفعل اى الاطعام فى يوم واحد ولا اشكال فى طعام الاباحة انه لا يجوز الا بتجدد الايام لان الواحد لا يستوفى فى اليوم الواحد طعام عشرة فاما فى التمليك فقد قال بعض مشايخنا يجوز لان التمليك اقيم مقام حقيقة الاطعام والحاجة بطريق التمليك ليس لها نهاية فاذا فرق الدفعات جاز ذلك فى يوم واحد كما يجوز فى الايام * واستدلوا على هذا بما ذكرنا فى كتاب الايمان انه لو كسا مسكينا واحدا فى عشرة ايام كسوة عشرة مساكين اجزأه لتفرق الفعل وان انعدم تجدد الحاجة فى كل يوم * واكثرهم قالوا لا يجوز لان المعتبر سد الخلة ولهذا لا يجوز صرفه الى الغنى لانه طاعم بملكه واطعام الطاعم لا يتحقق * وبعد ما استوفى وظيفته فى هذا اليوم لا يحصل سد خلته بصرف وظيفة اخرى فى هذا اليوم اليه بخلاف كفارة اخرى لما سنذكر * وبخلاف الثوب لما ذكرنا ان تجدد الايام فيه اقيم مقام تجدد الحاجة تيسيرا * ولا يلزم الى آخره * تقرير السؤال انه اذا قبض كسوتين من واحد فى ساعة واحدة لا يجوز عن الكسوتين لان تملك احدهما حصل قضاء حوائجه فلم يجز الآخر وهذا المعنى موجود فيما اذا قبض كسوتين من رجلين فى ساعة واحدة ومع ذلك يجوز * فقال اوآ كل واحد فى حق صاحبه فى حكم العدم لانه فقير فى حقه فلم يوجد فى حق المؤدى الا كسوة واحدة لان كلا مكلف بفعله لا بفعل غيره * فلم يؤخذ بالتفريق اى لم يكلف المؤدى بالتفريق بين الفعلين بان يعطيه فى حال لا يعطيه غيره بخلاف الواحد لانه فعله فيكلف بالتفريق قوله (واما دلالة النص) اى الثابت بدلالة النص بدليل قوله فثابت بمعنى النص لغة * قال الشيخ فى نسخة اخرى ولا نعنى به المعنى الذى يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما نعنى به المعنى الذى ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل

حتى قال بعض مشايخنا يجوز الاداء فى يوم واحد الى مسكين واحد العشرة كلها فى عشر ساعات لما قلنا الا انه غير معلوم فكان اليوم اولى وكذلك الطعام فى حكم التمليك مثل الثوب والاباحة لا يصح الا فى عشرة ايام ولا يلزم اذا قبض المسكين كسوتين من رجلين فصاعدا جملة انه يجوز لان اداء كل واحد فى غيره فى حكم العدم فلم يؤخذ بالتفريق واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النظم لغة

ان كل لغوى يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة * وذكر ايضا فى بعض مصنفاته دلالة النص مايعرفه اهل اللغة بالتأمل فى معانى اللغة مجازها وحقيقتها * وقدذكرنا تعريف دلالة النص فى اول الكتاب فلانعيده * وانمـا نعنى بهذا اى بمعنى النظم ماظهر من معنى الكلام كلمة من لابتداء الغاية لالبيـان اى تبين وفهم ذلك المعنى من المعنى اللغوى للكلام لامن اللفظ نفسه * وهو راجع الى ما * واقة متعلقة بالمقصود لابظاهره اى ذلك المعنى المفهوم من المعنى اللغوى يكون مقصودا لغة بظاهر الكلام وان لم يوضع له الكلام مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة اى معلومة وهو استعمال آلة التأديب فى محل صالح للتأديب ومعنى مقصود وهو الايلام فان المقصود من هذا الفعل ليس الا الايلام ولهذا لو حلف لايضرب فلانا فضربه بعد موته لايحنث لفوات معنى الايلام الذى هو المقصود ثم استعمال آلة التأديب هو المعنى اللغوى الذى دل عليه اللفظ بالوضع ومعنى الايلام هو المفهوم لغة من ذلك المعنى اللغوى لامن اللفظ فانه لم يوضع للايلام فالثابت بمعنى الايلام ثابت بدلالة النص وكذا التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار التبرم والسأمة بالتلفظ بكلمة اف * ومعنى مقصود وهو الايذاء فاظهار التبرم هو المعنى الذى وضع له اللفظ والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع له فالثـابت به هو الثابت بدلالة النص * ثم من المعلوم ان الحرمة متعلقة بالايذاء لابصورة التـأفيف لانه هو المقصود والايذاء فى الضرب والشتم والقتل فوق الايذاء فى التأفيف فيثبت الحرمة فيها بمعنى النص لغة وكان النص بمعنـاه دالا على تحريمها ولذلك سمى دلالة النص لاعين النص لان النص لم يتناولها لفظـا لكن لما كان المعنى الذى تعلق الحكم به ثابتا بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كأن النص تناوله * الا انه اى هذا القسم وهو الدلالة عند التعارض دون الاشارة لان فى الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوى فتقابل المعنيان وبقى النظم سالما عن المعـارضة فى الاشارة فترجحت بذلك * ومثال تعـارض الدلالة والاشـارة ماقال الشـافعى رحمه الله ان الكفارة تجب فى القتل العمد لانهـا انما وجبت فى القتل الخطاء للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى * ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة * الاية لان تجب بالعمد ولاعذر فيه كان اولى ويعارضها قوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها * فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على مامر بيانه فلو وجبت الكفـارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما الاترى ان فى جانب الخطأ لما وجبت الدية مع الكفارة جمع بينهما فقال * فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله * فعرفنا بلفظ الجزاء ان من موجب النص انتفاء الكفارة فرجحنا الاشـارة على الدلالة * حتى صح متعلق بقوله مثل الثابت بالاشارة والعبارة الاستثناء معترض * ومثال اثبـات الحدود بها ايجاب حد قطاع الطريق على الردء لان

وانما نعنى بهذا ماظهر من معنى الكلام لغة وهو المقصود بظاهر اللغة مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الايلام والتأفيف اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الاذى والثابت بهذا القسم مثل الثابت بالاشارة والعبارة الا انه عند التعارض دون الاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص

ولم يجز بالقياس لانه ثابت بمعنى مستنبط بالرأى نظرا لا لغة حتى اختص بالقياس الفقهاء واستوى

عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا فى الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص * وايجاب الرجم على غير ماعز فانه روى ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابى بل لانه زنى فى حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم فى حق غيره بدلالة النص قوله (ولم يجز بالقياس) اثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يجوز عندنا وعند الشافعى رحمه الله يجوز لان القياس من دلائل الشرع فيجوز ان يثبت به الحدود والكفارات كما يثبت بالكتاب والسنة * ولان الدلائل التى قامت على صحة القياس لا تفصل بين موضع وموضع فصح استعماله فى كل موضع الى ان يمنع مانع ولم يوجد * ولنا ان الكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا المعارف وكذا الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الاجرام وآثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه على الرأى * بخلاف الاستدلال فان مبناه على المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع * ولان الحدود مما يندرئ بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس الذى فيه شبهة بخلاف الاستدلال لان المعنى الذى تعلق الحكم به لما صار مضافا الى الشرع انتفت عنه الشبهة فيجوز اثباتها به * وانما نعنى بالشبهة المانعة احتمال المعنى الذى يتعلق به الحدود والكفارات فى نفسه لا الشبهة الواقعة فى طريق دليل الثبوت لانها لا تمنع لاتفاق اكثر الناس على التعلق باخبار الآحاد فى الحدود والكفارات ولاجماعهم على صحة اثبات اسباب الحدود فى مجالس الحكام بالبينات وان صدرت عمن ليس بمعصوم عن الكذب والغلط والخطأ والنسيان قوله (مثاله) اى مثال الثابت بالدلالة * وقوله دون القياس رد لما ادعى اصحاب الشافعى علينا وقالوا انكم انكرتم صحة المقايسة فى الكفارات ثم اثبتم الكفارة فى الاكل والشرب بالقياس على الوقاع فكان ذلك منكم مناقضة قال ما اثبتناه بالقياس بل بدلالة النص * وحديث الاعرابى ما روى ان اعرابيا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ينتف شعره ويقول هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت فقال واقعت اهلى فى نهار رمضان متعمدا فقال اعتق رقبة فضرب بيده على صفحة عنقه وقال لا املك الا رقبتى هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل اتيت ما اتيت الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فقال اجلس فجلس فأتى بصدقات بنى زريق فقال خذ خمسة عشر صاعا فتصدق بها على المساكين فقال اعلى اهل بيت احوج اليها منى ومن عيالى والله ما بين لابتى المدينة احوج اليها منى ومن عيالى فقال عليه السلام *كلها انت وعيالك* * وزيد فى بعض الروايات يجزيك ولا يجزى احدا بعدك * بيانه اى بيان انها ثابتة بالدلالة

اهل اللغة كلهم فى دلالات الكلام مثاله انا اوجبنا الكفارة على من افطر بالاكل والشرب بدلالة النص دون القياس وبيانه ان سؤال السائل وهو قوله واقعت امرأتى فى شهر رمضان وقع عن الجناية والمواقعة عينها ليست بجناية بل هو اسم لفعل واقع على محل مملوك الا ان معنى هذا الاسم لغة من هذا المسائل هو الفطر الذى هو جناية وانما اجاب رسول الله عليه السلام عن حكم الجناية فكان بناء على معنى الجناية من ذلك الاسم والمواقعة آلة الجناية فاثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه فى الاكل لانه فوقه فى الجناية لان الصبر عنه اشد والدعوة اليه اكثر فكان اقوى فى الجناية على نحو ما قلنا فى الشتم مع التأفيف فمن حيث انه ثابت بمعنى النص لا بظاهره لم نسمه عبارة ولا اشارة ومن حيث انه ثابت بمعنى النص لغة لا رأيا سميناه دلالة لا قياسا

لا بالقياس ان سؤال الاعرابى وهو قوله واقعت امرأتى فى نهار رمضان وقع عن الجناية على الصوم بدليل قوله هلكت واهلكت ومعلوم ان المواقعة عينا لم تكن جناية لانها وقعت على محل مملوك له فانه قد نص على مواقعة امرأته لكنها فى ذلك الوقت تؤدى الى معنى اخر وهو الجناية على الصوم يفهم هذا من ذلك الكلام لغة لانه لما اشتهر فريضة الصوم فى رمضان واشتهر ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوتين عرف كل احد من اهل اللسان ان المواقعة فى ذلك الوقت جناية على الصوم وان المقصود من السؤال حكم الجناية فكان المفهوم من قوله واقعت فى نهار رمضان لغة الافطار كما ان المفهوم من قوله تعالى * فلا تقل لهما اف * المنع عن الايذاء ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب عن السؤال فكان جوابه بيانا لحكم الجناية الذى هو الغرض من السؤال لان الجواب يكون مبنيا على السؤال خصوصا عن افصح العرب والعجم لا بيان نفس الوقاع فانه ليس بمقصود بل هو آلة للجناية * ثم معنى الجناية على الصوم فى الاكل والشرب اكثر منه فى الوقاع فيثبت الحكم فيهما بذلك المعنى بعينه * وبيان ذلك ان الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى * اما الصورة فهى الامساك عن اقتضاء الشهوتين * واما المعنى فقهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن اشد قهرا له من منعه عن شهوة الفرج لان دعاءه اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم فى النهر التى هى وقت اقتضاء هذه الشهوة غالبا فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل فى الصوم والامتناع عن الاخرى بمنزلة التبع وكانت الجناية على الصوم بالاكل والشرب افحش لورودها على معنى هو المقصود الاصلى فى الباب من الجناية بالوقاع لورودها على معنى هو جار مجرى التبع ولما كانت الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ما هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة الضرب والشتم من التأفيف فتبين انا اثبتنا الكفارة فى الاكل والشرب بالدلالة لا بالقياس * فان قيل الثابت بالدلالة هو الذى يصير معلوما بمعنى اللغة بمجرد السماع فيكون الفقيه فى اصابته وغيره سواء ثم ههنا وجوب الكفارة بالاكل مما يشتبه على الفقيه المبرز العالم بطرق الفقه بعد ان بلغه حديث الاعرابى فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة * قلنا الشرط فى الدلالة ان يكون المعنى الذى تعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى فى غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجناية فى سؤال الاعرابى ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان بلا شك فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك المعنى فى غير موضع النص وهو الكفارة فى المتنازع فيه وقد اشتبه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجناية ام بالجناية المقيدة بالآلة المعينة وهى الوقاع لا لخفاء معنى الجناية فلا يقدح ذلك فى كونه من باب الدلالة * فصار الحاصل ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا كحرمة الضرب الثابتة بنص التأفيف وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة فى المتنازع فيه بمنزلة الثابت بالاشارة وقد يكون ظاهرا

(وخفيا)

وخفيافاماالمعنى الذى تعلق به الحكم فلابد من ان يكون ظاهرا يعرفه اهل اللسان و الا كان قياسالادلالة *فان قيل لايمكن الحاق الاكل والشرب بالجماع بالدلالة الاباثبات التسوية بين البابين اذلابد فيها ان يكون المعنى الموجب فى غير المنصوص مثله فى المنصوص عليه او فوقه وليس كذلك ههنا لان للوقاع مزية فى معنى الجناية على الاكل والشرب من وجوه * احدها ان حرمة الفعل تتفاوت بتفاوت احترام المحل فان اتلاف النفس المعصومة اشد حرمة من اتلاف المال المعصوم لكون الادمى اشد احتراما من المال ولمنافع البضع حرمة الادمى لكونها سببا لحصوله ولهذا كانت الجناية عليها موجبة قتل النفس لدا الاحصان والالم الشديد عندعدمه فكانت الجناية بالوقاع اشد حرمة من الجناية بالاكل فلايمكن الحاقه به *وثانيها ان الجناية بالجماع واردة على الصوم والجناية بالاكل غير واردة عليه لان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه لان معنى الصوم هو الامتناع عن معتاد الاكل والشرب فاماالامتناع عن الجماع فتابع على مامر فصار الركن فى الباب هو الامساك عن الاكل والشرب فصار ذلك نقيضا له فاماالامتناع عن الجماع فمحظور اذ الصوم ليس هو الامساك عنه معنى كما فى الاعتكاف الخروج عن المسجد نقيضه لانه مناف للبث والجماع محظوره غيران الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالمناقض ثم الجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الجناية بالمحظور ترد على العبادة فانها تبقى عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة فيرد عليها الجناية ثم تبطل بعد ذلك فاما ورود الجناية عليها بالنقيض فغير متصور لان النقيض لا يرد على العبادة فان وجود احد الضدين يمنع تحقق الاخر فلا يتصور بقاؤها عند وجود النقيض فتنعدم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم يوجد النقيض ولهذا قلت من اصبح مجامعا لاهله تلزمه الكفارة لان الجماع لايمنع من انعقاد الصوم لكونه محظورا فيه لانقيضا فينعقد ثم ينعدم بعد وجوده كما لو احرم مجامعا لاهله فصار فى التحقيق طاريا عليه وان كان مقارنا له فى الصورة ولا شك ان الجناية الواردة على العبادة الموجبة لابطالها فوق الجناية التى لم تصادف العبادة * وثالثها ان الجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم المرأة لو كانت صائمة ولهذا قال الاعرابى هلكت واهلكت والاكل والشرب لايوجب الافساد صوم واحد فكان الجماع اقوى ورابعها ان فى الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفى الاكل داع واحد وهو طبع الاكل فشرع الزاجر فيماله داعيان لايكون شرعا فيماله داع واحد كما قال ابو حنيفة رحمه الله فى اللواطة مع الزنا وخامسها ان غلبة الجوع متى تناهت اباحت الافطار فبوجود بعضها وجد بعض المبيح فيورث شبهة الاباحة فلايصلح موجبا للكفارة وفى الجماع لو تناهى الشبق لايوجب الاباحة فوجود بعضه لايورث شبهة فصلح موجبا للكفارة *اجيب عن الاول بانا لانسلم ان منافع البضع اشد احتراما من الطعام ولكن الحرمة التى شرعت الكفارة لها هى حرمة افساد الصوم لاحرمة

ومن ذلك ان النص في عذر الناسي ورد في الاكل والشرب ويثبت حكمه في الوطئ دلالة لان النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه اما صورته فظاهرة واما معناه انه مدفوع اليه خلقة وطبيعة وكان ذلك سماويا محضا فاضيف الى صاحب الحق فصار عفوا هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه فعملنا بهذا المعنى في نظيره فان قيل هما متفاوتان لان النسيان يغلب في الاكل والشرب لان الصوم يحوجه الى ذلك ولا يحوجه الى الواقعة بل يضعفه عنها فصار كالنسيان في الصلوة لم يجعل عذرا لانه نادر قلنا للاكل والشرب مزية في اسباب الدعوة وفيه قصور في حاله لانه لايغلب البشر واما المواقعة فقاصرة في اسباب الدعوة ولكنها كاملة في حالها لان هذه الشهوة تغلب البشر فصار سواء فصح الاستدلال ومن ذلك قال النبي عليه السلم

اتلاف منافع البضع لان اتلاف منافع بضع مملوكة للرجل ليس بمحرم وانما المحرم هو افساد الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة بان زنى لاينمحى حرمة اتلافها بالكفارة ولو زنى ناسيا للصوم لا كفارة عليه لان اتلاف المنافع وان وجد فافساد الصوم لم يوجد وفي الطعام ايجابها عندنا لهذه الجناية ايضا لا لحرمة اتلاف الطعام فانه لو اكل طعام نفسه تجب الكفارة مع انه لم يوجد حرمة التناول ولو اكل طعام غيره ناسيا للصوم لايجب الكفارة مع حرمة التناول فعرفنا انهما مستويان في معنى الجناية * وعن الثاني بان ذلك دعوى ممنوعة بل الجماع نقيض الصوم لما بينا ان الصوم هو الامساك عن اقتضاء الشهوتين جميعا لاباحة الله تعالى الكل بالليل وامره بالامتناع عن الكل في النهار فيفوت الصوم بوجود كل واحد منهما على الكمال وكون الامتناع عن قضاء شهوة البطن اصلا لايمنع من استوائهما في تفويت الصوم وافساده لما بينا والمأثم مأثم افساد الصوم وقد استويا في الافساد فيستويان في المأثم * وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله وفعله لايوجب عليه الافساد صومه وانما فسد صومها بفعلها وهو قضاء شهوتها ولهذا وجبت عليها الكفارة ايضا كما وجب عليها الحد بالتمكين في باب الزنى الاترى انها ولم تكن صائمة او كانت ناسية للصوم فجامعها تلزمه الكفارة والجماع ههنا لم يوجب الافساد صوم واحد فعلمنا ان الكفارة وجبت عليه بافساد صوم واحد لا بافساد صومين * وعن الرابع بان الترجيح بالقلة والكثرة تكون عند اتحاد الجنس كما فعله ابو حنيفة رحمه الله في مسئلة اللواطة مع الزنا فاما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه للقلة والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة او القوة وهما جميعا لقضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج فانها تتجدد في كل يوم مرتين عادة وبقيت مادام الروح في البدن وشهوة الفرج لاتتجدد في مثل هذه المدة وتنقطع باستيلاء الكبر وكذا الانسان يصبر عن الوقاع دهرا طويلا ولا يصبر عن الاكل الا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واقوى فكانت اولى بشرع الزاجر * على ان الفعل اذا كان قيامه باثنين كان حصوله اقل مما اذا كان قيامه بواحد خصوصا اذا كان الفعل معصية فان احدهما ان قصد العصيان فالاخر لايساعده على ذلك وكذا هيجان الشهوة الذي لايقع الجماع الا به من الشخصين في وقت مع وجود الحرمة شرعا قل ما يتفق * وعن الخامس بانا لانسلم ان تناهي الجوع مبيح بل المبيح خوف التلف وكيف يكون الجوع مبيحا للافطار والصوم ماشرع الا لحكمة الجوع بقي ان خوف التلف شرطه تناهي الجوع ولكن بعض العلة لاعبرة به اصلا فبعض الشرط مع عدم العلة اولى ان لايكون له عبرة والله اعلم * كذا في طريقة الشيخ ابي المعين وغيرها قوله (ومن ذلك) اي ومن الثابت بالدلالة ان النص ورد في كذا يعني ماروى ابو هريرة رضي الله عنه ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني اكلت وشربت في نهار رمضان ناسيا وانا صائم فقال ان الله اطعمك وسقاك فتم على صومك * لان النسيان فعل وان لم يكن اختياريا كالسقوط ونحوه ولهذا يقال نسي ينسى * معلوم بصورته وهي الغفلة

عن الشئ بعد ماكان حاضرا فى الذهن وصورة كل شئ تناسبه * ومعناه وهو انه اى الناسى مدفوع اليه خلقة اى واقع فيه من غير اختيار * ولم يذكر شمس الائمة لفظ الصورة * فقال النسيان معنى معلوم لغة وهو انه محمول عليه طبعا على وجه لا صنع له فيه ولا لاحد من العبـاد * فكان ذلك اى عذر النسـيان * فاضيف اى الفعل وهو الاكل والشرب بسبب هذا العذر الى صاحب الحق فصار عفوا * هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه يعنى كون الناسى مطبوعا على النسيان يفهم لغة من النسيان وان لم يكن موضوعا له كالايذاء من التأفيف اذلا حاجة فى فهمه الى اجتهاد واستنباط بل يعرفه كل احد فعملنا بهذا المعنى وهو انه مدفوع اليه طبعا * فى نظيره اى نظـير المنصوص عليه وهو الجماع فكان الحكم ثابتا فيه بالدلالة لا بالقياس لما عرف ان المعدول به عن القياس لايقاس عليه غيره * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله الجماع بمنزلة الاكل فى منافاة ركن الصوم اودونه فلا يبقى منافيا مع النسيان استدلالا بالاكل * فان قيل هما متفاوتان اى المنصوص والجماع * لان الصوم يحوجه الى ذلك اى الى الاكل والشرب لان الصوم شرع فى وقت الاكل والشرب ووقت الاسباب المفضية الى الاكل والصوم يزيد فى شهوته فيبتلى الانسان فيه بالنسيان غالبا ولا يحوجه الى المواقعة لان النهار ليس بوقت للجماع عادة وللصوم اثر فى ازالة هذه الشهوة فان الصوم وجاء على مانطق به النص وهو قوله عليه السلام * يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء * فكان النسيان فيه من النوادر فلا يمكن ان يلحق بالمنصوص لانه دونه * وصار اى الجماع ناسيا فى الصوم * كالنسيان فى الصلوة اى مثل الاكل ناسيا فى الصلوة حيث لم يجعل عفوا لانه نادر فكذا هذا * وبما ذكرنا تمسك سفيان الثورى رحمه الله فجعل النسيان عذرا فى الاكل والشرب بالنص ولم يجعله عذرا فى الجماع * والجواب ماذكر فى الكتاب * واجاب الشيخ فى بعض مصنفاته بهذه العبـارة وهى ان للاكل غلبة الوجود من حيث عموم السبب وللجماع غلبة الوجود من حيث ذات الفعل لان الشهوة اذا غلبت لايقدر الانسـان ان يمنع نفسه عن الجماع لوجود الداعى فى الفاعل والمحل فثبت ان للجماع غلبة الوجود من حيث ذاته وللاكل من حيث اسبـابه فلايكون عين الاكل غالبا فى ذاته فالغلبة التى تنشأ من الذات فوق ماتنشأ من السبب فلما عفى عنه فلان يعفى عن الجماع كان اولى * وذكر فى المبسوط قد ثبت بالنص المسـاواة بين الاكل والجماع فى حكم الصوم فاذا ورد نص فى احدهما كان واردا فى الآخر كمن يقول لغيره اجعل زيدا وعمرا فى العطية سواء ثم يقول اعط زيدا درهما كان ذلك تنصيصا على انه يعطى عمرا ايضا درهما وقوله عليه السلام * لاقود الا بالسيف * يحتمل وجهين احدهما لاقود يستوفى الا بالسيف * والثانى لاقود يجب الا بالقتل بالسيف لان للقصاص طرفين طرف الاستيفاء وطرف

لاقود الا بالسيف واراد به الضرب بالسيف ولهذا الفعل معنى مقصود وهو الجنـاية بالجرح ومايشبهه

الوجوب * فان اريد نفي الاستيفاء يكون حجة لنا على الشافعي في انه لا يفعل بالقاتل مثل مافعل بالمقتول من الحرق والغرق والرضخ بالحجارة ونحوها * وان اريد نفي الوجوب يكون حجة عليه ايضا في مسئلة الموالاة * ورجح الامام الوجه الاول فقال القود اسم لقتل هو جزاء القتل كالقصاص الا ان القود خاص في جزاء القتل والقصاص عام فصار كانه قال لا قتل قصاصا الا بالسيف * فان قيل يحتمل انه اراد لا قود يجب الا بالسيف * قلنا القود عبارة عن فعل القتل على سبيل المجازاة دون ما يجب شرعا وان حمل عليه كان مجازا كنفس القتل عبارة عن الفعل حقيقة لا عن الواجب * ولان القود قد يجب بغير السيف وانما السيف مخصوص الاستيفاء كذا في الاسرار * وعلى الوجه الاخير خرج الشيخ مسئلة المثقل على القوابين فقال المراد من قوله لا قود الا بالسيف هو الضرب بالسيف لان الباء اذا دخلت في الآلة اقتضت فعلا ومعلوم ان القود لا يجب باخذ السيف وقبضه فكان الضرب هو المراد * ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود يفهم منه لغة وهو الجناية بالجرح وما يشبهه كالتأفيف له معنى مقصود وهو الايذاء باظهار التضجر وما يشبهه من الشتم والضرب * ثم ما يشبه الجرح عند ابي حنيفة رحمه الله استعمال آلة الجرح مثل سنجات الميزان على احد الطريقين له في مسئلة المثقل وعندهما استعمال ما لا يطيق البدن احتماله مثل الحجر العظيم والعصا الكبيرة * والحكم وهو القود جزاء يبتنى على المماثلة في الجناية يعني شرع الحكم على وجه يكون مماثلا للجناية فان القصاص ينبئ عن المساواة * وكذا قوله تعالى *الحر بالحر والعبد بالعبد *الاية وقوله عز ذكره* وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس *الاية يشيران الى المساواة ايضا والغرض من هذا الكلام تأسيس الجواب لابي حنيفة رحمه الله عن كلامهما كما سنبينه * فكان اي الحكم وهو وجوب القود * ثابتا بهذا المعنى اي متعلقا به دون صورة الضرب بالسيف كتعلق حرمة التأفيف بمعناه لا بصورته * واختلف في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك المعنى المفهوم بذكر السيف لغة هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله معناه اي المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لغة ما لا تطيق البنية احتماله فيثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالمثقل ويكون ثابتا بدلالة النص * فان قيل الثابت بدلالة النص ما يعرفه كل احد من اهل اللسان على ما تقدم تفسيره فاذا كان الحكم ثابتا بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف يعد هذا من باب الدلالة * قلنا لا خلاف لاحد في ان القود في قوله عليه السلام *لا قود الا بالسيف *ثابت بمعنى الجناية على النفس وان هذا معنى فهم منه لغة انما الخلاف فيما وراء ذلك وهو ان المعتبر مجرد معنى الجناية او الجناية المنتهية في الكمال وهذا وان كان من باب الفقه لكنه لا يقدح في كون الحكم ثابتا بالدلالة لان اصل المعنى الذي تعلق الحكم به مفهوم لغة وصورة المسئلة اذا قتل انسانا معصوما بالحجر العظيم او الخشب الكبير الذي لا تطيق البنية احتماله لا يجب

والحكم جزاء يبتنى على المماثلة في الجناية وكان ثابتا بذلك المعنى واختلف فيه قال ابو حنيفة رحمه الله وذلك المعنى هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله معناه ما لا تطيق البنية احتماله فتهلك جرحا كان او لم يكن حتى قالا يجب القود بالقتل بالحجر العظيم لانا نعلم ان القصاص وجب عقوبة وزجرا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها وانتهاك حرمتها بما لا تطيق حمله ولا تبقى

القصاص عند ابى حنيفة وهو قول زفر * وقال ابو يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله يجب القصاص وهذا اذا لم يجرح فان جرح الحجر او الخشب فان القصاص يجب بالاتفاق * وفى الحديد يجب القود جرح او لم يجرح فى ظاهر الرواية * وروى الطحاوى عن ابى حنيفة رحمهما الله اذا قتله جرحا يجب القود باى آلة كانت وان لم يجرح لا يجب القود باى آلة كانت * قالوا انا نعلم ان القصاص وجب عقوبة يعنى بعد ما ارتكب الجناية وزجرا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها يعنى قبل ارتكاب الجناية فان شرعه زاجر عن مباشرة القتل على ما قال الله تعالى * ولكم فى القصاص حيوة * وانتهاك الحرمة تناولها بما لا يحل كذا فى الصحاح * وانتهاك حرمتها انما يحصل بما لا تطيق النفس احتماله ولا تبقى معه لانها اذا تلفت بذلك فقد انتهكت حرمتها * فاما الجرح على البدن فلا عبرة به يعنى فى تعلق العقوبة به * انما البدن اى الجرح على البدن وسيلة الى الجناية على النفس وانتهاك حرمتها باعتبار السراية الا ترى انه لو لم يسر الى النفس لا يجب القصاص فيما يكون بغير وسيلة كان الكمل اى فما يكون جناية على النفس بغير وسيلة وهو القتل بحجر الرحى والاسطوانة العظيمة مثلا كان اكمل فى الجناية من الجرح لان ما لا يلبث ولا يطيق النفس احتماله مزهق للروح بنفسه والفعل الجارح مزهق له بواسطة الجراحة فالجرح وسيلة يتوصل بها الى ازهاق الروح وما يكون عاملا بنفسه ابلغ مما يكون عاملا بواسطة السراية * ولما كان هذا اتم فى المعنى المعتبر وهو عدم احتمال البنية يثبت الحكم فيه بالدلالة كما فى الضرب مع التأفيف وكما يثبت فى القتل بالرمح والسكين والنشابة بالدلالة * يوضح ما ذكرنا ان هناك قد يجب القصاص بفعل لا يكون قتلا لا محالة كقطع الاصبع والغرز بالابرة والضرب بسنجات الميزان على ما ذكر فى كتاب الديات فلما وجب القصاص بهذا الفعل وانه قد يحصل به القتل وقد لا يحصل فلان يجب بالقاء حجر الرحى اولى لانه لا يرجى معه الحيوة اصلا * والدليل عليه ان قطاع الطريق لو قتلوا بالحديد وبالحجر يجب عليهم القتل ولا شك ان وجوب القتل على قاطع الطريق يتعلق بالقتل كالقصاص ثم لم يقع الفرق فيه بين الحديد وغيره وبين الجرح والدق فكذلك ههنا كذا فى طريقة الامام البرغرى * والجواب لابى حنيفة رحمه الله عن هذا المعنى الذى ذكراه انا قد سلمنا ان معنى الجناية هو ما لا يطيق النفس احتماله * لكن الاصل فى كل فعل الكمال يعنى اذا صار الحكم مرتبا على شئ فالاعتبار فيه للكامل منه لان للناقص شبهة العدم ثم ان كان ذلك الحكم من جنس ما يثبت مع الشبهات يلحق الناقص بالكامل ويثبت الحكم فيه كما يثبت فى الكامل وان لم يكن كذلك لا يلحق الناقص بالكامل لما ذكرنا ان له شبهة العدم فلا يثبت به ما لا يثبت مع الشبهة * فالاصل فى الزنا وقوعه فى محل محترم خال عن الملك وعن شبهة الملك لانه هو الكامل فى الجناية على ذلك المحل ثم تعدى احد حكمية وهو الحرمة الى ما هو ناقص فى معنى الجناية وهو مواضع الشبهة لان الحرمة تثبت مع الشبهة ولم يتعد الحكم الاخر وهو وجوب الحد لانه لا يثبت مع الشبهة * وكذا الاصل فى ثبوت حرمة المصاهرة معنى الجزئية والبعضية

معه فاما الجرح على البدن فلا عبرة به انما البدن وسيلة فما يقوم بغير الوسيلة كان اكمل والجواب لابى حنيفة عن هذا ان معنى الجناية هو ما لا تطيق النفس احتماله لكن الاصل فى كل فعل الكمال والنقصان بالعوارض فلا يجب الناقص اصلا بل الكامل يجعل اصلا ثم تعدى حكمه الى الناقص ان كان من جنس ما يثبت بالشبهات فاما ان يجعل الناقص اصلا خصوصا فيما يدرأ بالشبهات فلا

لانه هو الكامل فى الباب ثم تعدى الى الناقص وهو التقبيل والمس لما ذكرنا * وكذا وجوب الكفارة والدية فى القتل ثبت فى الكامل منه وهو ماينقض البنية ظاهرا وباطنا بدليل سبب نزول الآية وهى قوله * تعالى * ومن قتل مؤمنا خطأ * على ماعرف فى التفسير فجعل هذا هو الاصل فيه ثم تعدى الى الناقص منه وهو سائر انواع الخطأ لان الكفارة والدية مما يثبت مع الشبهات * وهنا الكامل مما قلنا اى من معنى الجناية * ماينقض البنية ظاهرا بتخريب الجثة * وباطنا باراقة الدم وافساد طبايعه الاربع * هذا هو الكامل فى النقض لان حيوة الآدمى باعتدال البنية ظاهرا وباطنا وكان التفويت الكامل بافساد البنية ظاهرا وباطنا فيجعل هذا الكامل اصلا فى قوله عليه السلام * لاقود الا بالسيف * لان القود مما يندرئ بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة فى الاستيفاء بالنص فلابد من اعتبار صفة الكمال فيه فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه مع سلامة البنية ظاهرا وجعله اصلا فغير مستقيم فيما يندرئ بالشبهات لانه ناقص لكونه قتلا من وجه دون وجه * ودليل النقصان حكم الذكوة فانه يختص بما ينقض البنية ظاهرا وباطنا ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية حتى لو قتل الصيد بالمثقل لايحل ولو جرحه يحل وان كان فى غير المذبح * وقولهما البدن وسيلة وهم وغلط لانا لانعنى بهذا اى بفعل القتل او باشتراط الجرح الجناية على الجسم اى على البدن ليندفع بقولكم الجرح وسيلة وتبع والمقصود هو الجناية على النفس فلا يلتفت الى الوسيلة بعد حصول المقصود بغيرها * بل نعنى الجناية على النفس التى هى معنى الانسان وهى دمه وطبائعه عند اهل الاسلام * والقصاص مقابل بذلك اى بالجناية على النفس بالنص وهو قوله تعالى * وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس * اما الجسم ففرع يعنى بالنسبة الى المعنى لانه هو المقصود ولا نريد ان البدن غير داخل فى معنى الانسان كما هو مذهب البعض * واما الروح فلا يقبل الجناية يعنى من العباد لكن الجناية على المعنى وهو الطبايع الاربع لايتكامل الا بجرح يخرب البنية ويريق الدم لانه اذا اراق الدم فقد اتصل اثر فعله به قصدا او المجموع يبطل ببطلان بعضه فيكون مبطلا معنى الانسان بالاراقة قصدا فيتكامل الجناية * ولهذا كان الغرز بالابرة فى المقتل موجبا للقصاص لانه مسيل للدم مؤثر فى الظاهر والباطن الا انه لايكون موجبا الحل فى الذكوة لان المعتبر هناك تسييل جميع الدم ليتميز به الطاهر من النجس ولهذا اختص بقطع الاوداج والحلقوم عند التيسر * فصار هذا اى اعتبار الكمال فى معنى الجناية * اولى مما قالاه * خصوصا فى العقوبات لانها تندرئ بالشبهات * ولايلزم علينا ماذكروا من مسئلة قطاع الطريق لان القتل فى ذلك الباب ماوجب قصاصا وانما وجب جزاء على قطع الطريق وذلك يحصل باى قتل كان ولهذا لوقتلوا بالسوط يجب ايضا فاما القتل قصاصا فقد وجب جزاء على فعل كامل بصفة العمدية وفى العمدية خلل وقصور * قال القاضى الامام جعل ابو حنيفة سلامة الظاهر شبهة

وهنا الكامل فيما قلنا ماينقض البنية ظاهراً وباطنا هو الكامل فى النقض على مقابلة كمال الوجود وقولهما ان البدن وسيلة وهم وغلط لانا نعنى بهذا الجناية على الجسم لكنا نعنى به الجناية على النفس التى هى معنى الانسان خلقة فالقصاص مقابل بذلك اما الجسم ففرع واما الروح فلا يقبل الجناية ومعنى الانسان خلقة بدمه وطبايعه فلا يتكامل الجناية عليه الا بجرح يريق دما ويقع على معناه قصدا فصار هذا اولى خصوصا فى العقوبات

فلم يوجب معها القصاص وهذا منه استقصاء في الاحتيال للدرأ وما قاله ابو يوسف ومحمد هو الطريق الواضح في تفسير عمد القتل عند الناس والله اعلم قوله (ومن ذلك) اى ومما ثبت بالدلالة وجوب حد الزنا في اللواطة على قولهما * والباء الاولى للسببية والثانية للاستعانة يعني اوجبا بدلالة النص حد الزنا بسبب اللواطة فقالا اللواطة واتيان المرأة الاجنبية في الموضع المكروه منها يوجب حد الزنا على الفاعل والمفعول فيرجمان ان كان محصنين ويجلدان ان لم يكونا محصنين وهو قول جمهور العلماء * وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب فيها الحد ولكن يجب فيها اشد التعزير وللامام ان يقتله ان اعتاد ذلك كذا في عامة الكتب * وذكر القاضي الامام ظهير الدين رحمه الله في فتاواه ناقلا عن الروضة ان الخلاف في الغلام اما في وطئ المرأة في الموضع المكروه فيوجب الحد بلا خلاف ولو فعل ذلك بعبده او امته او منكوحته لا يجب الحد بلا خلاف لان الملك مقتض اطلاق الانتفاع فاورث شبهة في الفعل * تمسك الجمهور بان الزنا شرعا ولغة اسم لفعل معلوم وهو ايلاج الفرج في محل مشتهى يسمى قبلا على سبيل الحرمة * ومعناه اى المقصود منه اقتضاء شهوة الفرج بسفح الماء في ذلك المحل لا لقصد الولد ولذلك يسمى سفاحا * وهذا المعنى اى معنى الزنا بعينه موجود في اللواطة وزيادة * لانه اى لان فعل اللواطة في الحرمة فوق الزنا لانها لا تنكشف بحال فصار نظير الزنا بالام فانه افحش من الزنا بالاجنبية لان حرمتها لا تنكشف بوجه * وفي سفح الماء فوقه لان معنى النسل في الزنا معدوم قصدا وفي اللواطة معدوم قصدا وزيادة لان المحل لا يصلح للنسل فيكون اشد تضييعا للماء فانه بذر والقاء البذر في محل لا ينبت يكون اشد تضييعا له من القائه في محل ينبت على قصد ان لا ينبت لمانع من الوقت وغيره * وفي الشهوة مثله لان معاني الاشتهاء من الحرارة واللين وغيرهما محسوسة في هذا المحل كما هي محسوسة في محل الحرث * الا ترى ان الذين قالوا بالطبع دون الشرع لم يفصلوا بين المحلين وان كفارة الفطر يجب فيها بنفس الايلاج كما في الجماع لان الكفارة تبتني على الفطر باقتضاء الشهوة وهما سواء فيه * وفيما دون الفرج لا يتحقق الفطر حتى ينزل لانه دون ذلك * وكذلك وجوب الاغتسال في اللواطة يثبت بنفس الايلاج كما في الجماع لانهما سواء في استجلاب المني الذي هو سبب الغسل وفي جماع البهيمة لا يجب الا بالانزال فثبت انهما سواء في اقتضاء الشهوة * الا انه تبدل الاسم من الزنا الى اللواطة باعتبار تبدل المحل وذلك لا يضر كتبدل اسم الطرار لا يمنع ثبوت حكم السارق في حقه بعد وجود كمال العلة * الا ترى ان حكم الرجم تعدى من ماعز الى غيره وان كان يفارقه باسمه لاستوائهما في المعنى الذي تعلق الحكم به فكذا فيما نحن فيه * وهذا معنى الزنا لغة اى ما ذكرنا من معنى الزنا ثابت لغة لا اجتهادا اذ يعرفه كل واحد من اهل اللسان فكان الحكم الثابت به ثابتا بالدلالة لا بالقياس * والجواب لابي حنيفة رحمه الله * عن هذا اى عما ذكرنا في جانبهما انا لا نسلم صحة الاستدلال فان من شرط المساواة بين

ومن ذلك ان ابا يوسف ومحمدا اوجبا حد الزنا باللواطة بدلالة النص لان الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة وزيادة لانه في الحرمة فوقه وفي سفح الماء فوقه وفي الشهوة مثله وهذا معنى الزنا لغة والجواب عن هذا ان الكامل اصل في كل باب خصوصا في الحدود والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكما وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه

المحلين فى المعنى الموجب للحكم وهى معدومة ههنا لان المتنازع فيه قاصر عن المنصوص عليه فى المعنى الذى تعلق الحكم به لوجهين * احدهما ان الحكم فى الزنا انما تعلق بسفح الماء على وجه يؤدى الى فساد الفراش واهلاك البشر حكما لا بمجرد السفح لان الولد يخلق من ماء الزنا ولا يمكن ايجاب تربيته على الزانى لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك * ولذا سمى تربيته احياء قال عليه السلام * من اخذ لقيطا فقد احياه * ولهذا لو اكره الرجل الرجل بالقتل على الزنا لا يرخص له الاقدام حتى لو اقدم يأثم كما لو اكره على قتل انسان وفى اللواطة لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد تضييع الماء وانه قد يحل بالعزل فى الامة بغير اذنها وفى المنكوحة الحرة باذنها والمنكوحة الامة باذنها او باذن مولاها * وليس فيه افساد الفراش ايضا لان ذلك باشتباه النسب ولا تصور لذلك فى الرجل اذ الرجل لا يتصور ان يكون فراشا فكان قاصرا ولا يجوز ان يجبر هذا النقصان بزيادة الحرمة من الوجه الذى قالا لان ذلك يكون مقايسة ولا مدخل لها فى الحدود * فان قيل لا نسلم ان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او بعقيم لا زوج لها يجب الحد ولم يوجد افساد الفراش ولا اهلاك الولد * وكذا زناء الخصى يوجب الحد ولا ماء له ليؤدى الى فساد الفراش واهلاك الولد * قلنا المعتبر والمنظور اليه فى احكام الشرع الجنس لا الافراد وجنس الزنا لا يخلو عن افساد الفراش واهلاك الولد بل هو الغالب فيه على ان محلية الماء لا ينعدم اصلا فى العجوز والعقيم فان حرمة المصاهرة تثبت بوطئهما وكذا الخصى لا ينعدم فيه اهلية الماء ولهذا يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لا يثبت النسب منه كما فى الصبى * والثانى ان الزنا كامل بحاله الى آخر ما ذكره الشيخ فى الكتاب * وتقريره بعبارة الامام البرغرى ان الحدود شرعت زواجر عن الاقدام على الجنايات وانما يحتاج الى الزاجر الشرعى فيما يميل الطبع اليه فامافيما ينزجر الانسان عنه بطبعه فلا يحتاج فيه الى الزاجر الشرعى كشرب البول لا يوجب الحد لما ذكرنا والحاجة الى الزاجر فى اللواطة ليست كالحاجة الى الزاجر فى الزنا * اما فى جانب المفعول فلان الحد لو وجب عليه انما يجب استدلالا بالزنا والزانية انما تحملها الشهوة على الزنا فاما المفعول به ههنا فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل اشد الامتناع على ما عليه اصل الجبلة السليمة فلا يحتاج الى الزاجر الشرعى فشرع الحد على الزانية لا يدل على شرع الحد على هذا * وكذلك الكلام فى جانب الفاعل لان طبعه وان كان يميل الى هذا الفعل ولكن الفعل لا يقوم به وحده وانما يقوم به وبآخر لا يميل طبعه اليه وفى الزنا يقوم باثنين طبع كل واحد منهما مائل اليه فكان اغلب وجودا واسرع حصولا فكان احوج الى الزاجر فشرع الزاجر فيه لا يدل على شرعه فى المتنازع فيه * لان الحرمة المجردة يعنى فى الزنا * بدون هذه المعانى وهى ان يكون غالب الوجود وان يكون فيه اهلاك البشر حكما

فاما تضييع الماء فقاصر لانه قد يحصل بالعزل ولا تفسد الفراش وكذلك الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين واما هذا الفعل فقاصر بحاله لان الداعى اليه شهوة الفاعل فاما صاحبه فليس فى طبعه داع اليه بل الطبع مانع ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر فى حكم يدرأ بالشبهات والترجيح بالحرمة باطل لان الحرمة المجردة بدون هذه المعانى غير معتبر لايجاب الحد الا ترى ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة ومن ذلك ان الشافعى رحمه

وان يكون فيه افسـاد الفراش * غير معتبرة لايجاب حد الزنا * يعنى هى ليست بموجبة للحد حتى ترجحوا اللواطة عليه بالحرمة فتوجبوا فيـه الحد بالطريق الاولى بل المعتبرة ماذكرنا من المعانى وهى فى اللواطة غير موجودة * والدليل على ان الحرمة المجردة غير معتبرة ان شرب البول لايوجب الحد مع كمال الحرمة اى مع كونه آكد فى الحرمة من الخمر فان حرمته لاينكشف بحال وشرب الخمر يوجبه مع ان حرمتها تزول بالتخليل وانها لم تكن محرمة فى الملل المتقدمة لوجود دعاء الطبع فى الخمر وعدمه فى البول قوله (ومن ذلك) اى ومن الثابت بالدلالة ان الشافعى رحمه الله اوجب الكفارة فى القتل العمد واليمين الغموس استدلالا بالقتل الخطاء واليمين المنعقدة فقال الكفارة انما تجب فى الخطأ لارتكاب الجناية ولهذا سميت كفارة اى ستارة للذنب لاللخطأ فانه عذر مسقط للحقوق فلايجوز ان يكون علة للوجوب ولما وجبت الكفارة فى الخطأ مع قيام العذر المسقط بمعنى الجناية وهو قتل النفس المعصومة فلان يجب فى العمد وهو فى معنى الجناية اقوى كان اولى لان ازدياد سبب الوجوب لايسقط الواجب بل يؤكده الاترى ان قتل الصيد خطاء فى الاحرام لما اوجب الكفارة اوجبها العمد لازدياد معنى الجناية فيه * وكذلك اى وكما وجبت الكفارة فى الخطأ بالجناية وجبت فى اليمين المعقودة وهى التى على امر فى المستقبل بمعنى الجناية وهو صيرورتها كاذبة باعتبار الحنث واذا وجبت باعتبار صيرورتها كاذبة مع انها لم تكن فى الاصل كذلك فلان تجب فى الغموس وهى كاذبة من الاصل كان اولى لان حظر الغموس من جنس حظر المعقودة اذا حنث فيها لانه حظر من حيث الاستشهاد بالله كاذبا الاانه فى الغموس آكد * يوضحه ان اليمين نوعان يمين بالله تعـالى ويمين بالطلاق ونحوه ثم اليمين بالطلاق بشرط ماض على الكذب توجب ماتوجبه اليمين بالطلاق بشرط فى المستقبل ووجد الشرط فكذا اليمين بالله تعالى توجب ماتوجبه فى المستقبل اذا تحقق الكذب فيها * وماذكرنا من المعنى ثابت لغة لان كل احد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة باعتبار معنى الجناية فانها شرعت لدفع الاثم وهو يحصل بالجناية * وعندنا لاتجب الكفارة فى العمد سواء وجب القود به اولم يجب كقتل الاب ولده عمدا وقتل المولى عبده عمدا وقتل المسـلم مسلما لم يهاجر الينـا فى دار الحرب عمدا وكذا فى الغموس لان العمد كبيرة محضة وكذا الغموس محظور فلايصلح سببا للكفارة كالزنا والسرقة وشرب الخمر * وتحقيقه ان حقوق الله تعالى على ثلاثة اقسـام عبادات محضة وانها لاتتعلق باسـباب محظورة لان العبادات حكمهـا الثواب ونيل الدرجات ويستحيل ان يصير الجناية سـببا لذلك وانها تتعلق باسباب مباحة كالنصاب للزكوة والوقت للصوم والصلوة * وعقوبات محضة وانها تتعلق بمحظورات محضة لان العقوبة شرعت زاجرة محضة وانما يجب الزاجر عن المعـاصى لاعن المباح * وكفارات وهى تتردد بين عبادة وعقوبة * امامعنى العقوبة فيها فلانهـا لاتجب الاجزاء كالحدود والعبادات تجب

الله قال وجبت الكفارة بالنص فى الخطاء من القتل مع قيام العذر وهـو الخطاء فكان دلالة على وجوبها بالعمد لعدم العذر لان الخطاء عذر مسقط حقوق الله تعالى وكذلك وجبت الكفارة فى اليمين المعقودة اذا صارت كاذبة فلان يجب فى الغموس وهى كاذبة من الاصل اولى فصارت دلالة عليه لقيام معنى النص لكن قلنا هذا الاستدلال غلط لان الكفارة عبـادة فيها شـبه بالعقوبات لاتخلو الكفارة عن معنى العبادة والعقوبة فلا يجب الابسبب دائر بين الحظر والاباحة والقتل العمد كبيرة بمنزلة الزنا والسرقة فلم يصلح سببا كالمباح المحض لايصلح سببا مع رجحان معنى العبادة فى الكفارة وكذلك الكذب حرام محض

ابتداء تعظيما لله تعالى * اما معنى العبادة فيها فلانها تتأدى بالصوم وما يقوم مقامه وما شرع الصوم خاليا عن معنى العبادة ولانها تكفر الذنب وتمحوه وان يقع التكفير الا بما هو طاعة وقربة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره والعقوبات تقام كرها وجبرا * واذا ثبت انها مترددة بين العبادة والعقوبة وجب ان يكون سببها مشتملا على صفتى الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر والقتل العمد محظور محض وكذا الغموس لان الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه اباحة فمع الاستشهاد بالله اولى فكان العمد والغموس بمنزلة السرقة والزنا والردة فلا يصلحان سببين للكفارة * الاترى ان المباح المحض لا يصلح سببا للكفارة مثل القتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث مع ان معنى العبادة فيها راجح سوى كفارة الفطر فلان لا يصلح المحظور المحض كان اولى * واما الخطأ فدائر بين الوصفين اى الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة رمى الى صيد اوالى كافر وهو مباح * وباعتبار ترك التثبت او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب آدميا محترما معصوما فيصلح سببا لها * وكذا اجتمع فى المعقودة صفتا الحظر والاباحة من وجهين * احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت فى بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون فى البيعة مع النبى صلى الله عليه وسلم على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه * وعلى رضى الله عنه كان يحلف فى المبايعة للبعض وهى ايضا منهى عنها بقوله تعالى * ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم * اى بذلة فى كل حق وباطل وقوله * واحفظوا ايمانكم * اى امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم عنها * والثانى ان اليمين الصادقة عقد مشروع يحلف بها فى الخصومات وتلزمنا شرعا فكانت مباحة الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث وهو معنى قوله والكذب غير مشروع اى الحنث غير مشروع فكانت دائرة بين الحظر والاباحة فتصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء فتبين بما ذكرنا ان تعليق الكفارة بوصف الجناية منفردا غلط وان الاستدلال المذكور غير صحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا الافطار سبب فى رمضان بشرب الخمر او بالزنا لان شرب الخمر والزنا ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وانه جناية من وجه دون وجه فانه من حيث انه تناول شئ يحصل به قضاء الشهوة مشروع ومن حيث ان الصوم حق الله تعالى وانه يبطل بالفطر محظور فيصلح سببا للكفارة على ان فى كفارة الفطر شبه العقوبة راجح على ما عرف فجاز ايجابها بما يترجح معنى الحظر فيه كذا فى طريقة الامام البرغرى * ورأيت فى بعض النسخ اما الفطر فانه دائر بينهما اما الاباحة فمن حيث انه

واما الخطاء فدائر بين الوصفين واليمين عقد مشروع والكذب غير مشروع

يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له واما الحظر فمن حيث انه جناية على العبادة وبه ترتفع النقوض من انه اذا افطر بالخمر او بالزنا عمدا فانه تجب الكفارة * وفى الاسرار بهذه العبارة * ولا تلزم كفارة الافطار فانها لا تجب مع شبهة الاباحة لان كفارة الفطر انما تجب بفعل مباح فى نفسه محظور بصومه كجماع الاهل واكل خبزه وانما يشترط تمحض الحظر لحق الفطر ان لا يكون فيه شبهة اباحة الفطر لا شبهة اباحة ذلك الفعل فى نفسه حتى اذا زنى فى رمضان وذلك الزنا حرام فى نفسه لا لحق الصوم وحرام بغيره وهو الصوم وجب بكونه حراما فى نفسه الحد الذى هو عقوبة وبسبب المعنى الاخر كفارة فلا بد من الغاء حرمة الفعل فى نفسه لايجاب الكفارة والحاقه بالحلال فى نفسه لو لا الصوم * وتحقيقه ان الكفارة تجب بالافطار لا بالجماع نفسه والافطار باقتضاء شهوة بطنه وفرجه والاقتضاء فى نفسه حلال وانما حرم لغيره وهو الصوم فى مسئلتنا فلم يصر حراما محضا لما حل فى نفسه لوجوده فى محله * ولا يلزم على ما ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب الكبيرة المحضة فما هو طاعة من وجه اولى * لانا لا نسلم انها وجبت بالجناية لانها رجوع عن الجناية ونقض لها ونقض الشئ لا يصلح ان يكون من حكمه فلا يضاف اليه وانما يضاف وجوبها الى ديانته واعتقاده حرمة ما ارتكبه قوله (ولا يلزم اذا قتل بالحجر العظيم) يعنى ولا يلزم على ما قلنا القتل بالمثقل فانه يوجب الكفارة عند ابى حنيفة رحمه الله وان كان محظورا محضا * لان فيه اى فى القتل بالحجر العظيم شبهة الخطاء فانه من خطاء العمد عنده وقد دخل تحت قوله عليه السلام * الا ان قتيل الخطاء العمد قتيل السوط والعصا * على ما عرف فى تلك المسئلة * وذلك لان المثقل ليس بآلة القتل باصل الخلقة وانما هو آلة التأديب الاترى ان اجراءه للتأديب بها والمحل قابل للتأديب مباحا فتمكنت فيه شبهة باعتبار الآلة * ولما كان هذا خطأ العمد اى شبه العمد كان محظورا من حيث العمدية ومن حيث الخطأ لا يخلو عن شبهة اباحة ولهذا يسقط القصاص * والكفارة مما يحتاط فى ايجابها لرجحان جهة العبادة فيها فيثبت بشبهة الخطأ كما يثبت بحقيقته * وقد جعله اى جعل محمد القتل بالمثقل على اصل ابى حنيفة فى الكتاب اى فى المبسوط شبهة العمد حيث اوجب الدية فيه على العاقلة فكان هذا تنصيصا على ايجاب الكفارة لان شبه العمد يوجب الكفارة * وانما اكد الشيخ وجوب الكفارة بالرواية عن الطحاوى والجصاص وبدلالة رواية المبسوط لانه قد روى عن ابى حنيفة رحمه الله ان الكفارة فيه لا تجب فقد قال ابو الفضل الكرمانى فى الايضاح وجدت فى كتب اصحابنا لا كفارة فى شبه العمد على قول ابى حنيفة رحمه الله فان الاثم كامل متناه وتناهيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف قوله (واذا قتل مسلم حربيا مستأمنا عمدا لم يلزمه الكفارة يعنى اذا قتله بالسيف حتى يكون عمدا بالاجماع فانه لو قتله بالمثقل يجب الكفارة عند ابى حنيفة رحمه الله

ولا يلزم اذا قتل بالحجر العظيم فانه يوجب الكفارة عند ابى حنيفة رحمه الله ذكره الطحاوى لان فيه شبهة الخطأ وهى مما يحتاط فيها فتثبت بشبهة السبب كما تثبت بحقيقته وذكره الجصاص فى احكام القران وقد جعله فى الكتاب شبه العمد فى ايجاب الدية على العاقلة فكان نصا على الكفارة واذا قتل مسلم حربيا مستأمنا عمدا لم تلزمه الكفارة مع قيام الشبهة لان الشبهة فى محل الفعل

* وبهذه المسئلة ترداشكالا على الجواب الذى ذكره عن القتل بالمثقل وبيانه ان المسلم اذا قتل مستأمنا عمدا لايجب عليه القصاص استحسانا وفى القياس يلزمه وهو رواية احمد ابن عمران استاذ الطحاوى عن اصحابنا ورواية ابن سماعة عن ابى يوسف لان الشبهة المبيحة تنتفى عن الدم بعقد الامان فلاجرم يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعا * وجه الاستحسان ان الشبهة المبيحة بقيت فى ذمة فانه حربى يمكن من الرجوع الى دار الحرب فيجعل فى الحكم كانه فى دار الحرب ولهذا يرث الحربى ولايرث الذمى وان كانا فى دار الاسلام فلايتحقق المساواة بينه وبين من هو من اهل دارنا فى العصمة والقصاص يعتمد المساواة فلايجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم لان اصل العصمة يثبت التقوم فى نفسه حين استأمن كما يثبت التقوم فى ماله حتى يضمن بالاتلاف فصار حاله فى قيمة نفسه كحال الذمى فكما يسوى بين دية المسلم والذمى عندنا فكذلك يسوى بين دية المسلم والمستأمن * ثم الشبهة فى المسئلة الاولى اعنى مسئلة المثقل اثرت فى ايجاب الكفارة كما اثرت فى اسقاط القصاص والشبهة فى هذه المسئلة اثرت فى اسقاط القصاص ولم تؤثر فى ايجاب الكفارة * فاجاب وقال الشبهة ههنا فى محل الفعل لافى الفعل فان دم المستأمن لايماثل دم المسلم فى العصمة حتى لو ثبت المماثلة بان قتل المستأمن فى دارنا مستأمنا اخر اوقطع طرفه وجب القصاص كذا فى السير الكبير * فاعتبرت فى القود اى اثرت فى اسقاطه * لان القود مقابل بالمحل من وجه حتى امتنع وجوب الدية التى هى بدل المحل مع وجوب القصاص لان تفويت المحل الواحد لايوجب بدلين ولولم يكن القصاص فى مقابلة المحل لما امتنع وجوب الدية معه كمالم يمتنع مع وجوب الكفارة الاترى ان المحرم لوقتل صيدا مملوكا لانسان يجب عليه الجزاء وقيمة المقتول لمالكه ايضا لانه لاتنافى بينهما اذ الكفارة جزاء الفعل والقيمة بدل المحل فلو لم يكن القصاص مقابلا بالمحل بوجه لامكن الجمع بينه وبين الدية ايضا * وانما قال من وجه لان القود عندنا جزاء الفعل حتى يثبت للمقتول حكم الشهادة ويقتل جماعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل المحل لما ذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لانتفاء القصاص * فاما الفعل فعمد محض خالص لاتردد فيه اى لايدور بين الحظر والاباحة وليس فيه شبهة الاباحة بوجه فلايصلح سببا للكفارة اذ الكفارة جزاء الفعل المحض ليس فيها شبهة البدلية عن المحل بوجه حتى يؤثر فيها الشبهة الواقعة فى المحل * وفى مسئلة الحجر اى القتل بالمثقل الشبهة فى نفس الفعل باعتبار ان الالة ليست بالة القتل خلقة على مابينا ووضع الآلة لتتميم القدرة الناقصة فكانت داخلة فى فعل العبد فتمكنت الشبهة فى الفعل * فعمت القود والكفارة اى اثرت فى اسقاط القود وايجاب الكفارة جميعا قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان الكفارة المشروعة فى الخطأ والمعقودة لايجب فى العمد والغموس قلنا السجود المشروع فى السهو لايجب بالعمد اى

فاعتبرت فى القود لانه مقابل بالمحل من وجه حتى نافى الدية فاما الفعل فعمد محض خالص لاتردد فيه والعقوبة جزاء للفعل المحض وفى مسئلة الحجر الشبهة فى نفس الفعل فعم القود والكفارة ولهذا قلنا ان سجود السهو لايجب بالعمد ولا يصلح ان يكون السهو دليلا على العمد لماقلنا خلافا للشافعى ايضا

بترك الواجب عمدا * والعمد لغـة ماحصل من الفعل عن قصد صحيح من الفـاعل اليه بعد علمه به * وقال الشافعى رحمه الله يجب بالعمد لانه انما وجب فى السهو لتمكن النقصـان فى صلاته وذلك موجود فى العمد وزيادة فيثبت الحكم بالدلالة * ولكنا نقول السبب الموجب بالنص شرعا هو السهو على ماقال عليه السلام * لكل سهو سجدتان بعد السـلام * والسهو ينعدم اذا كان عامدا وهو معنى قوله ولايصلح ان يكون السهو دليل العمد اى الوجوب فى السهو دليل الوجوب فى العمد * لما قلنا فى وجوب الكفارة ان وجوبهـا فى الخطـأ والمعقودة لاتدل على وجوبها فى العمد والغموس * وذلك لان السجدة عبـادة شرعت لله تعالى جبرا للفـائت فلايصلح المحظور سببـاله وهو تأخير واجب او تركه عمداً قوله (وقلنا نحن) اشارة الى خلاف الشافعى فان عنده لايجب على المرأة الكفارة فى قول لان النبى صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة فى جانبه لافى جانبها فلو لزمتها لبين كما بين الحد فى جانبها فى حديث العسيف * ولان سبب الكفارة المواقعة المعدمة للصوم والرجل هو المباشر لذلك دونها اذ هى محل المواقعة وليست بمباشرة لها فكان فعلها دون فعل الرجل فيمـا دون الفرج بخلاف الحد فان سببه الزنا وهى مباشرة له فان الله تعالى سماها زانية * وفى قول اخر يجب عليها الكفارة ويتحمل الزوج عنهـا اذا كانت مالية لان مايتعلق بالمواقعة اذا كان بدنيا اشتركا فيه كالاغتسال واذا كان ماليا تحمل الزوج عنها كثمن ماء الاغتسال * فقال الشيخ انما وجبت الكفـارة على الرجل بالمواقعة ومعنى الفطر الذى هو جناية كاملة مفهوم منه اى من الوقاع لغة كالايذاء من التأفيف وهذا المعنى يتحقق فى جانبها كما يتحقق فى جانبه فتلزمها الكفارة بطريق الدلالة كما يلزمها الحد بسبب الزنا اذ تمكينها فعل كامل فان الحد مع النقصان وبيان النبى عليه السلام فى جانبه بيـان فى جانبها لان كفارتهمـا واحدة بخلاف حديث العسيف فان الحد فى جانبه كان الجلد وفى جانبها الرجم ولامعنى للتحمل لان الكفارة اما ان تكون عقوبة او عبادة وبسبب النكاح لاتجرى التحمل فى العبـادات والعقوبات انما ذلك فى مؤن الزوجية كذا فى المبسوط قوله (واما المقتضى فزيادة على النص ثبت) اى المقتضى او الزيادة على تأويل المزيد فكانت الجملة صفة لها * وانتصب شرطا على انه مفعول له اى يثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطـا لصحة المنصوص عليه شرعا * وقوله لما لم يستغن اى المنصوص عليه عنه متعلق بثبت شرطا * وقوله وجب تقديمه مستأنف * وقوله فقد اقتضاه النص فى معنى التعليل له اى وجب تقديم المقتضى او تقديم تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص اقتضاه اى طلبه * او لما لم يستغن مستأنف ووجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضـاه النص بيـان تسميته بهذا الاسم يعنى لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها ليصح فكان النص مقتضيا اياها فسميت بهذا الاسم وهو المقتضى * وقد صرح الشيخ ه فى بعض مصنفاته

وقلنا نحن ان كفارة الفطر وجبت على الرجل بالمواقعة نصا ومعنى الفطر فيه معقول لغة فوجبت الكفارة على المرأة ايضا استدلالا به واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيح المنصوص عليه فقد اقتضاه النص

فقال الاقتضاء الطلب تقول اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص طلبه * فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص اى مضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بوساطته كما اذا وقع خبرا المبتدأ جملة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتدأ الثانى مع خبره خبرا للاول كقولك زيد ابوه منطلق * ولا يقال هذا يقتضى ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه على المقتضى وافتقاره اليه يقتضى ان يكون هو تبعا للمقتضى والشئ الواحد لا يجوز ان يكون اصلا لشئ وتبعا له * لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت فى ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء قصدا ومن تبعية المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعا له ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الوضوء وهى اصل له وليست بتبع * فان قيل شرطية المقتضى لصحة النص توجب تقدم ثبوته عليه وكونه حكما له يوجب تأخره عنه وذلك مستحيل فى شئ واحد فى حالة واحدة * قلنا قد قيل فى جوابه انه يجوز ان يكون متقدما تقديرا من حيث شرط ومتأخرا تقديرا من حيث انه حكم فيمكن القول باجتماعهما فى حالة واحدة ولكنه ليس بصحيح اذ لا بد من تقدم الشرط على المشروط تحقيقا فتى كان متأخرا تحقيقا لا يصلح شرطا لما تقدمه بوجه بل الجواب الصحيح انه ليس بحكم للنص حقيقة بل هو حكم اقتضاء النص لانه ثبت به وانما يضاف الى النص لاضافة الاقتضاء اليه ولكنه شرط صحة النص اى المنصوص عليه لتوقفها عليه الا ترى ان البيع فى قولك اعتق عبدك عنى بالف ثبت باقتضاء هذا الكلام فكان حكما له ولكنه يثبت لاجل صحة الاعتاق المطلوب بهذا الكلام فكان شرطا له لا للاقتضاء الذى اوجبه والاقتضاء غير النص فكان اجتماع الشرطية والحكمية فيه باعتبار امرين متغايرين فيجوز * فصار الثابت به اى بالمقتضى بمنزلة الثابت بها اى بالصيغة او بالعبارة * بنفس النظم يدل تكرير العامل ولم يذكر كلمة بها فى بعض النسخ وهو الاصح اى الثابت به بمنزلة الثابت بنفس نظم النص دون معناه المستنبط منه حتى ان القياس لا يعارضه وهذا بلا خلاف * والثابت بهذا اى بالمقتضى * يعدل اى يساوى الثابت بالنص الا عند المعارضة فان الثابت بالنص او اشارته او دلالته يكون اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالنظم او بالمعنى اللغوى فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام فيكون الاول اقوى * وما جدت لمعارضة المقتضى مع الاقسام التى تقدمته نظيرا * وقد تمحل بعض الشارحين فى ايراد المثال فقال اذا باع من آخر عبدا بالفى درهم ثم قال البايع للمشترى قبل نقد الثمن اعتق عبدك عنى هذا بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد

فصار المقتضى بحكمه حكما للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق فى القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به بمنزلة الثابت بنفس النظم دون القياس حتى ان القياس لا يعارض شيأ من هذه الاقسام والثابت بهذا يعدل الثابت بالنص الا عند المعارضة به

الثمن توجب ان لايجوز والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء * وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم فى حق غير زيد كان بمعنى النص لابالنظم كثبوت الرجم فى حق غير ماعز * ولكن لقائل ان يقول لانسلم المعارضة لان من شرطها تساوى الحجتين ولاتساوى لان المقتضى الذى قام المقتضى به كلام الآمر والدلالة ثابتة بالسنة فانى يتعارضان * ولان عدم الجواز فيماذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهما لوصرحا بالبيع بان قال المشترى بعت هذا العبد منك بالف وقال البائع قبلت لايجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة نص آخر اياه فلايكون هذا نظير معارضة الدلالة المقتضى قوله (واختلفوا فى هذا القسم) يعنى فى عمومه * وقال اصحابنا رحمهم الله لاعموم له اى لايجوز ان يثبت له صفة العموم * وقال الشافعى رحمه الله له عموم اى يجوز ان يثبت فيه العموم لان المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لابالقياس فيجوز فيه العموم كما يجوز فى النص * وقلنا العموم من عوارض النظم وهو غير منظوم حقيقة فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدونه لايثبت المقتضى لغة ولاشرعا والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولاحاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فيبقى فيماوراء موضع الضرورة وهو صحة الكلام على اصله وهو العدم فلايثبت فيه العموم * وهو نظير تناول الميتة لمايبيح للحاجة يتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتمول والتناول الى الشبع لايثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل الزكية يظهر فى حكم التناول وغيره مطلقا كذا ذكره شمس الائمة * وذكر الغزالى فى المستصفى لاعموم للمقتضى وانما العموم للالفاظ لاللمعانى التى تضمنتها ضرورة الالفاظ * بيانه ان قوله عليه السلام* لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل* ظاهره لنفى صورة الصوم حسا لكن وجب رده الى الحكم وهو نفى الاجزاء والكمال وقد قيل انه متردد بينهما وهو مجمل * وقيل انه عام لنفى الاجزاء والكمال وهو غلط نعم لو قال لاحكم لصوم بغير تبيت لكان الحكم لفظا عاما فى الاجزاء والكمال امااذاقال لاصيام فالحكم غير منطوق به وانما اثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله عليه السلام*رفع عن امتى الخطأ والنسيان* معناه حكم الخطأ ولاعموم له ولو قال لاحكم للخطأ لامكن حمله على نفى الاثم والعزم وغيره على العموم * ورأيت فى بعض كتب اصحاب الشافعى انه متى دل العقل اوالشرع على اضمار شئ فى كلام صيانة له عن التكذيب ونحوها وثمه تقديرات يستقيم الكلام بايها كان لايجوز اضمار الكل وهو المراد من قولنا المقتضى لاعموم له امااذا تعين احد تلك التقديرات بدليل كان كظهوره فى العموم والخصوص حتى لو كان ظهره عاما كان مقدره كذلك

واختلفوا فى هذا القسم قال اصحابنا رحمهم الله لاعموم له وقال الشافعى رحمه الله فيه بالعموم لانه ثابت بالنص فكان مثله وقلنا ان العموم من صفات النظم والصيغة وهذا امر لانظم له لكنا ازلناه منظوما شرطا لغيره فيبقى على اصله فيماوراء صحة المذكور

ومثال هذا الاصل اعتق عبدك عنى بالف درهم انه يتضمن البيع مقتضى العتق وشرطاله حتى يثبت بشروط العتق لما كان تابعاله ولو جعل بمنزلة المذكور كما قال الخصم لثبت بشروط نفسه

وكذا لو كان خاصا قوله (ومثال الاصل) اى نظير هذا الاصل وهو المقتضى * وكأنه ذكر لفظ الاصل لئلا يتوهم انه مثال العموم * او معناه مثال المقتضى اذ هو الاصل للمقتضى قول الرجل لغيره كذا * انه اى هذا الكلام الذى هو طلب الاعتاق * يتضمن البيع مقتضى العتق اى ضرورة صحة الاعتاق لانه متوقف على الملك والملك على البيع فى هذه الصورة لتعينه سببا له بدلالة قوله على الف * وشرطا له يعنى يثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه * قال شمس الائمة وهذا المقتضى ثبت متقدما ويكون بمنزلة الشرط لانه وصف فى المحل والمحل للتصرف كالشرط فكذا ما يكون وصفا للمحل ولما كان شرطا كان تبعا اذ الشروط اتباع فيثبت بشروط العتق لا بشروط نفسه لان الشئ اذا ثبت تبعا يعتبر فيه شرائط المتبوع اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما وان كان فى غير موضع الاقامة بنية الاقامة من المولى وكذا الجندى بنية السلطان والمرأة بنية الزوج فيعتبر فى الآمر اهلية الاعتاق حتى لو لم يكن اهلا له بان كان صبيا عاقلا قد اذن له وليه فى التصرفات لم يثبت البيع بهذا الكلام ولا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية * ولو جعل اى المقتضى بمنزلة المذكور صريحا كما قال الشافعى لثبت بشروط نفسه اى اعتبر فيه اهلية البيع لا غير وشرط فيه القبول وثبتت فيه الخيار الا ترى انه لو صرح المأمور بالبيع فى هذه الصورة بان قال بعتة منك بالالف واعتقته لم يجز عن الآمر لانه ما امره ببيعه مقصودا وانما امره ببيع ثابت ضرورة العتق فاذا اتى به مقصودا لم يأت بما امره به فتوقف على القبول فاذا اعتقه قبل القبول وقع عن نفسه ولم يقع عن الآمر فتبين بما ذكرنا ان المقتضى ليس كالمنصوص فيما وراء موضع الحاجة * وفى هذا المثال خلاف زفر فانه قال يقع العتق فى قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم عن المأمور فيكون الولاء له وهو القياس لان امره بالاعتاق عنه فاسد لانه اضافه الى عبد غيره وعبد غيره لا يحتمل ان يعتق عنه بحال لقوله عليه السلام * لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم * ولا يجوز اضمار التمليك ههنا لان الاضمار لتصحيح المصرح به لا لابطاله واذا اضمر التمليك صار معتقا عبد الآمر لا عبد نفسه * ولانه لو اعتقه عن نفسه بنفسه لم ينفذ فلان لا ينفذ بامره اولى وكان هذا كما لو قال لاخر بع عبدك عنى من فلان بالف درهم او آجره عنى من فلان بكذا او كاتبه بكذا ففعل لا يصح ولا يقع عن الآمر فكذا ههنا * وفى الاستحسان صح هذا الامر لانه صدر من اهل الاعتاق الى من هو اهله ايضا وامكن اثبات المطلوب باثبات شرطه فوجب اثباته تصحيحا لكلامه كما اذا باع المكاتب برضاه او باع شيئا بالف ثم باعه بالفين من ذلك المشترى او بخمسمائة ينفسخ الكتابة والبيع الاول تصحيحا للتصرف الثانى * وهذا لان العبد محل لحلول العتق والملك الذى هو شرط النفاذ وصف له والمحال بصفاتها شروط والشروط اتباع وكل متبوع يقتضى تبعة لا محالة كالامر بالصلوة والنذر بها امر بالطهارة ونذر بها لانها شرط وكذا النذر بالاعتكاف نذر بالصوم وكذا استيجار

الارض للزراعة يقتضى شربها لانه شرط امكان الزراعة فكان طلب الاعتاق عنه طلبا للتمليك اولا بالف ثم الاعتاق عنه وكانت الاجابة من المأمور تمليكا منه اولا ثم اعتاقا منه فيثبت تمليك بالف فى ضمن الاعتاق كأنهما عقدا البيع ثم حصل الاعتاق بعده كمن يقول لغيره اد عنى زكوة مالى او كفر عنى ففعل اجزأه وان لم يصح اداء الزكوة والكفارة الا بمال نفسه لانه يثبت تمليك او اقراض منه او لا اقتضاء ثم توكل عنه بالتسليم الى الفقير فكذا هذا * وتبين بما ذكرنا انه امر باعتاق ملك نفسه لا ملك غيره وان معنى قوله عبدك العبد الذى هو لك للحال لا عند مصادفة العتق اياه فقصوده من هذا تعريف العبد لا اضافته اليه بالملك والخلاف ثابت فيما لو قال اعتق هذا العبد عنى * وقوله لو اعتقه بنفسه لا يصح قلنا على الوجه الذى ذكرنا لو باشره بنفسه يصح بان يشتريه اولا ثم يعتقه * وليس هذا كالامر بالبيع والاجارة والكتابة لانه لا يمكن تصحيح ما امر به بتقديم الملك لانا اذا فعلنا ذلك وجعلنا العبد مملوكا له صار هذا بيع العبد واجارته وكتابته قبل القبض وكل ذلك فاسد فاما الاعتاق قبل القبض فجائز فامكن التصحيح * ولا يلزم على ماذكرنا ما اذا قال لامرأته تزوجى فانه لا يقتضى طلاقا الابانية * لانا انما اثبتنا المقتضى لتصحيح الملفوظ ولا يحصل ذلك ههنا لانا اذا حكمنا بوقوع الطلاق لا يصح الامر بالتزوج فانها تتزوج بما لكيتها امر نفسها لا بامر الزوج فانه لا ولاية له عليها واذا لم يصح الامر به لا يمكن اثباته اقتضاء * ولان من شرط تزوجها الفراغ عن الاول لا الطلاق فلم يصر مقتضيا له لانه لا يثبت الاقتضاء الا ضرورة قوله (ولهذا) اى ولان البيع يثبت بشروط العتق فى المثال المذكور لا بشروط نفسه قال ابو يوسف والشافعى رحمهما الله اذا قال اعتق عبدك عنى بغير شئ فاعتقه انه يقع عن الامر وثابت الهبة اقتضاء كما يثبت البيع فى المثال المذكور ولا يشترط فيها القبض * لانه اى لان عقد الهبة او الملك بطريق الهبة ثابت بطريق الاقتضاء بالاعتاق فيثبت بشروط الاعتاق ويسقط اعتبار شرطه وهو القبض مقصودا كما يسقط اعتبار القبول فى البيع بل اولى لان القبول ركن فى البيع والقبض شرط فى الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتا باقتضاء العتق فلان يسقط اعتبار ما هو شرط اولى كذا ذكر شمس الائمة وهو اوضح من تركيب الكتاب * ولما ثبت بشروط العتق والعتق يثبت بلا قبض فكذا الهبة التى فى ضمنه * وهذا اى ثبوت الهبة بلا اشتراط قبض مقتضى مثل ثبوت البيع الفاسد بلا اشتراط قبض مقتضى فيما اذا قال اعتق عبدك عنى بالف ورطل من خمر * وهو فى الحقيقة جواب عما يقال القبض فعل حسى فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول وهو دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه بخلاف القبول فانه قول اعتبر شرعا فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا لكلام آخر فقال قد سقط اعتباره ايضا اقتضاء كما فى هذه الصورة * والبيع الفاسد مثل الهبة اى فى توقف ثبوت الملك على القبض فى كل واحد منهما * لما قلنا

ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله انه لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر ويثبت الملك بالهبة من غير قبض لانه ثابت مقتضى بالعتق فيثبت بشروطه فيستغنى عن التسليم كما استغنى البيع عن القبول وهو الركن فيه فالاستغناء عن القبض وهو شرط اولى وهذا كما قال اعتق عبدك هذا عنى بالف درهم ورطل من خمر انه يصح ويعتق عنه وان لم يوجد التسليم والبيع الفاسد مثل الهبة لما قلنا

ان ماثبت مقتضى يثبت بشروط المقتضى لابشروط نفسه * وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المأمور وهو القياس لانه لماطلب العتق بغير بدل ولا صحة للعتق الا بالملك صار طالبا للهبة والهبة لاتوجب الملك الا بالقبض ولم يوجد اما حقيقة فظاهر واما تقديرا فلان رقبة العبد اى ماليته بحكم الاعتاق تتلف على ملك المولى لانه فى حالة العتق ملكه والاعتاق ابطال للملك والمالية * فى يد نفسه اى فى يد المولى لانه فى يده * او فى يد العبد لان ماليته فى ذاته حقيقة وله يد معتبرة شرعا حتى صح اشتراط العمل على عبد رب المال فى المضاربة ولم يكن للمولى ولانه استردادها او دعه العبد من المودع وذلك اى المتلف وهو المالية لايصلح ان يكون مقبوضا للطالب ولا للعبد لانه لم يحصل فى يده شئ ولا هو محتمل للقبض لانه هالك واذا لم يوجد ماهو شرط ثبوت الملك للآمر لم يثبت العتق عنه لانه لاعتق فى غير الملك فوقع عن المأمور لانه لامرد له * واندرج فى كلام الشيخ الجواب عما يقال القبض قد وجد تقديرا لان العبد هو الذى يتصرف اليه المالية والهبة تقع فى تلك المالية والعبد فى يد نفسه فيقع الملك مسلما اليه لقيام يده فصار كهبة الشئ ممن هو فى يده حيث يكتفى بذلك القبض ولايجب قبض جديد وكقوله لآخر اطعم عن كفارتى عشرة مساكين حيث يجوز ويجعل الفقير قابضا نيابة عن الآمر * والدليل عليه ان البايع لايملك جنس المبيع بالثمن فيما اذا قال لعبد اشترلى نفسك من مولاك ففعل لان العبد فى يد نفسه فلما باع صار مسلما بنفس البيع لان يد العبد يد الطالب بطريق النيابة فكذا ههنا * فقال المالية لم تتصل الى العبد بل تلف على ملك المولى فلا يمكن ان يجعل احد قابضا لها * بخلاف مسئلة الطعام فان المسكين يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للامر اولا ثم لنفسه * وكذا فى مسئلة البيع لم يتلف الملك والمالية بل انتقلا الى المشترى فيمكن ان يجعل العبد نائبا عنه فى القبض * وقوله ان القبض يسقط بالاقتضاء باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق وهو ان يثبت بشروط المقتضى ويسقط اعتبار شروطه امر شرعى فيؤثر فى اسقاط مايحتمل السقوط دون مالايحتمله والقبض والتسليم شرط لايحتمل السقوط فى الهبة بحال اذ لم يوجد صورة او جبت الهبة الملك بدون القبض ودليل السقوط وهو الاقتضاء يعمل فى محل يحتمل السقوط دون مالايحتمله * واما القبول فى البيع فيحتمل السقوط لماذكر فيجوز ان يسقط بالاقتضاء على انا لانجعل تقدير الكلام بعه منى ثم اعتقه لانه على هذا الوجه يحتاج الى القبول بل نجعل تقديره كانه قال اشتريته منك فاعتقه عنى وكان المأمور اذا اعتقه قال بعته منك ثم اعتقه عنك كذا فى طريقة الامام البرغرى * وكذلك اى وكالبيع الصحيح البيع الفاسد مشروع باصله فيعتبر به فى الحكم لان الفاسد لايمكن ان يجعل اصلا ليتعرف حكمه من نفسه * فاحتمل اى الفاسد سقوط القبض عنه نظرا الى اصله وان لم يحتمل بالنظر الى وصفه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء لانه دليل السقوط فيعمل

وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المامور لان القبض والتسليم بحكم الهبة لم يوجد لان رقبة العبد بحكم العتق يتلف على ملك المولى فى يد نفسه وذلك غير مقبوض للطالب ولا للعبد ولا هو محتمل له وقوله ان القبض يسقط باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق امر مشروع وانما يسقط به مايحتمل السقوط والقبض والتسليم فى الهبة شرط لايحتمل السقوط بحال ودليل السقوط يعمل فى محله واما القبول فى البيع فيحتمل السقوط الا ترى ان الكل يحتمل السقوط فينعقد بالتعاطى فالشطر اولى ومن قال لاخر بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح وكذلك البيع الفاسد مشروع مثل الصحيح فاحتمل سقوط القبض عنه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء

فيما يحتمله * وقد وقع احد اللفظين وهما كذلك ومثل البيع الصحيح زائدا * وذكر الامام البرغرى واما البيع الفاسد فليس القبض فيه بشرط اصلى فان الجائز يعمل بدون القبض والفاسد ليس باصل بنفسه بل هو ملحق بالجائز لكنه لضعفه احتاج الى قبض مقوواذا ثبت فى ضمن العتق تقوى به فصار مثل الجائز فى هذه الحالة فاستغنى عن القبض فيعمل عمله على ان القبض ساقط لا على انه حاصل فاما الهبة فلا يمكن اسقاط القبض فيها لانه شرط اصلى فيهـا الا ترى ان الهبة الجائزة لا تعمل الا به * وذكر فى المبسوط والاسرار ان مالية العبد وان تلفت بالاعتـاق ولم يحصل فى يد العبد شئ منهـا ولكن من حيث ان العبد ينتفع بهذا الاعتاق يندرج فيه ادنى قبض وذلك يكفى فى البيع الفاسد دون الهبة كالقبض مع الشيوع فيمـا يحتمل القسمة ومع الاتصـال فى الثمار على رؤس الاشجار يكفى لوقوع الملك فى البيع الفاسد دون الهبة على ان عند الشيخ ابى الحسن الكرخى يقع العتق عن المأمور فى البيع الفاسد ايضـا لان الملك لا يقع الا بالقبض ولم يوجد كما فى الهبـة قوله (ومثاله) اى مثاله الآخر قوله لامرأته التى دخل بها اعتدى ناويا الطلاق فان الطلاق يقع مقتضى الامر بالاعتداد لان من ضرورة الاعتداد عن النكاح تقدم الطلاق فيصير كأنه قال قد وقع عليك الطلاق فاعتدى * ولا يلزم عليه قوله لها فى العدة اعتدى ناويا للطلاق حيث يقع مع انه لا ضرورة لان للامر صحة بدون تقديم الطلاق عليه لقيـام وجوب العدة * لانا نقول لا اثر لقيام العدة فى تصحيحه لان موجبه ان يجب عليها اعتداد لهذا الكلام اثر فى ايجابه ووجوب هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه * ثم لتصحيح هذا الكلام وجهان احدهما ان يقدم الطلاق عليه والآخر ان يجعل مستعاراً للطلاق لى مامر ولا يمكن تصحيحه بتقديم الطلاق فانه لو قدم لا يجب عليهـا شئ سوى تتميم تلك العدة كما لو طلقها صريحـا فيجعل مستعارا للطلاق تصحيحا له واحترازا عن الغاية * ولهذا اى ولكون الطلاق ثابتا اقتضاء لم يصح نية الثلاث فيه ولم يكن بائنا لان الضرورة تندفع بالواحدة الرجعية فلا يصار الى الثلاث والبـائن من غير ضرورة قوله (ومثال خلاف الشـافعى) اى مثـال المقتضى الذى يجرى العموم فيه عنده ولا يجرى عندنا قوله ان اكلت فعبدى حر اوان شربت * ونوى خصوص الطعام والشراب اى نوى طعـاما دون طعام او شرابا دون شراب لم يصدق اصلا عندنا لا قضـاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والمـأكول محل الفعل واسم الفعل لا يكون اسمـا للمحل ولا دليلا عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون المحـل فيثبت المحل مقتضى فكان ثابتا فى حق مايلفظ به من الاكل دون صحة النية اذ هو فيمـا وراء الملفوظ غير ثابت فكانت النيـة واقعة فى غير الملفوظ فتلغو * وكذلك فى مسئـلة الخروج اذا نوى مكانا دون مكان بان نوى الخروج الى بغداد مثلا لم يصدق قضـاء ولا ديانة لان قوله ان خرجت وان دل على المصدر لغة لا يتناول مكانا من حيث اللغة وانما يثبت ذلك مقتضى لان الخروج

و مثاله ماقلنا اذا قال الرجل لامرأته بعد الدخول اعتـدى ونوى الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد ولهذا لم يصح نية الثلاث ولهذا كان رجعيا ومثال خلاف الشـافعى ان اكلت فعبـدى حر اوان شربت ونوى خصوص الطعام او الشراب لم يصدق عندنا ومن قال ان خرجت فعبدى حر ونوى مكانا دون مكان لم يصدق عندنا ومن قال ان اغتسلت فعبدى حر ونوى تخصيص الاسباب لم يصدق عندنا لما قلنا

مكانا لامحالة فلايصح تخصيصه بالنية * وكذا فى مسئلة الاغتسال اذا نوى تخصيص الاسباب بان قال عنيت الاغتسال عن الجنابة لم يصدق قضاء ولاديانة * وعن ابى يوسف رحمه الله انه يصدق ديانة لانه نوى التخصيص فى المصدر * ولنا انه ذكر الفعل ولم يذكر السبب وانما ثبت السبب مقتضى لان الاغتسال يقتضى سببا ولاعموم له فبطل * فان قيل المصدر فى ذكر الفعل مذكور لغة فكان بمنزلة مالو صرح به وهو نكرة فى موضع النفى فيصير عاما فيصح الخصوص كما لو قال ان خرجت خروجا ونوى خروجا دون خروج انه يصدق ديانة وكما لو قال ان اغتسلت غسلا الليلة فعبدى حر ثم قال عنيت به الجنابة خاصة يصدق فيما بينه وبين الله تعالى * قلنا نعم المصدر وهو اغتسال مذكور لغة لااقتضاء ولكنه اسم يرجع الى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والاسم الموضوع للسبب هو الغسل فاوجب العموم فى الاسباب فصح الخصوص فى ذلك وفى مسئلة الخروج نوى خصوص صفة الفعل وحاله فلذلك صح كذا ذكر الشيخ فى شرح الجامع * فعلى هذا لو قال ان اغتسلت اغتسالا ونوى الاغتسال عن جنابة يجب ان لايصدق ايضا ولو نوى اغتسالا فرضا او نفلا يجب ان يصدق * الا انه ذكر فى بعض شروح الجامع ما يدل على خلافه فقيل * ولايقال ان لم يصح يعنى ما نوى حيث انه تخصيص ينبغى ان يصح من حيث انه متنوع الى نفل وفرض وتبرد * لانا نقول انه غير متنوع فى نفسه لانه غسل جميع البدن لغة وتلك اوصاف زائدة لايتناولها اللفظ والنية تعمل فيما يحتمله اللفظ لغة لافى غيره * وذكر فى الجامع البرهانى اذا قال ان اغتسلت اغتسالا صحت نية التخصيص فيه لان المصدر يقوم مقام الاسم وللاسم عموم فقد نوى الخصوص من العموم فيصح نيته فيما بينه وبين ربه بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر فيه غير مذكور فلايقوم مقام الاسم * ولايقال انه مذكور معنى ان لم يذكر صريحا لانه مذكور فى حق صحة الفعل لافى اقامته مقام الاسم فصار فى حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت * ولو قال ان اغتسل الليلة فى هذه الدار فكذا ونوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره لم يصدق اصلا لان الفاعل مذكور بطريق الاقتضاء لامن حيث اللغة لان الصيغة مبنية للمفعول لادلالة لها على الفاعل من حيث اللغة اصلا فبطل نية التخصيص * وفى هذه المسائل كلها خلاف الشافعى لان للمقتضى عموما عنده فيقبل التخصيص * بخلاف قوله ان اغتسل احد فانه اذا نوى فيه تخصيص الفاعل يصدق ديانة لاقضاء لان الفاعل مذكور وهو نكرة وقعت فى موضع النفى لان الشرط فى معنى النفى فعمت فقبلت التخصيص * وكذا اذا قال ان اغتسلت غسلا ونوى غسل الجنابة يصدق ديانة لان الغسل اسم للفعل وضع له من قبل اسبابه وليس بمصدر وقد وقع فى موضع النفى

ولو قال ان اغتسل الليلة فى هذه الدار فعبدى حر فلم يسم الفاعل ونوى تخصيص الفاعل لم يصدق عندنا بخلاف قوله ان اغتسل احدا وان اغتسلت غسلا

(منكرا)

منكرا فصح القول بتخصيص لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم فلا يصدق قضاء * فصار اصل هذا الفصل ما اشير اليه في المبسوط وغيره ان نية التخصيص في غير الملفوظ لغو فاذا ذكر الفعل ونوى التخصيص في المفعول به كما ذكرنا * او الوقت كما اذا قال انت طالق واراد يوم الجمعة * او الحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل واراد حال قيامه * او الصفة كما اذا قال لاتزوج امرأة واراد امرأة كوفية اوبصرية كانت نيته لغوا * ولا يقال في هذه المسائل يحنث بكل طعام وكل شراب وكل مكان ولو كان اليمين بالطلاق او العتاق حصل الطلاق و العتاق بالجمع وهذا آية العموم * لانا نقول ليس ذلك لاجل العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور هذه الافعال بدون الطعام والشراب والمكان لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لو اكل وهو خارج الدار اوداخلها اوراكب اوراجل يحنث لا لعموم اللفظ لكن لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا * واعلم ان كون مسئلة الاكل والشرب والخروج من قبيل المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا شرعيا كما اشار الشيخ اليه في الفرق بينه وبين المحذوف فقال فاما الاقتضاء فامر شرعي ضروري وكما قال شمس الائمة وثبوت المقتضى شرعا لا لغة مشكل لان لافتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا او عقلا لا لغة كما ذكر بعض المحققين في مصنفه في اصول الفقه ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة اللفظ * امامن حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق عبدك عني * او يمتنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله تعالى * حرمت عليكم امهاتكم * فانه يقتضى اضمار الفعل وهو الوطئ او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل لا يعقل تعلقها الا بافعال المكلفين * او يمتنع كون المتكلم صادقا الا به مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان * انما الاعمال بالنيات * لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسائل من باب الاقتضاء لكن لا يتحقق الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذاك لان المقدر فيما ذكر من نظائر المحذوف ثابت بدلالة العقل ايضا فيصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف ما اختاره الشيخ على ان كون هذه المسائل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير ايضا فانه ذكر في تلك النسخة ان هذه المسائل ليست من قبيل المقتضى لان اللفظ المتعدى يدل على المفعول بصيغته ووضعه لغة فاما المقتضى فانما ثبت ضرورة صدق الكلام او ضرورة وجود المذكور قوله (وقد يشكل على السامع) الى آخره * اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين

وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على وجه الاختصار وهو ثابت لغة وآية ذلك ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور

واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع وانما اختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول بالعموم * والقاضي الامام ابوزيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلغو ففي تعريفه هذا دخل المحذوف ايضا * ثم قال ومثاله قوله تعالى * واسئل القرية * اى اهلها اقتضاء لان السؤال للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون المسئول من اهل البيان ليفيد فثبت الاهل اقتضاء ليفيد * قال وقال عليه السلام * رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه * وعينها غير مرفوع فاقتضى ضرورة زيادة وهو الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعي المؤاخذة في الاخرة والصحة في الدنيا وعندنا انما يرتفع حكم الاخرة لاغير لان بذا القدر يصير مفيدا فتزول الضرورة * قال وقال عليه السلام * الاعمال بالنيات * والمراد حكم الاعمال فان عينها تثبت بلانية وعند الشافعي يتعلق كل حكم بالنية على سبيل العموم وعندنا لا يتعلق الا الحكم الآخرة من الثواب فانه مراد بالاجماع ولما ثبت هذا مرادا وصار الكلام مفيدا لم يتعد الى ماوراءه كأنه قال ثواب الاعمال بالنيات * ثم الشيخ المصنف رحمه الله لما رأى ان العموم متحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر على ماذكر بعد هذا سلك طريقة اخرى وفصل بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعل ما يقبل العموم قسما آخر غير المقتضى وسماه محذوفا ووضع علامة تميزها المحذوف عن المقتضى فقال وقد اشكل على السامع الفصل اى يتحقق الاشتباه عليه في الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على وجه الاختصار اى الشيء الذي حذف لاجل الاختصار ولكنه ثابت لغة * وآية ذلك اى علامة الفصل والفرق بينهما * ان الذي اقتضى غيره وهو الذي نسميه مقتضيا * ثبت عند صحة الاقتضاء اى تقرر عند التصريح بالمقتضى * واذا كان محذوفا اى اذا كان الشيء محذوفا * فقدر مذكورا انقطع عن المذكور اى انقطع ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدر * لعدم الشبهة اى لعدم الاشتباه والالتباس يعني الحذف انما يجوز اذا كان في الباقي دليل عليه ولم يكن ملبسا وليس هنا التباس فجاز الحذف * ثم استوضح انه من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى وادرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال * الاترى انه الضمير للشان * متى ذكر الاهل اى صرح به * انتقلت الاضافة اى اضافة السؤال الى القرية عنها الى الاهل فكان من قبيل المحذوف دون المقتضى لان المقتضى لتحقيق المقتضى وتقريره * لا لنقله اى نقل المقتضى عن المذكور الى المحذوف فان قيل قد يتقرر الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا مثل تقرره في الاقتضاء كما في قوله تعالى * فقلنا اضرب

مثل قوله تعالى واسأل القرية ان الاهل محذوف على سبيل الاختصار لغة لعدم الشبهة الاترى انه متى ذكر الاهل انتقلت الاضافة عن القرية الى الاهل والمقتضى لتحقيق المقتضى لا لنقله

(بعصاك)

بعصاك الحجر فانفجرت * اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت * وقوله جل ذكره * فادلى دلوه قال يابشرى* اى فنزع فرأى غلاما متعلقا بالحبل فقال يابشرى وفى نظائره كثرة ولا يمكن ان يجعل هذا من باب الاقتضاء على ماذكرتم لانه ليس بامر شرعى واذا كان كذلك لايتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة * قلنا ماذكرنا من العلامة فى جانب المقتضى وهو التقرر عند التصريح به لازم وذلك فى جانب المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح به وقد يتقرر وقد لايتقرر كما فى قوله * واسأل القرية * فبلزومه فى المقتضى وعدم لزومه فى المحذوف يتحقق الفرق بينهما * وفيه ضعف سنبينه * وحقيقة الفرق ان المحذوف امر لغوى والمقتضى امر شرعى قوله (ومثله) اى مثل المحذوف يعنى من نظائره * اومثل قوله تعالى* واسأل القرية * قوله عليه السلام * رفع عن امتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه * لما استحال ظاهره اى العمل بظاهره واجراؤه عليه لان ظاهره يقتضى رفعهما بالكلية عن جميع الامة لكون الامة عبارة عن جميع من آمن بالنبى عليه السلام الى يوم القيامة وكون الالف واللام فى الخطأ والنسيان للماهية اوللاستغراق اذلاعهد بالاجماع والعمل به غير ممكن لافضائه الى الكذب فى كلام صاحب الشرع ضرورة تحققهما فى حق الامة فلابد من تقدير شئ يمكن اضافة الرفع اليه تصحيحا للكلام وهو الحكم لانه هو الذى يقتضيه هذا الكلام لان تصرف صاحب الشرع فى الاحكام ولما ثبت ان الحكم وهو المقدر كان من قبيل المحذوف لامن قبيل المقتضى لتغير ظاهر الكلام على تقدير التصريح به من انتقال الفعل وهو الرفع عن الظاهر وهو الخطأ واخته اليه * ومعنى جمع الشيخ بين المضمر والمحذوف فى قوله كان الحكم مضمرا محذوفا مع تحقق الفرق بينهما وهو ان المضمر ماله اثر فى الكلام مثل قوله تعالى* والقمر قدرناه *والمحذوف لااثر له مثل قوله تعالى *واسأل القرية* هو ان بعض الاصوليين سموا هذا النوع مضمرا وقد سماه الشيخ محذوفا فجمع بينهما اشارة الى انه اراد به ذلك النوع لاغيره * والى انه لافرق بينهما فيما نحن بصدده* وكذلك قوله عليه السلام اى ومثل قوله تعالى* واسأل القرية* اوومثل الحديث المذكور قوله عليه السلام *الاعمال بالنيات* فى ان المقدر فيه من قبيل المحذوف لامن قبيل المقتضى وذلك لان العمل بظاهره لما اقتضى ان لايوجد عمل بلانية لدخول اللام المستغرق للجنس فى الاعمال ثم الحكم بانها تفتقر الى النية وقد تعذر العمل به لتأديته الى الكذب الذى هو مستحيل فى كلام الرسول عليه السلام لتحقق كثير من الاعمال بدون النية لم يكن بد من ادراج شئ يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم اوالاعتبار وعلى ذلك التقدير يتغير الكلام لان الحكم حينئذ يصير هو المبتدأ المحكوم عليه ويرتفع بالابتداء وينجر لفظ الاعمال الذى كان مرفوعا بالابتداء ومحكوما عليه بالاضافة فكان من قبيل المحذوف لامن

ومثله قوله عليه السلام رفع الخطاء والنسيان لما استحال ظاهره كان الحكم مضمرا محذوفا حتى اذا ظهر المضمر انتقل الفعل عن الظاهر وكذلك قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فلم يسقط عموم الحديث من قبل الاقتضاء لكن لان المحذوف من الاسما المشتركة على ما مر

قبيل المقتضى * ولماسلك الشيخ هذه الطريقة لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو الحكم فى الحديثين المذكورين كماقال الشافعى رحمه الله لانه ثابت لغة لااقتضاء فكان مثل المصرح به ولوصرح به لوجب القول بعمومه اوباطلاقه فكذا هذا ثم مع ذلك لم يقل به وقداتفق مشايخنا ان القول بعمومه لايجوز فثبت انه من باب الاقتضاء اذليس مانع من العموم غيره * فاجاب عن ذلك وقال سقوط عمومه ليس من قبل الاقتضاء ولكنه من قبل الاشتراك فان المشترك لايقبل العموم ايضا كالمقتضى عندنا فلايلزم من عدم جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء * وقدمر بيان الاشتراك فيه فى باب مايترك به الحقيقة فثبت بماذكرنا الفرق بين المقتضى والمحذوف * وان ماحذف اختصارا كان عاما اى يقبل العموم لان الاختصار احد طريقى اللغة فكان المختصر ثابتا لفظا والعموم من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضى فانه امر شرعى ثبت ضرورة وانها تندفع بالخاص فلا يصار الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشئ بلا دليل * هذا بيان الطريقة التى اختارها الشيخ ههنا وشمس الائمة وعامة المتأخرين * وقداختار الشيخ فى شرح التقويم طريقة المتقدمين كماهو اختيار القاضى فى التقويم * ومن سلك تلك الطريقة يمكنه ان يجيب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التى ذكرتموها لايصلح فارقة بينهما لان الكلام فى المقتضى قديتغير ايضا فان قوله اعتق عبدك عنى يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للآمور بل يصير ملكا للامر وصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدى عنى وهذا تغيير وكذا فى قوله ان اغتسل الليلة فى الدار فكذا يتغير الفعل والمسند اليه بتصريح المقتضى وهو الفاعل فانه ثابت اقتضاء على مانص عليه الشيخ * وفى المحذوف قدلايتغير الكلام بعداظهاره كمابينا فى قوله تعالى *اضرب بعصاك الحجر فانفجرت* وامثاله وكمافى قوله ان خرجت فعبدى حرفان المصدر فيه من قبيل المحذوف حتى صح فيه نية التخصيص لوقوعه فى موضع النفى ولم يتغير الكلام بتصريحه * وماذكرتم من الجواب لايغنى شيئا لانه لووجد كلام يحتاج فيه الى اضمار ولايتغير الكلام بتصريحه لايعرف بلزوم تقرر الكلام فى المقتضى وعدم لزومه فى المحذوف انه فى هذه الصورة من اى القسمين لاشتراكهما فى التقرر وان امتاز احدهما لجواز التغير واذاكان كذلك يجعل الكل بابا واحدا * وكذا المقدر فى الحديثين المذكورين ليس من باب الحذف الذى بينتموه لان الكلام بدونه مفيد للمعنى لغة ولهذا لوصدر مثله عن غير الرسول لماقدر فيه شئ بل يحمل على حقيقته ان امكن والافعلى الكذب وانماقدر فيهماماذكرنا ضرورة صدق الرسول فكيف يكون هذا من باب اللغة بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك التغير * وقولكم المقتضى لتصحيح المقتضى وتقريره فلايصلح مغيرا له مسلم ولكن المقتضى لتصحيح

وماحذف اختصارا وهو ثابت لغة كان عاما بلا خلاف لان الاختصار احد طريقى اللغة فاما الاقتضاء فامر شرعى ضرورى مثل تحليل الميتة بالضرورة فلايزيد عليها

مجموع الكلام وتقويم معناه لالافراد كلماته وذلك حاصل مع التغير الذى ذكرتم فلايكون مبطلاله بل يكون مقررا ومصححا * واما المسائل التى صحت فيها نية العموم وهى التى حملتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر فى قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدر ولاغير مذكور بل معناه افعلى فعل التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد الاان احدهما اوجزء مثل الاسد والغضنفر فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية التعميم * واعلم ان المحذوف عند القاضى الامام ابى زيد رحمه الله لما كان من قبيل المقتضى عرف المقتضى بتعريف دخل فيه المحذوف ايضا على ماذكرنا ووافقه الشيخ فى التعريف ولكن لما خالفه فى المحذوف لابدله من ان يزيد فى التعريف قيدا ينفصل به المقتضى من المحذوف ليصير به الحد مانعا بان يقول واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا اونحوه والافلم يستقم الحد * وقد ذكر الشيخ فى بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة ثبتت شرطا لصحة حكم شرعى قوله (ولهذا قلنا) اى ولان المقتضى امر شرعى ضرورى قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او طلقتك ونوى به الثلاث بطلت نيته ولم يقع الاواحدة كما لم ينو شيئا * وقال الشافعى رحمه الله يعمل نيته ويقع مانوى لان قوله طالق يقتضى طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عليه فكان محتملا للتعميم فيعمل نية الثلاث فيه كما لو صرح به وقال انت طالق طلاقا او قال لها طلقى نفسك او انت بائن ونوى الثلاث والدليل على انه يحتمل التعميم انه لو الحق الثلاث به فقال انت طالق ثلاثا صح ذلك وكان ثلاثا منتصبا على التفسير والتفسير انما يقع ببيان محتمل اللفظ لابغيره * وكذا اذا قيل فلان طلق امرأته صح الاستفسار عن العدد فيقال كم طلقها ولو لم يحتمل العدد لما استقام الاستفسار * ولنا انه نوى مالايحتمله لفظه فلغت نيته كما لو قال لها زورى اباك او حجى ونوى به الطلاق * وهذا لان المذكور وهو طالق نعت المرأة لااسم الطلاق وهو بنفسه لايحتمل العدد والتعميم لانه نعت فرد والفرد لايحتمل العدد بوجه لايقال للمثنى وللثلاث طالق بل يقال طالقان وطوالق وهذا لاخلاف فيه فان عند الخصم عمل النية فى الطلاق الذى دل عليه طالق لافى طالق ولكن ذلك الطلاق ثبت مقتضى لانه لايكون صادقا فى هذا الوصف الابوقوع طلاق عليها سابق ليصح الوصف بناء عليه وذلك يقتضى ايقاعا من قبل الزوج وفى تصرفه ذلك فاثبتناه ليتحقق هذا الوصف منه صدقا واذا كان ثابتا اقتضاء كان فيما وراء تصحيح الكلام فى حكم غير الملفوظ فلاتعمل نية التعميم فيه لانها لاتعمل الا فى الملفوظ * وقوله لان المذكور نعت المرأة اى المذكور وصفها الذى هو ليس بمحل للنية لاالطلاق الذى هو محل

ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته انت طالق ونوى به الثلاث ان نيته باطلة لان المذكور نعت المرأة والطلاق الواقع مقدم عليه اقتضاء لكنه ضرورى لاعموم له

النية والطلاق الواقع بهذا الكلام ثابت شرعا مقدما على المذكور اقتضاء لا لغة * لان المذكور هى المرأة باوصافها اى بوصفها * لاالطلاق لان قوله انت عبارة عن المرأة وطالق عبارة عن الوصف والمرأة بجميع اوصافها ليست باسم للطلاق ولا الفعل الايقاع الذى يصدر من الزوج ولا لاثر الفعل وهو الوقوع فلم يكن شئ منها ثابتا لغة * لكنه اى لكن الاقتضاء يعنى المقتضى اولكن الطلاق الواقع ضرورى لاعموم له لما مر فلم يكن الطلاق ثابتا فى حق نية الثلاث فكان ناويا عموم مالم يتكلم به فلم يصح * وقد عرفت بهذا ان فى كلام الشيخ تقديما وتأخيرا * وترتيبه والطلاق الواقع مقدم عليه الاقتضاء لان المذكور هى المرأة باوصافها لاالطلاق لكن الاقتضاء ضرورى لاعموم له وانه قد نوى عموم مالم يتكلم به فلم يصح * وقوله ولم يكن المصدر ههنا اى فى قوله انت طالق ثابتا لغة جواب عما يقال يقال لانسلم ان الطلاق ثابت اقتضاء بل هو ثابت لغة كما فى قوله طلق نفسك لان كل مشتق اسما كان اوفعلا دال على المصدر لغة فكان ثبوت الطلاق فى قوله انت طالق من حيث اللغة فيصح نية التعميم فيه * فاجاب وقال نعم الامر كما قلت الا ان دلالته لغة على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه كضارب وقائم وجالس يدل على الضرب والقيام والجلوس فى الذوات الموصوفة بها لاعلى المصدر قائم بالواصف وههنا وصف المرأة بالطالقية فتدل لغة على طلاق قائم بها هو مصدر كقولك طلقت المرأة طلاقا لاعلى طلاق قائم بالزوج هو بمعنى التطليق وانما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق فى المرأة فكان امرا شرعيا لالغويا * ولان النعت لغة يدل على وجود الوصف ولكن لااثر له فى ايجاده فان قولك ضارب اوجالس مثلا يدل على قيام الضرب والجلوس بالموصوف ولكن لااثر له فى اثبات الضرب والجلوس اصلا بل ان كانا ثابتين كان الكلام صدقا والاوقع كذبا ولغوا وههنا يثبت بهذا الكلام الطلاق الذى لم يكن موجودا اصلا تصحيحا له فكان شرعيا لالغويا * ولا يقال انت طالق جعل انشاء فى الشرع وخرج عن كونه اخبارا وصار معناه انشئ الطلاق فلم يكن ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار * لانا نقول معنى صيرورته انشاء هو الذى ذكرنا من ثبوت الطلاق اقتضاء لاغير فمن حيث ان الطلاق لم يكن ثابتا وثبت به سمى انشاء ولكن طريق ثبوته ماذكرنا فلم يخرج عن معنى الاخبار بالكلية ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان قال للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لايقع الطلاق فعرفنا ان كونه انشاء مبنى على الاقتضاء * وكذلك ضربت بناء على مصدر ماض يعنى وكما ان النعت يدل على مصدر قائم بالموصوف لابالواصف كذا قولك ضربت يدل على مصدر ماض لاعلى مصدر ثابت فى الحال وقوله طلقتك موضوع على

لان المذكور هى المرأة باوصافها وقد نوى عموم مالم يتكلم به والعلم من اوصاف النظم ولم يكن المصدر ههنا ثابتا لغة لان النعت يدل على المصدر الثابت بالموصوف لغة ليصير الوصف من المتكلم بناء عليه فاما ان يصير الوصف ثابتا بالواصف بحقيقته تصحيحا لوصفه فامر شرعى ليس بلغوى وكذلك ضربت بناء على مصدر ماض وطلقتك يوجب مصدرا من قبل المتكلم فكان شرعيا

مثاله فيدل على مصدر ماض لغة لا على مصدر في الحال فينبغي ان يلغو لان التطليق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح بناؤه عليه لكنه جعل انشاء شرعا تصحيحا له واوجب مصدرا من قبل المتكلم في الحال فكان المصدر الثابت شرعيا لا لغويا فلم تصح فيه نية التعميم لثبوته اقتضاء قوله (واما البائن) جواب عما يقال ان البائن في قوله انت بائن نعت مثل طالق في قوله انت طالق فيدل لغة على قيام البينونة بالموصوف ليصح بناؤه عليه وهي لم تكن موجودة قبل التكلم وانما ثبتت شرعا بطريق الاقتضاء تصحيحا له ثم صحت نية التعميم فيها عندكم حتى لو نوى الثلاث يقع فليكن كذلك في طالق ايضا لان الصريح اقوى من الكناية * فقال قد سلمنا ان البائن ومايشبهه من الكنايات كالخلية والبرية مثل طالق من حيث انه نعت فرد ولا دلالة على العدد وان ثبوت البينونة به بطريق الاقتضاء مثل ثبوت الطلاق في طالق وهو معنى قوله مقتض للواقع * الا انهما افترقا من حيث ان البينونة الثابتة به وان كانت ثابتة بالاقتضاء تتصل بالمرأة للحال اي يظهر اثرها في الحال حتى حرم الوطئ والدواعي على الزوج * ولاتصالها وجهان اي ولثبوت البينونة في المحل اقتضاء طريقان ثبوت بينونة تقطع الملك اي الحل الثابت للزوج في الحال وثبوت بينونة تقطع الحل اي حل المحلية بان لاتبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا في نفسه * فتعدد المقتضى حكما وهو قوله انت بائن بواسطة تعدد المقتضى وهو البينونة يعني صار قوله انت بائن محتملا للبينونتين بسبب انقسام البينونة الى كاملة وناقصة فان اريد به الكاملة كانت هي الثابتة اقتضاء دون الثانية ومن شرطها وقوع الثلاث واليه اثباته فتضمنت شرطها فوقع الثلاث وان اريد به الناقصة فهي تثبت اقتضاء دون الاولى وهو معنى قوله على الاحتمال فثبت ان كل واحد منهما يثبت مقتضى للفظ ومحتملا له فاذا نوى الثلاث فقد عين احد محتمليه فصح تعيينه واذا نوى مطلق البينونة تعين الادنى لانه متيقن به * واما طالق فلا يتصل بالمرأة للحال اي في الحال واللام للوقت اي لايثبت حكمه واثره في الحال لبقاء جميع احكام النكاح من حل الوطئ ووجوب النفقة والسكنى * لان حكمه في الملك اي في ازالته * معلق بالشرط وهو انقضاء العدة او جعله بائنا عند ابي حنيفة رحمه الله * وحكمه في الحل اي في ازالة حل المحلية * معلق بكمال العدد وهو ايقاع الطلقتين الاخريين * وانما حكمه للحال اي الثابت في الحال ولفظ الحكم توسع انعقاد العلة اي انعقاد علة توجب الحكم في آوانه ويحتمل ان يكون اثرها زوال الملك بانقضاء العدة ويحتمل ان يكون زوال الحل بانضمام مثليها اليها وهذا الانعقاد في ذاته غير متنوع فلا تعمل فيه النية ولو تنوع انما يتنوع بواسطة العدد اي اذا اردت ان تقسمه على نوعين لا يمكنك ذلك الا بالحاق

واما البائن ومايشبهه ذلك فمثل طالق من حيث انه نعت مقتض للواقع غير ان البينونة تتصل بالمرأة للحال ولاتصالها وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل فتعدد المقتضى بتعدد المقتضى على الاحتمال فصح تعيينه واما طالق لا يتصل بالمرأة للحال لان حكمه في الملك معلق بالشرط وحكمه في الحل معلق بكمال العدد وانما حكمه للحال انعقاد العلة وذلك غير متنوع فلم يتنوع المقتضى الا بواسطة العدد فيصير العدد اصلا

العدد به فيصير حينئذ نفس الطلاق مؤثرا فى ازالة الملك والطلاق الثلاث مؤثرا فى ازالة الحل مثل البينونة الخفيفة والغليظة واذا لم ينقسم الا بواسطة العدد صار العدد فى التنويع وازالة الحل فلم يثبت مقتضى لقوله انت طالق اذلا دلالة له على العدد بخلاف البينونة لانها متنوعة بنفسها فيصلح كل نوع مقتضى لقوله انت باين * وذكر فى الطريقة البرغرية بهذه العبارة ولا يلزم اذا قال انت باين او انت حرام لانه وان كان نعتا ولكن لما كانت البينونة متنوعة الى خفيفة وغليظة وهذا النعت يثبت باحدى البينونتين كان له ان يعين احدهما فاذا عين ثبت ذلك الوجه اقتضاء وصار كالمنصوص عليه ومعلوم ان البينونة الغليظة لا تثبت الا بسببها وهو التطليقات الثلاث فثبت الثلاث اقتضاء ايضا فاما النعت فى قوله انت طالق فلا يثبت الا بالطلاق والطلاق الواحد يثبت هذا الوصف والثانى والثالث ضم عدد آخر اليه فيكون تعميم المقتضى وفى البائن ما اثبتنا عموم البينونة لانا لا نجمع بين البينونة الخفيفة والغليظة بل تثبت احدهما لاثبات النعت اقتضاء الا ان ذلك المقتضى لا يثبت الا بسببه فيثبت بسببه اقتضاء قوله (ولذا قال لها طلق نفسك) يحتمل ان يكون ابتداء كلام مثالا لعموم المحذوف * ويجوز ان يكون من تتمة المسئلة الاولى بيانا للفرق بينه وبين قوله طلقتك والمسائل المذكورة * يعنى قوله طلق نفسك يخالف ماذكرنا من المسائل حيث صحت نية الثلاث فيه دونها لان المصدر ههنا ثابت لغة لا اقتضاء لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل اى المصدر الذى دل عليه فى المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل فى المستقبل بل يتوقف على تصور وجوده فيه وهو ثابت فصح الامر لغة واذا صح كان المصدر ثابتا لغة لانه مختصر من قوله افعلى التطليق على مثال سائر الافعال اى الامر بها فان قولهم اكتب واضرب واجلس ونحوها مختصر من قولهم افعل الكتابة وافعل الضرب وافعل الجلوس وكذا ضربت ويضرب مختصر من قولهم فعل الضرب فى الزمان الماضى ويفعل الضرب فى الزمان المستقبل واذا كان المصدر ثابتا لغة احتمل الكل والاقل كما لو قال لها طلقى نفسك طلاقا وكسائر اسماء الاجناس فانها تحتمل العموم والخصوص على ما مر بيانه * واما طلقت فنفس الفعل اى اخبار عن نفس الفعل ووجوده فى الزمان الماضى ونفس الفعل فى حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة * اومعناه طلقت ذاته نفس الفعل فانه جعل انشاء وتطليقا فى الشرع لانه اخبار عن طلاق موجود قبله فصار قوله طلقت كسائر افعال الجوارح والفعل حال وجوده يستحيل ان يتعدد بالعزيمة كالخطوة لا يصير خطوتين بالعزيمة فلهذا لا يعمل نية الثلاث فيه * وذلك اى قوله طلقى نفسك فى دلالته على المصدر

واذا قال لامرأته طلقى نفسك صحت نية الثلث لان المصدر ههنا ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل فكان مختصرا من الكلام على سائر الافعال فصار مذكورا لغة فاحتمل الكل والاقل كسائر اسماء الاجناس واما طلقت فنفس الفعل ونفس الفعل فى حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة وذلك مثل قول الرجل ان خرجت فعبدى حر انه تصح نية السفر لان ذكر الفعل لغة ذكر المصدر فاما المكان فثابت اقتضاء ففسدت نية مكان دون مكان

ولايلزم اذا حلف لايساكن فلانا ونوى ﴿ ٢٥١ ﴾ السكنى فى بيت واحد انه يصح والمكان
ثابت اقتضاء لان تعيين المكان لغو حتى لاتصح نيته لو نوى بيتا بعينه لكن نية جل البيوت تصح لانه راجع الى تكميل فعل المساكنة لانها مفاعلة وانما يتحقق بين اثنين على الكمال اذا جمعهما بيت واحد لكن اليمين وقعت على الدار وهذا قاصر عادة فصح نية الكامل والمساكنة ثابتة لغة فصح تكميلها ولايلزم عليه رجل قال لصغير هذا ولدى فجاءت ام الصغير بعد موت المقر وصدقته وهى ام معروفة انها تأخذ الميراث وما ثبت الفراش الا مقتضى لان النكاح ثبت بينهما مقتضى النسب فكان مثل ثبوت البيع فى قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم لكن المقتضى غير متنوع فيصير فى حال بقائه مثل النكاح المعقود قصدا

لغة مثل قوله ان خرجت فعبدى حر فى دلالته عليه فانه اذا قال ان خرجت فعبدى حر وعنى به السفر خاصة صدق فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدق فى الحكم * وقال القاضى ابو هيثم من القضاة الاربعة لايصدق ديانة ايضا لانه ذكر الفعل وانه لاعموم له فلا يحتمل التخصيص كما فى الاغتسال * قال وجواب الكتاب اى الجامع محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهكذا كان فى بعض النسخ العتيقة * ولكن جواب الظاهر ماذكرنا لان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة والمصدر نكرة فى موضع النفى فصار عاما بصفاته ومن صفاته انه قد يكون مديداً ومثل الخروج الى السفر وقد يكون قصيراً مثل الخروج الى السوق والمسجد ويعرف اختلافهما باختلاف احكامهما فانه يتعلق بالسفر احكام لاتتعلق بغيره فصح التخصيص فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدقه القاضى لان فيه تخفيفا عليه * وهذا بخلاف قوله طلقتك لان صيغته تدل على مصدر ماض ولا مصدر فى الماضى الى آخر ماذكرنا وهذا مستقبل لدخول حرف الشرط فيه فكان مثل قوله طلق نفسك فيقبل التعميم فيصح تخصيصه قوله (ولايلزم) الى آخره * اذا حلف لايساكن فلانا ولانية له فاليمين واقعة على الدار والبيت لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث فى مكان على سبيل الاستقرار والدوام فيكون المساكنة بوجود هذا الفعل منهما على سبيل المخالطة والمقارنة وذلك اذا سكنا بيتا اوسكنا فى دار كل واحد منهما فى بيت منها لان جميع الدار مسكن واحد * فان نوى حين حلف ان لايساكنه فى بيت واحد صحت نيته ولم يحنث بالمساكنة فى الدار وكان ينبغى ان يلغو نيته لان المسكن غير ملفوظ وانما ثبت اقتضاء ونية التخصيص فيما لالفظ له باطلة * الا انها صحت من حيث انه نوى محتمل كلامه بان المساكنة فعل يقوم بهما وذلك فى ان يتصل فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه وانما يحصل ذلك فى بيت واحد على الكمال واما فى الدار فيحصل الاتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى فاذا لم ينو شيئا يحنث بمجاز السكنى لان السكنى فى دار واحدة تسمى مساكنة عرفا وان كان كل واحد ساكنا فى بيت * وفى البيت الواحد يحنث حينئذ بعموم المجاز * واذا نوى البيت الواحد فقد نوى نوعا من انواع المساكنة فيصح * لكن نية جل البيوت يصح يعنى نية جملة البيوت اى مطلق البيوت من غير ان يعين واحد منها تصح * من اجل فى الكلام اذا ابهم * عادة متصل بالدار وقوله وهو قاصر معترض يعنى اليمين واقعة على المساكنة فى الدار وان كان معنى المساكنة فيها قاصرا باعتبار العرف فان المساكنة فيها تسمى مساكنة فى العرف قوله (ولايلزم عليه)

اى على ماذكرنا ان المقتضى لايقبل العموم وانه فيما وراء تصحيح الكلام فى حكم العدم المسئلة المذكورة فان الفراش فيها ثابت مقتضى للنسب وقد ظهر ثبوته فيما وراءه وهو الارث * فقال قد سلمنا انه ثبت مقتضى الا ان النكاح غير متنوع لايقال نكاح يوجب الارث ونكاح لايوجبه بل الارث من لوازم النكاح واحكامه كالملك فى البيع فاذا ثبت النكاح مقتضى ثبت حكمه وهو الارث مثل النكاح المعقود عليه قصدا * الاترى ان بطلان النكاح لما كان من لوازم الملك يثبت بالبيع الثابت مقتضى ايضا كالملك مثل ما اذا قالت امرأة لمولى زوجها اعتق عبدك هذا عنى بالف درهم اوقال رجل لمولى منكوحته اعتق امتك هذه عنى بالف ففعل يثبت البيع ويبطل النكاح ايضا لانه من لوازمه فكذا هذا * ولايقال لانسلم ان الارث من لوازم النكاح واحكامه فانه قد يوجد بدونه كنكاح الكافرة والامة * لانا نقول انما امتنع الارث هناك بعارض الكفر والرق كما يمتنع الحل بعارض الظهار والاعتكاف والحيض الاترى انه لوزال المانع بان اسلمت المرأة اوعتقت الامة كان الارث ثابتا بذلك النكاح مثل ثبوت الحل بزوال تلك العوارض ولولم يكن موجبا للارث فى الاصل لم يثبت الارث به عند زوال المانع * وذكر شمس الائمة رحمه الله ان ثبوت النكاح ههنا بدلالة النص لاباقتضاه اذ لايتصور ولد فينا الابوالد ووالدة فكان التنصيص على الولد تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة كالتنصيص على الاخ يكون تنصيصا على اخ آخر اذ الاخوة لاتتصور الابين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة لاان يكون ثابتا بطريق الاقتضاء مع ان اقتضاء النكاح ههنا كاقتضاء الملك فى قوله اعتق عبدك عنى على الف وبعدما ثبت العقد بطريق الاقتضاء يكون باقيا لاباعتبار دليل مسبق بل لانعدام دليل مزيل فعرفنا انه منته بينهما بالوفات وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث * وهو معنى قول الشيخ فيصير فى حال بقائه مثل النكاح المعقود قصدا قوله (والثابت بدلالة النص لايحتمل الخصوص ايضا) يعنى كما ان المقتضى لايحتمل التخصيص لانه يقبل العموم فكذا الثابت بالدلالة لايحتمل التخصيص ايضا لان معنى التخصيص بيان ان اصله الكلام غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعدما كان معنى النص متناولا له لغة لايبقى احتمال كونه غير متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض عليه وذلك يكون نسخا لاتخصيصا واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضى ابوزيد رحمهم الله لايحتمل الخصوص ايضا لان معنى العموم مما يكون نسياق الكلام لاجله فاما مايقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لايسع فيه

والثابت بدلالة النص لايحتمل الخصوص ايضا لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لايحتمل ان يكون غير علة واما الثابت باشارة النص فيصلح ان يكون عاما يخص

معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص * قال القاضى الامام الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما يثبت بايجاب النص اياه لا محالة فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت * قال شمس الائمة والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته * وذكر بعض الشارحين ان صورته ماقال الشافعى رحمه الله لا يصلى على الشهيد لانه حى حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى *بل احياء عند ربهم* والاية مسوقة لبيان علو درجاتهم * فاورد عليه ماروى انه عليه السلام صلى على حمزة سبعين صلوة * فاجاب بان تلك الاشارة خصت فى حقه اوهو خص من عموم تلك الاشارة فبقيت فى حق غيره على العموم وقد بينا ضعف هذا فيما تقدم قوله (ومن الناس من عمل فى النصوص) اى استدل بها بوجوه اخر غير ماذكرنا وهى فاسدة عندنا * واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعى قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق مادل عليه اللفظ فى محل النطق وجعلوا ماسميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل * وقالوا دلالة المفهوم مادل عليه اللفظ لا فى محل النطق * ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا فى الحكم للمنطوق به ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذى سميناه دلالة النص * والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به فى الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشئ بالذكر * ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على ثمانية اقسام * فنها مابدأ الشيخ بذكره فى التمسكات الفاسدة ان النص على الشئ باسمه العلم اى بالاسم الذى ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء فى حديث الغسل والاشياء الستة فى حديث الربوا او اسما علما كقولك زيد قام او قائم * يدل على الخصوص اى على تخصيص الحكم بالمنصوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره من جنسه عند قوم منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المروالرودى وبعض الحنابلة والاشعرية ويسمى هذا مفهوم اللقب * وعند جمهور العلماء لا يدل على التخصيص ونفى الحكم عما عداه * تمسك الفريق الاول فى ذلك بان مفهوم اللقب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواء ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد ولانه لو قال لمن يخاصمه ليست امى بزانية ولا اختى زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا قال مالك واحمد بن حنبل يجب حد القذف على القائل بعد استجماع شرائطه ولو لم يكن دليلا لما تبادر الى الفهم ذلك اذ لا موجب للتبادر الى الفهم الا الدلالة * يؤيده قوله عليه السلام* الماء من الماء* فان الانصار رضى الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على نفى وجوب

ومن الناس من عمل بالنصوص بوجوه اخر هى فاسدة عندنا من ذلك انهم قالوا ان النص على الشئ باسمه العلم يدل على الخصوص قالوا وذلك مثل قوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار رضى الله عنهم من ذلك ان الغسل لا يجب بالاكسال لعدم الماء وقلنا نحن هذا باطل وذلك كثير فى الكتاب والسنة قال الله تعالى ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم والظلم حرام فى كل وقت

الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب * ومن اوجب الغسل بالاكسال لم يمنعوا الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم قالوا بنسخ مفهومه بقوله عليه السلام * اذا التقى الختانان وجب الغسل * فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على القول بالمفهوم * والمراد بالماء الاول فى الحديث الماء الطهور وبالثانى المنى * وكلمة من للسببية اى استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المنى * والاكسال ان يجامع الرجل ثم يفتر ذكره بعد الايلاج بلا انزال يقال اكسل الفحل اى صار ذا اكسل كذا فى الفايق * وتمسك الجمهور فى ذلك بالكتاب والسنة فانه تعالى قال * فلا تظلموا فيهن انفسكم * اى فى الاشهر الاربعة الحرم وهى رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم فى غيرها * وقال تعالى * ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله * اى الا ان شاء الله ثم لم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات فى المستقبل * ومثله قوله تعالى وماتدرى نفس ماذا تكسب غدا * وقال النبى صلى الله عليه وسلم * لا يبولن احدكم فى الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة * ثم لم يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال * وقوله ولانه عطف على ماتقدم من حيث المعنى وتقدير الكلام وقلنا نحن هذا اى ماقالوا ان التنصيص بالاسم العلم يدل على التخصيص باطل لان ذلك اى التنصيص بالاسم العلم بدون الدلالة على الخصوص كثير ولانه يقال الى آخره * لان النص لم يتناوله قال الشيخ فى شرح التقويم النص متى اوجب حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته فى ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص بذلك الاسم مانعا ثبوت الحكم فى سائر المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال فى ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر المحال لنفى الحكم مع انه لم يوضع للنفى اولى * فكيف يوجب النفى وهو ضده * وذكر فى بعض الشروح ان الثبوت مع الانتفاء ضدان ولهذا يستحيل اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد كالحركة والسكون والسواد والبياض فما يوجب السواد لا يوجب البياض وان كانا فى محلين فكذلك الثبوت والانتفاء لا يصلحان موجبين لعلة واحدة وان اختلف المحل كالسواد والبياض * واعترض عليه بان ماذكرتم عند اختلاف المحل غير مسلم لان من شرائط التنافى اتحاد المحل الا ترى ان النكاح يوجب الحل فى حق الزوج والحرمة فى حق غيره وكذا الاستيلاء على المباح يوجب الحل فى حق المستولى والحرمة فى حق غيره وكذا الامر بالشئ ايجاب فى حقه ونهى عن ضده فكذا النص يجوز ان يكون مثبتا للحكم فى المنصوص عليه ونافيا عن غيره * واجيب بانا لم ندع استحالة اجتماعهما بسببين مختلفين وانما قلنا ان مايكون مؤثرا فى اثبات شئ لا يجوز ان يكون مؤثرا فى اثبات ضده والحرمة على الغير فيما ذكرتم لم يثبت بالنكاح

ولانه يقال له ان اردت ان هذا الحكم غير ثابت فى غير المسمى بالنص فكذلك عندنا لان حكم النص فى غيره لا يثبت به بل بعلة النص وان عنى لا يثبت فيه يكون النص مانعا فهذا غلط ظاهر لان النص لم يتناوله فكيف يمنع ولانه لا يجاب الحكم فى المسمى فكيف يوجب النفى وهو ضده

نفسه ولا بالاستيلاء ولكن لان المحل لايقبل الاحلا واحدا فاذا ثبت في حق الزوج والمستولى انتفى من غيرهما ضرورة فكان المثبت للحرمة على الغير ثبوت الحل وكذا الامر لماوجب المأموربه ومن ضرورة الاتيان به ترك ضده لان الاشتغال بضده يؤدى الى تفويته ثبت حرمة الضداو كراهته بوجوب المأموربه لابالامر نفسه ولكن الحرمة على الغير وحرمة الضد اضيفت الى النكاح والامر لاضافتهما اليها فامابثبوت الحكم في محل فقد يستغنى عن النفى عن غيره فلا يجوز ان يضاف النفى بلاضرورة الى المثبت وهو النص * وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل وفيه دليل على ان القول بالتخصيص باطل اذ لو كان لخصوص الاسم اثر في نفى الحكم عن غيره لامتنع القياس لان الحكم بالعلة لايتعدى مع قيام المانع ولامانع اقوى من النص اذالتعليل فى مقابلته يؤدى الى ابطاله وهو باطل ولكنهم قالوا النص الوارد فى الاصل وان دل على نفى الحكم فى الفرع وهو المسكوت عنه لكنه يدل عليه بمفهومه لا بصريحه والمفهوم لا يمنع من القياس فلا يفضى القول به الى ابطال القياس بل الى التعارض * ولان من شرط القياس مساواة الفرع الاصل فى المصلحة المناسبة للحكم ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت المنطوق فى تلك المصلحة اذلوكان مساويا له لكان مفهوم موافقة فاذا امكن قياس المسكوت على المنطوق ثبت ان لا مفهوم لانتفاء شرطه وهو عدم المساواة * وتخصيص الشيخ الفقهاء بالذكر فى قوله وقد اجمع الفقهاء لايوهمنك ان القول بعدم جواز القياس كما ذهب اليه نفاته يدل على ثبوت التخصيص بالتنصيص على الشئ بالاسم وان عدم جواز القياس بناء عليه فانهم انما لم يجوزوه لتردده بين ان يكون صوابا وخطأ لا لان النص يمنع منه بمنزلة العمل بخبر الفاسق فانه لايعمل بخبره لضعف فى سنده لا لان النص مانع من العمل به * وانما خصهم لان الاحتجاج على الخصم يثبت بقولهم لابقول نفاة القياس * ورأيت فى بعض النسخ لوكان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يؤدى بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله وان غير محمد عليه السلام ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدى اليه * ثم اجاب الشيخ عما استدلوا به من قوله عليه السلام * الماء من الماء * بان الاستدلال من الانصار رضى الله عنهم على انحصار الحكم على الماء لم يكن لما توهم الخصم من دلالة التنصيص على التخصيص بل بلام المعرفة المستغرقة للجنس المعرفة له عند عدم المعهود الموجبة للانحصار او لما روى فى بعض الروايات * لاماء الا من الماء * وفى بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر والتخصيص بالاتفاق * وعندنا هو كذلك اى هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار كما قالت الانصار ومعناه وجوب جميع الاغتسالات من المنى اى بسببه لكن المادل

وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل ولو كان لخصوص الاسم اثر بالمنع فى غيره لصار التعليل على مضادة النص وهو باطل واما الماء من الماء فان الاستدلال منهم كان بلام المعرفة وهى لاستغراق الجنس وتعريفه وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت عيانا مرة وتارة دلالة

الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس ايضا نفي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمنى وصار معناه جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصر في المنى لا يثبت بغيره وهو معنى قوله فيما يتعلق بالماء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا لان الماء يثبت عيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الختانين وتوارى الحشفة لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل في الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا مناقولا بموجب العلة * واما فائدة التخصيص عندنا فهي ان يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة المستنبطين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا للجنس كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله قوله (ومن ذلك) اى ومن العمل بالوجوه الفاسدة * ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص يعني اذا تعلق الحكم باسم عام مقيد بوصف كقوله عليه السلام * في الغنم السائمة زكوة * فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله بخلاف قوله تعالى * يحكم بها النبيون الذين اسلموا * فانه وصف يعم النبيين اجمع وقوله عليه السلام * في كل ذات كبد رطبة اجر * فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات * كان ذلك دليلا على نفيه اى نفي الحكم عند عدم ذلك الوصف كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة * وحقيقته ان يكون للمنصوص عليه صفتان فتعلق الحكم باحدى الصفتين يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة كقوله تعالى * ومن قتل منكم متعمدا * وقوله عليه السلام * في سائمة الغنم زكوة من باع نخلا مؤبرة فثمرتها للبايع) فتخصيص العمد والسوم والتأبير بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداها عند مالك والشافعي وجمهور اصحابهما وهو قول داود واصحاب الظواهر وجماعة من المتكلمين وابي عبيدة معمر بن المثنى وجماعة من اهل العربية * وعندنا لا يدل واليه ذهب ابو العباس بن شريح وابو بكر القفال الشاشي والغزالي من اصحاب الشافعي والقاضي ابو بكر الباقلاني وجمهور المتكلمين * واحتج الفريق الاول بما روى ان ابا عبيد القاسم بن سلام وهو من ائمة اللغة حكى عن العرب استعمالهم المفهوم وقال في قوله عليه السلام * لى الواجد يحل عقوبته وعرضه * انه يدل على ان لى من ليس بواجد اى مطل من ليس يعني لا يحل عقوبته اى من جنسه * وعرضه اى مطالبته * وبان من قال لغيره اشتر لى عبدا اسود يفهم منه نفي الابيض واذا قال اضربه اذا قام يفهم منه المنع اذا لم يقم * وبان تخصيص الوصف لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة فانه لو استوت العلوفة والسائمة في وجوب الزكوة لم تبق لذكر السائمة فائدة وتخصيص آحاد الفقهاء والبلغاء بغير فائدة ممتنع فتخصيص الشارع اولى * واحتج الفريق الثاني بان نفي الحكم عن غير المنصوص لا يفهم من مجرد الاثبات الا بنقل متواتر عن اهل اللغة او جار مجرى التواتر

ومن ذلك ما حكى عن الشافعي ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان دليلا على نفيه عند عدم ذلك الوصف وعندنا هذا باطل ايضا

كعلمنا بان قولهم ضراب وقتول وامثالهما للتكثير وان قولهم عليم واعلم وقدير واقدر للمبالغة ونقل الاحاد لا يكفي اذا الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى بقول الاحاد مع جواز الغلط لا سبيل اليه ولم يوجد * ولا يحسن الاستفهام فان من قال ان ضربك زيد عامدا فاضربه حسن ان يقال ان ضربني خاطئا هل اضربه واذا قال اخرج الزكوة من ماشيتك السائمة حسن ان يقال هل اخرجها من العلوفة فحسن الاستفهام دل على انه غير مفهوم فانه لا يحسن ذلك في المنطوق * ولا يقال انما حسن لانه قد يراد به النفي مجازا * لانا نقول الاصل انه اذا احتمل ذلك كان حقيقة وانما يرد الى المجاز لضرورة دليل ولا دليل * وبان الخبر عن ذي الصفة لا يبقى غير الموصوف فان الرجل اذا قال قام اسود او خرج لم يدل على نفيه عن الابيض بل هو مسكوت عن الابيض فكذلك الامر * وبمفهوم الاسم واللقب فان الاسماء موضوعة لتمييز الاجناس والاشخاص كالانسان فريد والصفات موضوعة لتمييز النعوت والاحوال كطويل وقصير وقائم وقاعد فاذا كان تقييد الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه فانه اذا قيل في الابل الزكوة لا يدل ذلك على نفيها عن البقر وجب ان يكون التقييد بالصفات بمثابته * وبان اهل اللغة فرقوا بين العطف وبين النقض وقد قالوا اضرب الرجال الطوال والقصار عطف وليس بنقض ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل على نفي ضرب القصار لكان قوله والقصار نقضا لا عطفا * وقولهم لو لم يدل تخصيص الوصف على نفي الحكم عما عداه لم يبق له فائدة غير مسلم اذ الباعث على التخصيص يجوز ان يكون غيره لان في البواعث عليه كثرة * فان قيل لو كان عليه باعث سوى اختصاص الحكم لعرفناه مع كثرة خوضنا في طلبه وتوفر دواعينا على طلب الحق * قلنا ولو قلتم ان كل فائدة ينبغي ان تكون معلومة لكم فلعلها حاصلة ولم تعثروا عليها فكانكم جعلتم عدم العلم بالفائدة علما بعدم الفائدة وهو خطأ * والدليل عليه ان التخصيص بالاسم لم يدل على النفي حتى عم الحكم في المكيلات والمطعومات في حديث الربوا وقد اختص بالاشياء الستة مع ان كلام الشارع لا يخلو عن الفائدة واذا طلبت الفائدة قيل لعل الداعي اليه سؤال او حاجة او سبب لم نعرفه فليكن في التخصيص بالوصف كذلك * ثم نقول للتخصيص فوائد * الاول ما بيناه انه لو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال ففي التخصيص ببعض الالقاب والاوصاف بالذكر تعريض للمجتهدين للثواب الجزيل الذي في الاجتهاد ليتوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظا باقبالهم ونشاطهم في الفكر والاستنباط ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجازي الحكم لا يبقى للقياس مجال * الثانية انه لو قال في الغنم زكوة ولم تخصص السائمة لجاز للمجتهد اخراج

السائمة عن العموم بالاجتهاد فتخص السائمة لقياس العلوفة عليها ان رأى انها فى معناها اولا يلحق بها فيبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد * الثالثة يجوز ان يكون الباعث على التخصيص عموم وقوع او اتفاق معاملة خاصة او غير ذلك من اسباب لانطلع عليها فعدم علمنا بذلك لاينزل منزلة علمنا بعدم ذلك بل نقول لعل اليه داعيا لم نعرفه * وما يستدلون به من تخصيصات فى الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات فالجواب عنها ان ذلك اما لبقائها على الاصل او معرفتها بدليل اخر او بقرينة مع انها معارضة بتخصيصات لااثر لها فى نقيضها كقوله تعالى * ومن قتله منكم متعمدا * فى جزاء الصيد اذ يجب الجزاء على الخاطئ وقوله تعالى * وبنات خالاتك اللاتى هاجرن معك * والحل ثابت فى اللاتى لم يهاجرن معه بالاتفاق * وقوله جل ذكره * ولا تأكلوها اسرافا وبدارا * انما انت منذر من يخشيها انما تنذر من اتبع الذكر * فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وان خفتم شقاق بينهما * الى امثال لها لاتحصى * وهذه المسئلة اصل عظيم فى الفقه وللفريقين كلام طويل يؤدى ذكره الى الاطناب فلنقتصر على هذا القدر والله اعلم قوله (وذلك مثل قوله تعالى) اى نظير ماذكرنا من الاصل قوله تعالى * وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن * علق حرمة الربيبة بالدخول بامرأة موصوفة بان يكون مضافة الينا فوجب ان لاتثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف * وذلك فى الزنا اى عدم الوصف يتحقق فى الزنا فلا تثبت حرمة المصاهرة به * وقوله وذلك دليل على المدعى اى تعلق الحكم بالوصف فيما ذكرنا مثل تعلق الحكم بالوصف فى هذا الحديث وقد دل عدم الوصف وهو السوم فيه على عدم الحكم اذ لولم يدل على النفى لوجبت الزكوة فى العوامل بالخبر المطلق وهو قوله عليه السلام * فى خمس من الابل شاة * فكذا فيما نحن فيه * ثم الحق الشيخ هذه المسئلة بمفهوم الشرط وجعلها مبنية عليه وبين وجه البناء فقال الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط انما يدخل على ماهو موجب للحكم فى الحال لولا دخوله عليه فكان الشرط مؤخرا حكم الايجاب الى زمان وجود الشرط ونافياله فى الحال فكذا النص موجب بنفسه لولا الوصف فاذا قيد به تأخر الحكم فى ذلك المسمى الى زمان وجوده فكانا بمنزلة واحدة * يوضحه ان قوله انت طالق ان دخلت الدار لايكون موجبا وقوع الطلاق مالم يوجد الشرط وبدونه كان موجبا فى الحال فكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة لايكون موجبا مالم يوجد الركوب مع الدخول وقد تقرر من اصله ان التعليق بالشرط يوجب النفى عند عدمه لما ذكرنا انه مؤخر فكذا التقييد بالوصف * وهذا بخلاف العلة اى الشرط

وذلك مثل قول الله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ان وصف كون المرأة من نسائنا يوجب ان لاتثبت عند عدمه وذلك فى الزنا وذلك مثل قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة وهذه المسئلة بناء على مسئلة التعليق بالشرط على مذهبه لان التعليق عنده يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف بمعنى الشرط بيانه ان الشرط لما دخل على ماهو موجب لولاهو صار الشرط مؤخرا ونافيا حكم الايجاب والوصف لولاهو لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم ايضا فصار للوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به بخلاف العلة لانها لابتداء الايجاب لا للاعتراض على مايوجب فصار بمنزلة الاسم العلم فيتعلق بها الوجود ولم يوجب العدم عند عدمها

(اوالوصف)

او الوصف يخالف العلة في انها لاتوجب العدم عند العدم لانها توجب الحكم ابتداء لانه وجد موجب قبلها ثم صارت هي مؤخرة حكم ذلك الموجب الى حين وجودها فتوجب الوجود عند الوجود والعدم عند العدم بل هي بمنزلة التخصيص بالاسم العلم فانه لم يوجب النفي لانه اوجب الحكم ابتداء اذ لم يسبقه موجب قبله حتى صار التنصيص عليه مؤخرا حكمه الى حين وجوده فلذلك لايوجب العدم عند العدم *يوضحه ان التخصيص انما يوجب النفي اذا تم الكلام بدونه كما في قوله عليه السلام* في الغنم السائمة زكوة * اذ لو سقطت السائمة لما اختل الكلام بخلاف قوله في الغنم زكوة فانه لو اسقط الغنم لاختل الكلام ولم يبق فيه ما يوجب الحكم بدونه فلا يكون التخصيص به مؤخرا نافيا *ولنا ان اقصى درجات الوصف اي اعلاها * اذا كان مؤثرا احتراز عن مثل قول الراوي نهى النبي عليه السلام عن بيع الحيوان نسيئة فان وصف الحيوة ليس بمؤثر في حرمة البيع وانما المؤثر وصف النسيئة * ومثال هذا ايضا * في قوله ايضا رفع ابهام وهو ان قوله هذا يحتمل ان يكون اشارة الى ماقبله من قوله ولا اثر للعلة في النفي فرفع ذلك الابهام بقوله ايضا وبين انه نظير التعليق بالوصف كقوله تعالى * من نسائكم اللاتي دخلتم بهن * ولم يبين انه اذا كان بمعنى الشرط ماحكمه مع ان النزاع فيه لانه قد تبين حكم الشرط بعد هذا انه لا اثر له في النفي فيفهم منه حكم ما الحق به ايضا لما قلنا متعلق بقوله وهذا بالمثل قوله (ولايلزم على هذا الاصل) وهو ان التخصيص بالوصف لايدل على النفي ماذكر في المبسوط امة ولدت ثلاثة اولاد من غير زوج في بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فقال المولى الاكبر ولدي لم يثبت نسب الاخرين منه لانه لما خص الاكبر بالدعوى صار كانه نفي نسب الاخرين وقال هو ولدي دونهما ولولا التخصيص لثبت نسبهما ايضا لانهما ولدا ام الولد * ولهذا قال زفر رحمه الله يثبت نسبهما لانه لا اثر للتخصيص في النفي وقد تبين بثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق انها صارت ام ولد له من ذلك الوقت وانها ولدتهما على فراشه ونسب ولد ام الولد يثبت من المولى من غير دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد * وقال في الشهادات عطف على قال الاول اي ولايلزم ايضا ماقال محمد في كذا * اما في المسئلة الاولى وهي مسئلة الدعوى فلم يثبت النفي بالخصوص اى بالتقييد بالوصف فانه لو اشار الى الاكبر وسماه باسمه فقال هذا ولدي او فلان لم يثبت نسب الاخرين ايضا مع ان التخصيص بالعين او الاسم العلم لايوجب نفي الحكم عن غير المشار والمسمى باتفاق بين العامة ولكن

ولنا ان اقصى درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة الحكم مثل السارق والزاني ولا اثر للعلة في النفي ومثال هذا ايضا قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فهذا لايوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا لما قلنا ولايلزم على هذا الاصل ما قال اصحابنا في كتاب الدعوى في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فادعى المولى نسب الاكبر ان نسب من بعده لايثبت فجعل تخصيصه نفيا لولا ذلك لثبت لانهما ولد ام ولده وقال في الشهادات

انما لا يثبت نسبهما لان السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه بيان وهذا لان السكوت محتمل والمحتمل لايجوز اهداره فلابد من الترجيح الا انه يرجح بقدر الدليل الاترى ان سكوت الشفيع والبكر حمل على الرضاء فكذلك ههنا وجب ان يرجح وترجيحه ان يثبت نسب الاول لاغير لان من علم ان هذا الولد مخلوق من مائه لايحل له الامتناع عن الاقرار بنسبه بل يفترض عليه دعوة النسب فلولم يجعله نفيا لبقي في عهدة الفرض ولوجعلناه نفيا لسكوت محتمل تضرر الصبي به وضرر المولى فوق ضرر الصبي فرجحنا جانبه لئلا يبقى تحت عهدة الخطاب وانما الابقى تحت عهدته بانتفاء نسب الاخرين وهذا هو المراد من كلامنا انه محل الحاجة الى البيان فان المولى محتاج الى اسقاط الفرض عن ذمته ومحتاج الى ان لايلحق به من ليس له منه والولد محتاج الى النسب الا ان حاجة المولى فوق حاجة الصبي فترجحت عليها * واذا تقرر بما ذكرنا تحقق الحاجة الى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الاخرين دليل النفي لاتخصيصه الاكبر بالدعوة ودليل النفي كصريح النفي ونسب ام الولد ينتفي بالنفي فكذا بدليل النفي * وهذا نظير ماقيل ان سكوت صاحب الشرع عن البيان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل النفي لان البيان وجب عند السؤال فكان تركه بعد الوجوب دليل النفي كذا في المبسوط وغيره * ولا يقال لاحاجة الى الدعوة لانهما ولدا ام ولده لان امومية الولد يثبت بدعوة الاكبر فيكون ماهو دليل النفي مقارنا لامومية الولد فلم يثبت النسب * وذكر في المبسوط ايضا ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخرين قبل ظهور الفراش فيهما فلا يثبت نسبهما الا بالدعوة * واما الشهادة فانما ترد عندهما لان التخصيص وان لم يوجب الحكم في مخالفه فلااقل من ان يورث تهمة وشبهة فكان في تخصيص الشهود مكان ابهام انهم يعلمون له وارثا في غير ذلك المكان وتحرزوا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث تهمة والشهادة ترد بالتهمة الاترى انهم لوقالوا لانعلم له وارثا سواه في هذا المجلس لايقضى بشهادتهم فكذا هذا فاما الاحكام فلايصح اثباتها ونفيها بالشبهة بل بالحجة المعلومة * وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا اى تخصيصهم مكانا وسكوتهم عن سائر الامكنة ليس في موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب فانهم لوسكتوا عنه واكتفوا بقولهم لانعلم له وارثا غيره تقبل شهادتهم بالاتفاق فلايصلح دليلا على وجود وارث في غير ذلك المكان لان السكوت في غير موضع الحاجة ليس بحجة * وكما يحتمل تخصيصهم المكان علمهم بالوارث يحتمل المبالغة في نفي الوارث ومعناه ان بلده كذا مولده ومسقط رأسه ولانعلم له وارثا غيره

والدعوى اذا قال شهود الميراث لانعلم له وارثا في ارض كذا ان هذا الشهادة لاتقبل عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وجعل النفي في مكان كذا اثباتا في غيره اما في المسئلة الاولى فلم يثبت النفي بالمخصوص لكن لان التزام النسب عند ظهور دليله واجب شرعا والتبري عند ظهور دليله واجب ايضا والالتزام بالبيان فرض صيانة عن النفي فصار السكوت عند لزوم البيان لوكان ثابتا نفيا حملا لامره على الصلاح حتى لايصير تاركا للفرض وفي مسئلة الشهادات زاد الشهود مالا حاجة اليه وفيه شبهة وبالشبهة ترد الشهادات وبمثلها لايصح اثبات الاحكام وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المجازفة

فيها بعد تفحص واتقان فاحرى ان لايكون له وارث اخر في مكان اخر * ويحتمل التحرز والتورع عن المجازفة اى اناتفحصنا في ذلك الموضع دون سائر المواضع فنخبر عما تحققنا ولانخبر مجازفة عن سائر الامكنة لانا لم نتفحص فيها فعارض هذان الاحتمالان ذلك الاحتمال فلا يمتنع العمل بشهادتهم بمثل هذه التهمة * والاصل فيه ماروى ان الثابت بن الدحداح لما مات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قبيلته * هل يعرفون له فيكم نسباً * قالوا لا الا ابن اخت فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه لابن اخته الى لبابة ابن عبدالمنذر فقد ذكروا انهم لايعرفون له وارثا غيره فيهم نسبا ولم يكلفهم اكثر من ذلك وعمل بشهادتهم كذا ذكر في المبسوط قوله (ومن ذلك) اى ومن العمل بالوجوه الفاسدة ماقال بعض اهل النظران القران في النظم يوجب القران في الحكم * وصورته ان حرف الواو متى دخل بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم خلافا لعامة العلماء * واجمعوا ان المعطوف اذا كان ناقصا يشارك الجملة المعطوف عليها في خبره وحكمه جميعا * ولهذا قالوا ان القران بين الجملتين بواو النظم في قوله تعالى * اقيموا الصلوة واتوا الزكوة * يوجب سقوط الزكوة عن الصبي كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم * وشبهتهم ان الواو للعطف في اللغة ولهذا يسمى واو العطف عندهم وموجب العطف هو الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضي التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعريا عن الخبر فانه يشارك الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله * واعتبروا * بالجملة الناقصة * والدليل عليه ان في كلام الناس يوجب القران الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا في كلام صاحب الشرع * وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لايوجب الشركة لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه وينفرد بحكمه لايشاركه فيه كلام اخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلايصار اليه الاعند الضرورة وهى في الجملة الناقصة فانها لما احتاجت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة في الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدمت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم يثبت الشركة * وهذا اى عطف الجملة على الجملة بدون الشركة كثير في كتاب الله تعالى

ومن ذلك ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند بعضهم مثل قول بعضهم في قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ان القران يوجب ان لا يجب على الصبي الزكوة وقالوا لان العطف يوجب الشركة واعتبروا بالجملة الناقصة وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لايوجب الشركة لان الشركة انما وجبت بينهما لافتقار الجملة الناقصة الى ما تتم به فاذا تم بنفسه لم تجب الشركة الا فيما يفتقر اليه وهذا اكثر في كتاب الله تعالى من ان يحصى

مثل قوله تعالى * فإن يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل * وقوله تبارك اسمه *لنبين لكم ونقر فى الارحام * وقوله عز ذكره * ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء * وقوله جل جلاله * قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم وريشا ولباس التقوى * وغير ذلك فهذه جمل مستأنفة لم تشارك ماتقدمها فى الاعراب فانى يشاركها فى المعنى والحكم * ولهذا اى ولان الشركة تثبت للافتقار قلنا فى المسئلة المذكورة ان العتق يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله عبدى حر وان كان تاما ايقاعا لكنه قاصر تعليقا اى ناقص لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فيثبت الشركة للافتقار * يؤيد ماذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لا يتعلق طلاق عمرة بالشرط بل يتنجز لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبرا له فيثبت الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثانى * * وهو نظير مالو قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق ان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث فى حق زينب وتعليق نفس الطلاق فى حق عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما فى قوله عبدى حر فان قيل قد ثبت فى قوانين علم المعانى ان رعاية التناسب شرط فى عطف الجمل حتى لو قال قائل زيد منطلق ودرجات الحمل ثلثون وكم الخليفة فى غاية الطول وفى عين الذباب جحوظ وكان جالينوس ماهرا فى الطب والختم فى التراويح سنة والقرد شبيه بالآدمى سجل عليه بكمال السخافة او عد مسخرة من المساخر فدل ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم *قلنا نحن لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وهذا كالمفهوم فانا لا ننكر انه من محتملات الكلام وعليه بنى علم المعانى ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال قوله (وعلى هذا) اى على ان افتقار الثانى الى الاول فى امر يوجب الشركة وان كان الثانى تاما بنفسه قلنا فى قوله تعالى الى اخره * المحدود فى القذف لا تقبل شهادته قبل التوبة بالاتفاق واختلف فى طريق الرد فعندنا لا يقبل شهادته تتميما للحد وعند الشافعى رحمه الله لا يقبل للفسق فانه بالقذف بلا شهود هتك ستر العفة على المسلم فصار به فاسقا ولهذا لزمه الحد وانه لا يجب الا بارتكاب جريمة موجبة للفسق واذا ثبت فسقه بالقذف لا تقبل شهادته قبل الحد ايضا لوجود الفسق ويقبل اذا تاب قبل الحد او بعده لزوال الفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا * وعندنا ترد شهادته تتميما للحد وسببه القذف مع العجز عن اتيان اربعة من الشهداء لا نفس

ولهذا قلنا فى قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى هذا حر ان العتق بالشرط وان كان تاما لانه فى حكم التعليق قاصر

القذف لانه خبر متميل بين الصدق والكذب. وربما يكون حسبة من القاذف اذا علم اصراره ووجد اربعة من الشهود فاذا عجز لم يكن قذفه حسبة واقامة لحق الشرع بل كان هتكا للستر لاغير وانه حرام شرعا فصار سببا للحد * والدليل عليه انا نسمع بينة القاذف على اثبات ماقذف ولو كان قذفه كبيرة بنفسه لم يكن مسموعا ولا معمولا بحكمه بالبينة فثبت انه انما صار كبيرة بالعجز فاذا عجز وصار القذف حينئذ فسقا الزم القاضى اقامة الحد ولا تقبل شهادته فى تلك الحالة لظهور فسقه ولكنها بعد القذف فى مدة المهلة مقبولة لانه لم يفسق بعد * واذا اقيم عليه الحد لايقبل بعد وان تاب لان رد الشهادة من تمام حده واصل الحد لايسقط بالتوبة فما هو بمنزلته لايسقط ايضا * واذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحد من الفريقين تمسكوا فى اثبات مذهبهم بظاهر الاية فقال الشافعى ان قوله تعالى * والذين يرمون المحصنات * متضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزاءه ولهذا دخل فيه الفاء اى من رمى محصنة فاجلدوه وقوله تعالى * ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا * جملة تامة منقطعة عن الاولى لما بينا ان الاصل فى كل كلام تام ان يكون مستندا بنفسه والواو للنظم فلا يوجب القران فى الحكم وقوله عزاسمه * واولئك هم الفاسقون * جملة تاما ايضا ولكنها فى معنى التعليل للجملة التى تقدمتها اى ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا لانهم فاسقون بذلك الرمى. فكانت متصلة بما تقدمها بالاستثناء اللاحق بها يكون منصرفا اليهما فيصير كانه قال الا الذين تابوا فانهم ليسوا بفاسقين بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم * ولان الاستثناء بعد الجمل على المعطوفة بعضها على بعض بالواو منصرف الى الكل على ماعرف فكان ينبغى ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال الفسق والجلد لزوال القذف باكذاب النفس الا ان الجلد حق المقذوف فتوبته فى ذلك ان يستعفيه فلاجرم اذا استعفاه فعفا عنه سقط الحد ايضا * واصحابنا رحمهم الله قالوا ان قوله تعالى * والذين يرمون المحصنات * متضمن معنى الشرط كما قال ولكن نفس الرمى لايصلح لايجاب الحد لانه امر متردد بين الحسبة والجناية ولا يترجح جانب الجناية الا بالعجز عن الاتيان بالشهود فعطف عليه ثم لم يأتوا لترجح جانبها وقد علمت ان المعطوف على الشرط فكان الكل شرط للجزاء المذكور كما لو قال لنسائه التى تدخل منكن الدار ثم تكلمت زيدا فهى طالق كان دخول الدار مع كلام زيد شرطا لوقوع الطلاق * وانما عطف بكلمة ثم لان اقامة الشهود تتراخى عن القذف فى العادة الغالبة ولا تقام عقيب الرمى متصلا به * ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتعلق الجلد به وصار من حكمه مثله فى قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا * ثم عطف عليه قوله تعالى * ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا * فشاركه فى كونه جزاء وحدا لانه وان كان تاما من الوجه الذى ذكره الخصم

وعلى هذا قلنا الى قول الله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولاتقبلوا وان كان تاما ولكنه من حيث انه يصلح بجزاء واحدا مفتقر الى الشرط فيجعل ملحقا بالاول الاترى ان جرح الشهادة ايلام كالضرب

ولكنه من حيث انه يصلح جزاء واحدا مفتقر الى الشرط كما بينا فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى هذا حر واذا كان كذلك يلحق بالاول ويصير الكل حدا للقذف كما قال الشافعى فى قوله وتغريب عام انه من تمام حد البكر للعطف ولكنا لم نجعل التقريب حدا لانه ثبت بخبر الواحد فلا يجوز الزيادة به على الكتاب ولانه لا يصلح ان يكون حدا لما فيه من الاغراء على ارتكاب الفاحشة دون الزجر فاما رد الشهادة فثابت بالكتاب معطوف على الجلد وانه صالح لتتميم الحد لان حد القذف تقام حقا لله تعالى وللمقذوف على ما عرف وحقه فى زوال مالحقه من العار بتهمة الزنا وذلك انما يحصل بان يصير القاذف مكذب الشهادة مردود الكلام * ولان الانسان يتألم برد الشهادة وابطال كلامه فوق ما يتألم بالضرب فيصلح عقوبة فيحصل به الزجر ثم جريمة القاذف باللسان ورد الشهادة حد فى المحل الذى حصل به الجريمة فكان جزاء وفاقا كشرعية حد السرقة فى اليد التى هى آلة الاخذ والمقصود من الحد وهو دفع العار عن المقذوف فى اهدار قوله اظهر منه فى اقامة الجلد فلذلك جعلنا رد الشهادة متمما للحد * وكان ينبغى ان يكتفى به لانه ايلام باطنا كالقذف الا ان كل احد لا يتألم به ولا ينزجر به عن القذف فضم اليه الايلام الحسى ليشمل الزاجر الجميع ويحصل الانزجار عاما وجعل الرد تتميما له ليكون جزاء وفاقا * فان قيل المراد من قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * شهادة تقيمها القاذف على صدق مقالته بدليل اللام فى قوله لهم يعنى اذا اقيم عليهم الحد لا تقبلوا لاجلهم شهادة على صدق مقالتهم ونحن نقول به فان القاذف صار مكذبا شرعا ولو كان المراد ما ذكرتم لقيل ولا تقبلوا شهادتهم * قلنا المراد شهادته فى الحوادث باجماع الصحابة فانهم كانوا يقولون لمن حد حد القذف بطلت شهادته على المسلمين * كيف والصحيح من المذهب عندنا انه اذا قام اربعة من الشهود على صدق مقالته بعد اقامة الحد تقبل ويصير مقبول الشهادة * وقوله تعالى لهم شهادة بمنزلة قوله شهادتهم كما يقال هذه دراك وهذه دار لك * والدليل عليه ان شهادة نكرة وقعت فى النفى فيوجب العموم ولو حمل على ما ذكرتم لا يمكن تعميمها لان شهادة تقيمها على سائر حقوقه مقبولة بالاجماع فكان ما قلناه اولى * فان قيل ولا تقبلوا كلام مبتدأ لانه تحريم القبول وهو لا يصلح حدا لان الحد فعل يلزم للامام اقامته لا حرمة فعل وليس فيها فعل ولان النهى يدل على وجود المنهى عنه وتصوره وانتم ابطلتم والابطال فوق النهى * قلنا قولكم النهى لا يصلح لاقامة الحد مسلم غير ان النهى المحرم لقبول الشهادة دلنا على بطلان اداء الشهادة بالحد الذى امضى على القاذف

والا ترى انه فوض الى الائمة فاما قوله واولئك هم الفاسقون فلا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام فاما الحكاية عن حال قائمة فلا فاعتبر تمامها بصيغتها فكانت فى حق الجزاء فى حكم الجملة المبتدأة مثل قوله تعالى ويمح الله الباطل ومثل قوله ونقر فى الارحام ما نشاء ويتوب الله على من يشاء والشافعى رحمه الله قطع قوله ولا تقبلوا لهم مع قيام دليل الاتصال وكل ذلك غلط وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز عن البينة شرط بصفة التراخى والرد حد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بثم

كما ان الامر بالجلد دلنا على الوجوب بسبب سابق على الامر وهو القذف اذ الامر والنهى لاقامة ما وجب من فعل او كف بسبب واذا دل النهى عن القبول على سبب متقدم ابطلتها وقامت الدلالة على ان القذف غير مبطل بنفسه علم انه بطل حدا كانه قال عز وجل * فاجلدوهم ثمانين جلدة * مؤلمة محرمة لقبول شهادتهم او مبطلة لاداء شهادتهم * وقولكم النهى يدل على تصور المنهى عنه * قلنا المحدود فى القذف شهادة تحرم قبولها حتى انعقد النكاح بحضوره ولا ينعقد بحضور العبد * واما قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون * فجملة تامة بنفسها منقطعة عما تقدمها الا ان ما تقدمها جملتان فعليتان امر بفعل ونهى عن اخر خوطب بهما الائمة وهذه الجملة اخبار عن حالة قائمة بالقاذفين وبيان لجريمتهم فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون متمما للحد بل المقصود به ازالة اشكال عسى يقع وهو ان القذف خبر متميل وربما يكون حسبة اذا كان الرامى صادقا وله اربعة من الشهود والزانى مصر فكان يقع الاشكال انه لما ذا كان سببا لوجوب عقوبة تندرئ بالشبهات فازال الله تعالى هذا الاشكال بقوله * واولئك هم الفاسقون * اى العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهداء * واذا لم يصح عطفه على الاول بقى كلاما مبتدأ وكانت الواو للنظم وكان الاستثناء منصرفا اليه لا غير لان الاستثناء انما يرجع الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلا بعضه ببعض صورة ومعنى وههنا قد انقطع هذا الكلام عما تقدمه فاقتصر الاستثناء عليه فاذا تاب لا يقبل شهادته عملا بقوله ابدا * ولا معنى لما قال انه مذكور على وجه التعليل لرد الشهادة لانه لو كان كذلك لكان من حق الكلام ان يقال * فاولئك هم الفاسقون * بالفاء فلما قيل بالواو علم انه اخبار لا تعليل * قال شمس الائمة فى المبسوط ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق لكان فى الاية عطف العلة على الحكم وذلك لا يحسن فى البيان ولهذا الاصل قلنا بقبول شهادته قبل اقامة الحد عليه وان لم يتب لانه من تمام حده وآوانه بعد اقامة الحد * وذكر فى طريقة الامام البرغرى وغيرها ان شهادته بعد العجز عن اتيان الشهود قبل اقامة الحد مردودة ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد اذا تاب قبل اقامة الحد يقبل لان تحقق العجز تحقق فسقه ولكن توقف بطلانها حدا على الجلد لان الحد ورد الشهادة وان وجبا بعد العجز ولكن بطلان الشهادة حكم الابطال لا حكم وجوب الابطال كما ان الالم الذى يلحقه حكم الجلد لا حكم وجوب ايقاعه * لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام اى الجزاء انما يحصل بفعل يحدث بولاية الامام لا بالاخبار عن حالة قائمة بالجانى احدثها بنفسه * فاعتبر تمامها اى تمام هذه الجملة بصيغتها اى بنفسها فانها مبتدأ وخبر من غير تعلق لها بالاولى * فكانت هذه الجملة فى حق الجزاء اى فى كونها جزاء فى حكم المبتدأ اى الكلام المستأنف المنقطع عما سبق وان كانت من حيث انها متضمنة اسم الاشارة والضمير متعلقة باول الكلام اذ لا بد لها من متعلق سابق فلا يجعل فى هذا مبتداء * والشافعى قطع قوله تعالى * ولا تقبلوا * عما سبق مع قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة فعلية صالحة للجزاء مفوضة الى الائمة * مثل الاولى بما قبله

ومن ذلك قول بعضهم ان العام يختص بسببه وهذا عندنا باطل لان النص ساكت عن سببه والسكوت لايكون حجة الاترى ان عامة الحوادث مثل الظهار واللعان وغير ذلك وردت مقيدة باسباب ولم تختص بها وهذه الجملة عندنا على اربعة اوجه الوجه الاول ماخرج مخرج الجزاء فيختص بسببه والثاني مالا يستقل بنفسه والثالث ماخرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء والرابع مازيد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتمل البناء اما الاول فمثل ماروى عن النبي عليه السلام انه سها فسجد وروى ان ماعزا زنى فرجم والفاء للجزاء فتعلق الاول على مامر بيانه

وهو قوله تعالى* ولا تقبلوا * مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجزاء اوغير صالحة للتعليل * وقلنا نحن بصيغة الكلام اى عملنا بما هو موجب الكلام وهو ان القذف سبب لوجوب الحد والعجز عن البينة شرط له *بصفة التراخي يعني ليس الشرط هو العجز المتصل بالقذف في الحال لكن الشرط هو العجز بعد مضي مدة المهلة الموقتة الى آخر مجلس الحكم او الى ثلاثة ايام او الى مايراه القاضي كما في سائر الدعاوى فان عجز بعد ذلك تحقق الشرط وصار القذف حينئذ فسقا مقتصرا على الحال لانه ظهر كونه جناية من الاصل لاحتمال انه قذف حسبة بان كانت له بينة عادلة على صدق مقالته ولكنه عجز عن اقامتها لموتهم في مدة المهلة اولغيبتهم اولامتناعهم من اداء الشهادة فلذلك يقتصر على حالة العجز * والرد حد مشارك للجلد فيثبت الرد مقارنا للجلد لانه عطف بالواو على الجلد فلا يثبت قبله لكنه يثبت مقارنا لان الواو لاتوجب التراخي والعجز عطف بثم وهي توجب التراخي قوله (ومن ذلك قول بعضهم) الى آخره اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة * ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعاه الى ذكره *ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه * وقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار المزني والقفال وابي بكر الدقاق وابي ثور *وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لايختص به * احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به * وبانه لوكان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لافائدة له الا اقتصار الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله * وبانه لوكان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية* وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجريناه على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام *واحتج من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سؤال سائل بان الشارع اذا ابتدأ بيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لامانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه *وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لايصلح مانعا لانه لاينافي عمومه والمانع هو المنافي * يبينه انه لوكان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل *ولان النص وهو العام *ساكت عن سببه اى عن اقتصاره على سببه والسكوت لايكون حجة* يؤيد ماذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على اجراء

النصوص العامة الواردة مقيدة باسباب على عمومها فان آية الظهار نزلت فى خولة امرأة اوس ابن الصامت وآية اللعان نزلت فى هلال ابن امية حين قذف امرأته لشريك من سحماء او فى عويمر العجلانى واية القذف نزلت فى قذفة عائشة رضى الله عنها واية السرقة فى سرقة رداء صفوان او سرقة المجن وقوله عليه السلام* ايما اهاب دبغ فقد طهر* فى شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص بسببه * اما قولهم السبب مؤثر للحكم فصار كالمعلول مع العلة *فنقول ليس الكلام فى مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا* وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال* قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون الجواب مساويا بالسؤال فهو ممنوع عادة وشريعة اما عادة فلان المجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار يرد عليه* واما شريعة فلانه تعالى لما سأل موسى عليه السلام عما فى يمينه بقوله عز اسمه* وما تلك بيمينك يا موسى* زاد موسى عليه السلام على قدر الجواب فقال هى عصاى اتوكؤ عليها واهش بها على غنمى ولى فيها مآرب اخرى* والنبى صلى الله عليه وسلم لما سئل عن التوضئ بماء البحر قال* هو الطهور ماؤه والحل ميتته* فاجاب وزاد وان زاد باشتراطها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد* فان قيل الاولى ترك الزيادة فى الجواب رعاية للتناسب بينهما* قلنا بان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية وقولهم لو كان عاما جاز تخصيص السبب بالاجتهاد* قلنا انما لا يجوز لانه داخل فى الخطاب قطعا اذ الكلام فى انه بيان له او لغيره ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسأل عن شئ فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره* وقولهم لو كان عاما لم يكن فى نقل السبب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد قوله (وهذه الجملة) ولما بين الشيخ الخلاف فى تخصيص العام بالسبب ولم يبين ان المراد بالسبب سبب الوجوب او سبب الورود وان المراد لو كان سبب الورود دار بدء السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتضح صورة المسئلة شرع فيه* فقال وهذه الجملة اى جملة ما يختص بالسبب وما لا يختص به سواء كان سبب وجوب او سبب ورود وسواء كان اللفظ عاما او خاصا اربعة اوجه* الاول ما خرج مخرج الجزاء المتقدمه فيختص به لانه جعل جزاء المتقدمه تبين ان المتقدم سبب وجوبه كقوله تعالى* فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة* وقوله عز اسمه* فاقطعوا ايديهما* لما اخرجا مخرج الجزاء لقوله* الزانية والزانى* وقوله* والسارق والسارقة* كان الزنا والسرقة سببى وجوبهما* واذا تبين ان ما تقدمه سبب وجوبه يختص به اى يرتبط به لان الحكم يختص بسببه بلا خلاف لان الحكم كما لا يثبت بدون علته لا يبقى بدون العلة مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا الى علة اخرى اليه اشار شمس الائمة رحمه الله* والثانى ما لا يستقل بنفسه اى لا يفهم بدون ما تقدمه من السبب فيختص به اى يتعلق به ايضا لانه لما لم يستقل بنفسه ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته فلا يجوز فضلة للعمل به* والثالث ما يستقل بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب وهو غير

زائد على مقدار الجواب فهذا يتقيد بماسبق ويصير ماذكر في السؤال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء *والرابع مايكون مستقلا بنفسه زائدا على قدر الجواب فهذا من صور الخلاف *وذكر في بعض نسخ الاصول بهذا الترتيب وهو ان الخطاب الوارد جوابا لسؤال سائل اما ان يكون مستقلا بنفسه دون السؤال اولم يكن * والثاني تابع للسؤال في عمومه وخصوصه امافي عمومه فمثل ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال * أينقص الرطب اذا يبس *فقالوا نعم قال *فلااذن *فالسؤال لما كان غير مختص باحد فكذلك الجواب وهو عدم الجواز عم الكل عند من قال بصحة الحديث * واما في خصوصه فكما لو سأله سائل ايجزئني التوضوء بماء البحر فيقول نعم فهذا وامثاله لايدل على التعميم في حق الغير * والاول وهو ان يكون مستقلا لايخلو من ان يكون مساويا للسؤال او اخص او اعم *فان كان مساويا فالحكم في عمومه وخصوصه عند كون السؤال عاما كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عمن ركب البحر ايتوضأ بماء البحر فقال عليه السلام *البحر هو الطهور ماؤه * او خاصا كما سأله الاعرابي عن وطئة امرأته في نهار رمضان فقال* اعتق رقبة* كالحكم في غير المستقل حتى عم جواب الاول للكل ويختص جواب الثاني بالاعرابي *وان كان اخص كما لو سئل عن التوضئ بماء البحر فنقول يجوز لك فالجواب يختص بالسائل ولايثبت الحكم في حق غيره الابدليل اخر من دلالة او قياس او نحوهما اذ اللفظ لاعموم له * وان كان اعم من السؤال او الحادثة التي ورد فيها فلايخلو من ان يكون اعم في حكم اخر اوفي ذلك الحكم * فان كان الاول كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن التوضئ بماء البحر فقال *هو الطهور ماؤه *والحل ميتته *فلاخلاف في عمومه في الحكم الاخر وهو حل ميتته في المثال لانه عام مبتدأ به لافي معرض الجواب اذهو غير مسؤل عنه *وان كان الثاني كقوله عليه السلام *هو الطهور ماؤه *لمن قال ايجزئني التوضئ بماء البحر وكقوله عليه السلام لما مر بشاة ميتة كانت لميمونة *ايما اهاب دبغ فقد طهر * فهو محل الخلاف على مابينا فتبين بماذكرنا ان المراد من السبب سبب الورود وانه لابد من ان يكون السبب اخص لانه لو كان عاما ايضا عم الحكم بالاتفاق لكن لعموم اللفظ عند العامة ولعموم السبب عندهم *على مامر بيانه يعني في مسئلة القذف ان الجزاء مفتقر الى الشرط متعلق به (قوله واما الثاني) فكذا اعلم ان نعم وبلى واجل من حروف التصديق * فاما نعم فموجبه تصديق ماقبله من كلام منفي او مثبت كما اذا قيل لك قام زيد فقلت نعم كان المعنى قام او قيل لك لم يقم زيد فقلت نعم كان المعنى لم يقم وكذلك اذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام فاذا قيل اقام زيد اولم يقم زيد فقد حققت مابعد الهمزة واما بلى فلايجاب مابعد النفي استفهاما كان اوخبرا فاذا قيل لم يقم زيد اولم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قدقام *واما اجل فلايصدق به الا في الخبر خاصة نفيا كان او اثباتا يقول القائل قداتاك زيد او لم يأتك فتقول اجل ولايستعمل في جواب الاستفهام * هذا هو

واما الثاني فمثل الرجل يقول لاخر ليس لي عليك كذا فيقول بلى اويقول كان كذا فيقول نعم يجعل اقرارا وكذلك اذا قال اجل هذا اصل بلى ونعم ان يكون بلى بناء على النفي في الابتداء مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام واجل يجمعهما وقد يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام او مستعار لذلك وقد ذكر ذلك محمد في كتاب الاقرار في نعم من غير الاستفهام ايضاً

(المذكور)

المذكور فى كتب النحو واختار الشيخ ان الاستفهام لازم فيما وقع بلى او نعم جوابا له باعتبار اصل الوضع وان اجل يستعمل فى الاستفهام ايضا * فاذا قال اليس لى عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفى كان معناه لك على الف ولو قال نعم ينبغى ان لا يكون اقرارا لانه تصديق لما بعد الهمزة فى الاستفهام فكان معناه ليس لك على الف ولو قال اكان لى عليك كذا فقال نعم يكون اقرار الما ذكرنا ولو قال بلى ينبغى ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا فى النفى * وذكر صاحب كتاب بيان حقايق الحروف اذا قال الرجل لاخر اقبض الدرهم الذى لى عليك فقال نعم فقد اقر به لانه صدقه فيما قال واذا قال بلى لا يكون اقرارا لان بلى لم يأت فى القرآن ولا فى كلام العرب الا بعد نفى ولم يتقدم ههنا نفى * وان قال اليس قد اقرضتنى الف درهم فقال الطالب بلى فجحد المقر لزمه المال لان هذا استفهام فيه معنى التقرير كما قال الله تعالى * اليس الله بكاف عبده * ومعنى التقرير انك قد اقرضتنى وقول الطالب بلى تصديق له فى الاقرار فان قال نعم لا يكون اقرارا لانه صدقه فى النفى * وكذا اذا قال مالك على شئ فقال نعم يكون تصديقا ولو قال بلى يكون ردا * قال وهذا حقيقة العربية الا ان الفقهاء يجوزون ان يستعمل بلى فى موضع نعم ونعم فى موضع بلى ولا يفرقون فى الجواب فى هذه المسائل بينهما * قال وذكر الحاكم الشهيد فى المنتقى فى رجل قال لاخر أطلقت امرأتك فقال (ن ع م) او قال (ب ل ى) قال هى طالق ولم يفرق بين نعم و بلى وهذه المسئلة جوابها نعم اولا لا بلى لانه لم يتقدم فيها نفى * هذا اصل بلى ونعم اى ما ذكرناه هو الموجب الاصلى لهاتين الكلمتين وهو ان يكون بلى جوابا للنفى مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام نفيا كان او اثباتا بشرط الاستفهام فيهما * وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا الا ان اكثر استعمالها فى جواب الاستفهام واجل يجمعهما اى يشمل المعنيين فيستعمل فى موضع بلى وفى موضع نعم * وقد عرفت ان هذا خلاف موضوعه فى اللغة ولكنهم اعتبروا فى استعمال هذه الحروف العرف فبنوا الاحكام عليه على انه ذكر فى الصحاح ان اجل جواب مثل نعم قال الاخفش الا انه احسن من نعم فى التصديق ونعم احسن منه فى الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا قال اتذهب قلت نعم وكان احسن من اجل * وذكر ابن الحاجب فى شرح المفصل ان اجل يجوز ان يقع بعد الاستفهام عند بعضهم وليس ذلك بمعروف * وقد يستعملان اى نعم وبلى فى غير الاستفهام اى فى غير موضع الاستفهام الذى هو محل استعمالهما فى اصل الوضع على ما اختاره الشيخ * على ادراج الاستفهام اى اضمار حرف الاستفهام فى الكلام * او مستعارا لذلك اى يستعار هذا الكلام الخالى عن الاستفهام للاستفهام باعتبار كونهما كلامين خبريين * اصل الوضع او باعتبار مساواتهما فى الصورة كما اذا قال عليك لى الف درهم فقال نعم يجعل اقرارا او يضمر حرف الاستفهام كأنه قال اعليك لى الف درهم كما اضمر فى قوله تعالى اخبارا * وتلك نعمة تمنها على * اى اتلك * او يجعل قوله عليك لى الف مستعارا لقولك اعليك لى الف وقد ذكر ذلك اى

الاستعمال فى غير المحل محمد فى كتاب الاقرار فى كلمة نعم خاصة * من غير استفهام صريحا ومن غير احتمال الاستفهام ادراجا فقال اذا قال لآخر اقض الالف التى لى عليك فقال نعم يجعل اقرارا وكذا اذا قال الطالب لرجل اخبر فلانا ان لفلان عليك كذا او اعلمه او بشره او قل له فقال المطلوب نعم يكون اقرارا ولا يمكن ههنا اضمار حرف الاستفهام لانه امر ومحل الاستفهام الخبر فكان هذا طريقا اخر اختاره محمد بناء على العرف * ويؤيده ماقال شمس الائمة وقد يستعمل بلى ونعم فى جواب ماليس باستفهام على ان يقدر فيه معنى الاستفهام او يكون مستعارا هذا مذهب اهل اللغة فاما محمد فقد ذكر فى كتاب الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام فى السؤال او احتمال استفهام وجعلها اقرارا صحيحا بطريق الجواب وكأنه ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها بعرف الاستعمال * ووجه آخر ان يقال معناه انهما يستعملان فى غير الاستفهام على ادراج الاستفهام ان امكن ذلك * او مستعارا للاستفهام ان لم يمكن وقد ذكر ذلك اى هذا الوجه الاخير محمد فى كلمة نعم من غير استفهام صريحا ومن غير احتمال الاستفهام اضمارا فكان مستعارا كقوله اقض الالف التى لى عليك لما لم يحتمل الاستفهام يجعل مستعارا للاستفهام لتضمنه معنى الخبر وصلاحية الخبر للاستفهام فيجعل كأنه قال قضاء الالف واجب لى عليك فاقضها ثم يجعل ذلك بمنزلة قوله أتقضى الالف وقوله نعم لما تضمن اعادة ماسبق صار كأنه قال اقض الالف التى لك على فتصلح جوابا قوله (واما الثالث) وهو ان يكون مستقلا بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب غير زائد عليه فمثل قول الرجل لآخر تغد معى فقال ان تغديت فعبدى حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو رجع الى اهله فتغدى او تغدى معه فى يوم آخر لم يحنث وقال زفر رحمه الله هو واقع على كل غداء على الابد كما لو ابتدأ اليمين به * لكنا خصصناه وقيدناه بالفور بدلالة الحال وهى انه اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغداء فيتقيد به ويصير كأنه قال ان تغديت الغداء الذى دعوتنى اليه وهذا كالشراء بالدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال * وكذا اذا قالت له امرأته انك تغتسل الليلة فى هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر فان يمينه يختص بذلك الاغتسال المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام الاول فاختص به بهذه الدلالة ولم يزد هو على قدر الجواب لان جواب الكلام ان يقول ان فعلت فعبدى حر وقوله ان اغتسلت مثله من غير زيادة لكنه مفسر والتفسير يؤكد ولا يغير قوله (ولو قال ان اغتسلت الليلة او فى هذه الدار فعبدى حر صار مبتدأ) ولا يتعلق بالكلام الاول وهذا هو القسم الرابع الذى هو من صور الخلاف وذلك لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه مبتدأ كان فيه اعتبار الزيادة والغاء الحال فكان هذا الوجه اولى لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحا فى افادة العموم والحال دلالة فى اختصاصه بالسبب ولا قوام لها مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء * وعند المخالف هذا يحمل على الجواب ايضا اعتبار الحال لكنه عمل بالمسكوت وترك للعمل بالدليل * فان عنى به الجواب صدق فيما بينه

واما الثالث فمثل قول الرجل لرجل تغد معى فيقول الاخر ان تغديت فعبدى حر انه يتعلق به وكذلك اذا قيل انك تغتسل الليلة فى هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر هذا خرج جوابا فتضمن اعادة السؤال الذى سبق وقد يحتمل الابتداء ولو قال ان اغتسلت الليلة او فى هذه الدار فعبدى حر صار مبتدأ احتراز عن الغاء الزيادة فان عنى به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير الزيادة توكيدا وامثلته كثيرة ومن ذلك

وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزاد على الجواب للتأكيد كما مرت امثلته ولكن لا يصدقه القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه * وذكر في بعض الشروح ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت فقوله فرجم عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه وقع لردة او قتل بغير حق او فساد في الارض او سياسة او زنا بعد احصان فعند ذكر الزنا تخصيص به وكذلك قوله فسجد يحتمل انه وقع للتلاوة او لقضاء المتروكة او لشرع زيادة في الصلوة او للسهو فلما نقل السبب معه تخصص به * وكذلك بلى او نعم عام لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به * وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فتعم ولكنه لا يخلو عن تمحل وتكلف وما ذكرناه اولا اظهر واوفق لعامة الكتب قوله (ومن ذلك) اي ومن العمل بالوجوه الفاسدة ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم * لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصلي الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط * وعنده هو ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط * وحاصله ان وجود الشرط يدل على وجود المشروط وعدمه يدل على انتفائه عند القائلين بالمفهوم اجمع واليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل ابي الحسن الكرخي من اصحابنا وابن شريح من اصحاب الشافعي وابي الحسين البصري من متكلمي المعتزلة * وعند عامة من انكر المفهوم عدمه لا يدل على انتفاء المشروط ويسمى هذا مفهوم الشرط * تمسك القائلون به بان قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه يفهم منه لغة ولا تعتقه ان لم يدخل الدار فكما ان الدخول يوجب جواز الاعتاق فعدمه يمنع عنه فكان العدم مضافا اليه * وبان الشرط هو الذي يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل شيء شرطا في كل شيء حتى يكون دخول زيد الدار شرطا في كون السماء فوق الارض وان وجد ذلك مع عدم الدخول كذا ذكر في القواطع * والدليل عليه ما روى ان يعلى بن امية قال لعمر رضي الله عنهما ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا وقد قال الله تعالى * واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا * فقال عمر رضي الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال * انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته * فلو لم يعقل من التعليق نفي الحكم عند عدم الشرط لم يكن لتعجبهما معنى مع انهما من فصحاء العرب * وفرق ابو الحسن الكرخي ومن وافقه من منكري المفهوم بين التقييد بالصفة ونحوها وبين التقييد بالشرط فقالوا التقييد بالشرط يدل على ان ما عداه بخلافه بخلاف غيره من التقييدات لان التعليق بالشرط يقتضي ايقاف الحكم على وجود الشرط واذا وقف عليه انعدم بعدمه وليس في غيره من التقييدات ايقاف الحكم عليها فيبقى ما وراء المذكور موقوفا على حسب ما يقوم عليه الدليل * وجهة

ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط موجب العدم وعندنا العدم لم يثبت به بل بقي المعلق على اصل العدم وحاصله ان المعلق بالشرط عندنا لم ينعقد سببا وانما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله هو مؤخر

العامة فى مفهوم الشرط ماذ كرنا فى مفهوم الصفة لان مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم الصفـة وقد بيناه مفصلا فلا يحتاج الى اعادته ههنا * قال الغزالى الشرط يدل على ثبوت الحكم عنـد وجوده فقط فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بان لا يدل على وجوده عند عدم الشرط فاما ان يدل على عدمه عند العـدم فلا * والدليل عليه انه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين فاذا قال احكم بالمال للمدعى ان كانت له بينة لا يدل على نفى الحكم بالاقرار هذا هو الطريق المشهور المذكور فى عامة الكتب * والطريق الذى ذكره الشيخ هو مختار القاضى الامام وهو ان التعليق بالشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد عند الشافعى رحمه الله وانما اثره فى تأخير الحكم الى زمان وجود الشرط فلما لم يكن التعليق مانعا من الانعقاد كان السبب موجودا موجبا للحكم فى الحال لكن التعليق منع وجود الحكم واخره الى زمان وجود الشرط فكان عـدمه مضافا الى عدم الشرط * وعندنا المعلق لا ينعقد سببا وانما الشرط اى التعليق بالشرط يمنع عن الانعقاد فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم فى الحـال فيكون عدم الحكم بناء على العـدم الاصلى الذى كان قبل التعليق لا على عدم الشرط * هو يقول التعليق يؤثر فى الحكم دون السبب فان من قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق فى قوله انت طالق وانما يؤثر فى حكمه بمنعـه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتـا فى الحال * الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط فتبين ان اثر التعليق فى منع الحكم دون السبب بمنزلة التأجيل والاضافة وبمنزلة شرط الخيار فى البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب نفى الحكم قبل وجود الشرط * وهو نظير التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر فى ثقله الذى هو سبب السقوط بالاعدام وانما يؤثر فى حكمه وهو السقوط * وهذا بخلاف العلة فان عدمها لا يوجب عـدم الحكم لان الحكم يثبت ابتداء لوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا الى عـدم العلة باعتبار ان العلة نفت الحكم قبل وجودها بل عدم لعدم سببه فاما الشرط فمغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب كما كان مثبتا وجود الحكم عند وجوده قوله (ولذلك) اى ولان اثر التعليق فى تأخير الحكم لا فى منع السبب عن الانعقاد ابطل الشافعى رحمه الله تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك او نكحتك فانت طالق اوقال ان تزوجت امرأة اوكلما تزوجت امرأة فهى طالق اوقال ان اشتريت عبدا فهو حر اوقال لعبد الغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعتاق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لابد من وجود الملك فى المحل لانه لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك فى المحل ليتقرر السبب ثم يتأخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق * وجوز تعجيل النذر المعلق اى المنذور المـالى بان قال لله على ان اتصـدق بعشرة دراهم ان فعلت كـذا فتصدق بهـا عن النذر

ولذلك ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل كفارة اليمين وقال فى قول الله فمن لم يستطع منكم طولا ان تعليق الجواز بعـدم طول الحرة يوجب الفساد عنـد وجوده وقال لان الوجوب يثبت بالايجاب لولا الشرط فيصير الشرط معدماً ماوجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخرا لا مانعا ولا يلزم ان تعجيل البدن فى الكفارات لا يجوز على قوله لان الوجوب بالسبب حاصـل ووجـوب الاداء مـتراخى بالشرط والمال يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه واما البدنى فلا يحتمل الفصل فلما تأخر الادا لم يبق الوجوب ولنا ان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا فى محـله كشرط البيع لا يوجب شيئا وبيع الحر باطل ايضا وههـنا الشرط حال بينـه بين المحل

قبل وجود الشرط جاز عنده لان قوله لله علي ان اتصدق بعشرة سبب تام لايجاب العشرة في الحال غير ان الشرط اخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبل وجود الشرط كان الاداء واقعا بعد وجوب السبب الموجب فيجوز * وجوز تعجيل كفارة اليمين يعني الكفارة بالمال بان اعتق قبل الحنث رقبة عن الكفارة او اطعم او كسا عشرة مساكين جاز عنده ويخرج عن عهدة اليمين لان اليمين سبب للكفارة ولهذا اضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق به بقوله تعالى * ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم * اى حلفتم وحنثتم مؤخر للحكم الى حين وجوده بمنزلة التأجيل فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد سبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وقال في قوله تعالى * ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات * اى ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة * فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات * اى فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات * والطول الفضل والفتاة الامة ان نكاح الامة علق بعدم طول الحرة فتوجب الجواز عند وجود الشرط بمنظومه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول بمفهومه * وكذلك وصفت الفتيات بالمؤمنات فيوجب الجواز عند وجود هذه الصفة والعدم عند عدمها فعند وجود الطول لايجوز نكاح الامة اصلا وعند عدمه يجوز نكاح الامة المؤمنة دون الكافرة * والحاصل ان جواز نكاح الامة معلق بشرطين بعدم الطول وبصفة الايمان فيثبت عند وجودهما وينتفي بانتفاء احدهما ورأيت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بشروط اربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته * وهي عدم الطول الحرة * وكون الامة مؤمنة * وخشية العنت وهو الزنا * وان لايكون تحته امة اخرى بنكاح او بملك يمين لان جواز نكاح الامة عنده ضروري وهي انما تحقق عند استجماع هذه الشرائط * ولا يلزم عليه انه لم يعمل بمفهوم قوله * المحصنات المؤمنات * حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي ان لايكون طول الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا لما كان لقيد الايمان فائدة * لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل آخر وقد عارضه ههنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب ما امكن وقد امكن ذلك بنكاح الحرة الكتابية مع رعاية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا فلا يجب العمل بالمفهوم * وذكر عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الواجد لطول حرة ذمية والواجد لطول حرة مؤمنة عندنا فلذلك منعناه من نكاح الامة وقد قال بعض اصحابنا وهو ابو سعيد الاصطخري اذا وجد طول ذمية ولم يجد مؤمنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قال والجواب الاول اصح * وذكر في التهذيب ان كان قادرا على نكاح حرة كتابية فهل يجوز له نكاح الامة فيه وجهان احدهما يجوز لان الله تعالى قال * ان ينكح المحصنات المؤمنات * وهذا غير قادر على طول حرة مؤمنة * والثاني وهو الاصح لايجوز لانه قادر على نكاح الحرة كما لو كانت في نكاحه حرة ذمية لايجوز له نكاح الامة وذكر في الايمان في المحصنات ليس على سبيل الشرط بل ذكره تشريفا كما قال الله تعالى

يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية ثم المسلمة والذمية في هذا الحكم سواء وهو ان لا عدة عليها اذا طلقت قبل الدخول بها وانما اثبت الحكم في المؤمنات * ولا يلزم اى على ماذكر من جواز تعجيل الكفارة بالمال والمنذور المالى بناء على وجود السبب عدم جواز تعجيل البدنى في الكفارة او في النذر حتى لو كفر اليمين بالصوم قبل الحنث او كفر بالصوم بعد الجرح قبل ازهاق الروح في كفارة القتل او نذر لله على ان اصوم او اصلى ركعتين ان فعلت كذا فاتى بالمنذور قبل الشرط لا يجوز في هذا كله بخلاف تعجيل المالى حيث يجوز * لان الحقوق المالية ينفصل وجوب ادائها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل يتغايران فجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذى هو الفعل لاترى ان من اشترى شيئا الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا تثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب * فاما البدنى فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الصلوة ليست الا افعالا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء فيه يكون دليلا على عدم الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء ههنا بالاجماع انتفى الوجوب فلا يجوز الاداء قبل الوجوب * ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول * ونحن نقول تأثير التعليق في منع السبب لا في حكمه فكان امتناع الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه قصدا وهذا لان التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التطليق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط الاترى انه جعل قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط فان من قال لغيره ان تكرمنى اكرمك كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه اياه وكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك ههنا لما جعل التطليق جزاء دخول الدار كان التطليق معدوما قبل وجود الشرط * ولا معنى لقولهم ان انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق فيجعل التعليق مانعا لحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع * لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا يصير علة قبل تمامها الاترى ان شطر البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحر سببا ايضا لعدم اضافته الى المحل وكما لا يكون قوله انت سببا للطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا اضيف انت طالق الى ميتة او بهيمة او اجنبية لا يكون سببا لعدم المحل وكذلك بعض النصاب لما لم يكن سببا لوجوب الزكوة فكذلك النصاب لكماله في ملك كافر لا يكون سببا ايضا * ولما دخل التعليق على قوله انت طالق منعه من الوصول الى المحل كالقنديل المعلق لا يكون واصلا الى الارض * ولان الاتصال الشرعى يعرف تأثيره ولم يثبت شئ من احكام الطلاق فيها فكيف يكون واصلا واعتبر هذا بالاتصال الحسى فان فعل النجار

فبقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا الا ترى ان السبب ما يكون طريقا والسبب المعلق يمين عقدت على البر والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة لانه لا يجب الا بالحنث

مالم يؤثر في المحل وهو الخشب لا ينعقد نجرا وكذا الكسر مع الانكسار * واذا لم يتصل الى المحل لم يصير قوله انت طالق علة * وكان ينبغي ان يلغو مالم يتصل بالمحل كقوله لاجنبية انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق جعلناه كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع له عرضية ان يصير سببا بوجود الشطر الاخر في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا بان قال انت طالق ان شاء الله * قال الشيخ ابو المعين لو لم يكن الشرط مانعا للعلة وانما يكون مانعا للحكم ادى ذلك الى تخصيص العلة وهو مذهب فاسد * ونظيره من الحسيات الرمي فان نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين الرمي ترس منع الرمي من انعقاده علة للقتل لانه منع القتل مع وجود سببه فكذا التعليق بالشرعيات وتبين بهذا ان المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند وجود الشرط لان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام تنجيزا في هذه الحالة * فان قيل الصحيح اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لم يقع * قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح من المجنون لان كلامه غير معتبر شرعا فاذا كان هذا تنجيزا بكلام صحيح شرعا عمل في حقه ايضا واذا ثبت انه بمنزلة التنجيز يراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالحاصل ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت كذا في جامع شمس الائمة رحمه الله * فان قيل اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبده ان طلقت امرأتي فانت حر ثم دخلت الدار حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط لزم ان يعتق العبد * قلنا انما لا يعتق لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه من قوله ان طلقت فكذا منع نفسه عن تطليق بكلام مستأنف بعد اليمين يقدر على الامتناع عنه والاقدام عليه فينصرف اليمين اليه كما لو جرح رجلا ثم قال ان قتلته فعبدي حر ثم مات المجروح من جرحه لا يعتق العبد و صار قتلا بعد اليمين لان غرضه المنع عن قتل يباشره في المستقبل ويقدر على الامتناع عنه ان شاء فكذا هذا قوله (فبقي غير مضاف اليه) اي غير متصل بالمحل * الا ترى توضيح لقوله لا ينعقد سببا يعني السبب ما يكون مفضيا الى ثبوت الحكم ومتقررا عند ثبوته والسبب المعلق اي الكلام المعلق بالشرط الذي يصير سببا عند وجود الشرط ليس بمفض الى الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانع عنه فكيف يجعل سببا * وهذا لانه جعل جزاء الشرط لينعقد يمينا اذ الشرط والجزاء يمين على ما عرف وقصده من هذا التصرف تحقيق موجبه وهو البر الا ان البر لا يتأكد الا بضمان يلزمه عند الهتك فجعل مضمونا بالجزاء ليتحرز عن الهتك واذا كان المقصود من هذا التصرف تحقيق البر وفي تحقيقه اعدام موجب ما علق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون موجبا عدمه

فلا يكون سببا قبل وجود الشرط * وبما ذكرنا تبين الفرق بين الاضافة والتعليق فان الاضافة لثبوت الحكم بالايجاب في وقته فان قوله انت حر غدا لوقوع الحرية فيه لا يمنع الحرية فيتحقق السبب لوجوده حقيقة وعدم ما يمنعه عن السببية لان الغد ومايشبهه تعيين زمان الوقوع والزمان من لوازم الوقوع كما اذا قال انت حر الساعة فكانت الاضافة تحقيقا للسببية والتعليق مانعا عنها * ولهذا ذكر في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال لله على ان اتصدق بدرهم غدا فعجل يجوز ولو قال اذا جاء غد فلله على ان اتصدق بدرهم فتصدق به قبل مجئ الغد لا يجوز لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق * والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة لانها لا تجب الا بالحنث اى عند الحنث واليمين مانعة من الحنث موجبة لضده وهو البر فكيف يكون مفضية الى ما هي مانعة عنه * وقوله وهو نقض العقد اى الحنث نقض اليمين دليل اخر يعني كما ان اليمين لا تصلح سببا للكفارة لانها مانعة من الحنث لا تصلح سببا لها ايضا لانها لا تبقى مع الحنث لان الحنث ينافي اليمين لانه نقض اليمين وما ينقض العقد ينافيه لا محالة واذا لم يبق اليمين عند الحنث الذي تعلق وجوب الكفارة به لا تصلح ان تكون سببا لها قبل الحنث لان من اوصاف السبب ان يتصور تقرره عند وجود المسبب * فان قيل هذا خلاف النص والعرف فان الله تعالى اضاف الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه * ذلك كفارة ايمانكم * ويقال في العرف ايضا * كفارة اليمين والاضافة دليل السببية * والدليل عليه ان الصبي او المجنون لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ او افاق فحنث لا كفارة عليه ولو حلف مخاطب ثم جن فحنث تلزمه الكفارة وكذا في اليمين بالطلاق فلما شرطت اهليته وجوب الكفارة عند اليمين لا عند الحنث علم ان السبب هو اليمين * وقولكم اليمين لا تصلح طريقا الى الكفارة غير مسلم لانه يتوصل بها الى الكفارة فانه لولا اليمين لما وجبت الكفارة الا انه انما يتوصل بواسطة الحنث لا بنفس اليمين وهذا هو حد السبب وهو ان يتوصل اليه بواسطة كالجرح سبب للكفارة لانه يفضي الى القتل بواسطة السراية * قلنا نحن لا ننكر ان اليمين سبب للكفارة ولكنا نقول هي سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب والكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث كذا قال الامام البرغري رحمه الله * ونظيره الصوم والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب * وذكر في الاسرار انا نسلم ان اليمين فيما مضى سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا عن البر لا اصلا والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة لان العلة علة لايجاب الاصل لا للابقاء والخلف يخلفه في البقاء * الا ترى ان ملك الثمن لا يثبت ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع البيع بهلاك المبيع او بيعه من انسان اخر * وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بطلاق فاما اشتراط الاهلية وقت اليمين فليست لكونها سببا للكفارة او الطلاق ولكن لكونها سببا للبر والاسباب الملزمة لا يصح الا من الاهل * فاما العاقل اذا حلف ثم جن فقد اجبنا عنه * واما قوله يتوصل بها الى الكفارة بواسطة الحنث فلا معنى له لان السبب اذا كان يصير سببا بواسطة

وهو نقض العقد فكان بينهما تناف فلا يصلح سببا وتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل لان هذا داخل على السبب الموجب فمنعه عن اتصاله بمحله فصار كقوله انت مني لم يتصل بقوله حرلم يعمل فصار الحكم معدوما بعد الشرط بالعدم الاصلي كما كان قبل اليمين

لابد من ان يكون مفضيا الى تلك الواسطة موصلا الى الحكم كالجرح فضى الى الالم والالم يفضى الى تلف النفس وههنا الحنث ممنوع بحكم اليمين على ماذكرنا فكيف ان يكون اليمين مفضية الى الحكم كذا فى طريقة الامام البرغرى * وتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل يعنى تبين ان التعليق ليس كالتأجيل فان التأجيل لا تمنع وصول السبب بالمحل لان سبب وجوب التسليم فى الدين والعين جميعا العقد ومحل الدين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين فى الذمة ولا ثبوت الملك فى المبيع وانما يؤخر المطالبة والاجل مما يحتمل السقوط فيسقط بالتعجيل ويتحقق اداء الواجب * واما التعليق فيمنع وصوله الى المحل وقبل الوصول لا يتم السبب ولا يتصور ثبوت الحكم قبل تمام السبب * داخل على السبب الموجب وهو قوله انت طالق فصار الحكم معدوما بعد الشرط اى بعد ذكر الشرط قبل وجوده * بالعدم الاصلى اى العدم لعدم الدليل الموجب للحكم لا لمانع يمنع كما كان قبل اليمين فان وجد الدليل الموجب للحكم مع قيام التعليق يجب الحكم به كما قبل التعليق والا فلا * ففى قوله تعالى * ومن لم يستطع منكم طولا * الاية قد قام الدليل على الجواز بدون الشرط مثل قوله تعالى * واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء وانكحوا الايامى منكم * فيجب القول به اذ لم يعارضه التعليق بالشرط * وفى مثل قوله تعالى * فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام * فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا * فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا * لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام المعلقة بهذه الشروط قبل وجود هذه الشروط فبقيت على ما كانت قوله (وهذا) اى ماذكرنا من تعليق الطلاق واخواته بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار فان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثباتات وهى لا تحتمل الخطر لانه يؤدى الى القمار الذى هو حرام وفى جعله متعلقا بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع خيار الشرط الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة وهى تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب لانه لو جعل داخلا على السبب لتعلق حكمه ايضا ضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على الحكم لنزل سببه اى انعقد ونفذ فى الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه يتأخر عنه والحكم مما يحتمل التأخر عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر وفيه تحصيل المقصود ايضا * وكان قوله وهو اى السبب مما يحتمل الفسخ جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال السبب لما نزل ولم يتعلق بالشرط لا يمكن فسخه بدون رضاء صاحبه لانه من العقود اللازمة فلا يحصل المقصود لصاحب الخيار * فقال البيع مما يقبل الفسخ فيمكن تدارك زوال السبب او تدارك دفع الغبن بان يجعل غير لازم ليمكنه فسخه بدون رضاء صاحبه فيحصل مقصوده * والضمير فى به راجع الى الطريق الثانى * وقوله بان يجعل بدل من به * والباء فى بادنى متعلقة بيجعل اى يمكن تدارك دفع الغبن بادخال الشرط على الحكم دون السبب بان يجعل السبب وهو البيع غير لازم بادنى الخطرين وهو تعليق الحكم

وهذا بخلاف البيع بخيار الشرط لان الخيار ثمة داخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكما اما الحقيقة فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس نظرا فلو دخل على السبب لتعلقه حكمه لا محالة ولو دخل على الحكم لنزل سببه وهو مما يحتمل الفسخ فيصلح التدارك به بان يصير غير لازم بادنى الخطرين فكان اولى واما هذا فيحتمل الخطر فوجب القول بكمال التعليق فى هذا الباب واما الحكم فان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث

دون السبب فكان هذاالطريق اولى من تعليق السبب فاماهذا اى مانحن بصدده من الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل الخطر اى التعليق بالشرط والخطر الاشراف على الهلاك ومنه الخطر لما يتراهن عليه كذافى المغرب * فوجب القول بكمال التعليق فى هذا الباب بان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذلوجعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هوالكمال فى كل شئ اذالقصان بالعوارض وقدعدم العارض ههنا فوجب القول بكمال التعليق * وقيل فى الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط فى البيع بكلمة على ان اذهى المستعملة فيه فيقال بعتك على انى بالخيار او على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التعليق فانك اذا قلت ازورك ان زرتنى كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت ازورك على ان تزورنى كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك ويكون زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذاالشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذاثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك خيار الحكم فى الشرع قوله (ولو حلف لايطلق لحلف بالطلاق) بان قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يحنث يعنى قبل وجود الشرط وهو مذهب الشافعى ايضا فانه ذكر فى الوجيز والتهذيب اذاقال ان طلقتك فانت طالق ثم علق طلاقها على صفة اى شرط ووجدت فهو تطليق ومجرد الصفة ليس ايقاعا وهو وقوع ومجرد التعليق ليس بايقاع ولا وقوع * وذكر فى الملخص ايضا ولو علق بالتطليق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شئ فاذا دخلت وهى ممسوسة وقعت حينئذ تطليقتان فثبت ان مذهبه مثل مذهبنا فى هذه المسئلة * واما مسئلة البيع فلااعرف مذهبه فيها وماظفرت بها فى كتبهم صريحا فان كان موافقالمذهبنافقد صح الفرق وتم الالزام وهذا هوالظاهر من مذهبه فقدذكر فى الوسيط للغزالى ان الثابت بشرط الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ ولايؤثر فى تأخير الملك فى قول بل يثبت الملك للمشترى لان البيع سبب الملك ولايقطع الحكم عن سببه الا لضرورة ولاضرورة الامن جهة الخيار المشروع لاستدراك الغبنية وامكن تحصيل هذا المقصود بنفى اللزوم فلاحاجة الى نفى الملك والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار فهذا يدل على ان مذهبه فى انعقاد البيع بشرط الخيار مثل مذهبنا وان كان مخالفالم يتم الالزام وكان تفريعا على المذهب * واذا بطلت العلقة اى التعليق بوجود الشرط صار ذلك الايجاب علة كانه ابتداء يعنى يصير علة فى الحال مقتصرة عليها وهو قول المشايخ المعلق بالشرط كالملفوظ به لدا الشرط ولهذا شرطنا الاهلية حالة التعليق كما بينا لان ذلك الايجاب لما صار علة يشترط ان يكون صادرا من الاهل ليصير كالملفوظ لدا الشرط قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان المعلق ليس بسبب صح تعليق

ولو حلف لايطلق لحلف بالطلاق لم يحنث واذا بطلت العلقة صار ذلك الايجاب علة كانه ابتداء ولهذا صح تعليق الطلاق قبل الملك به

الطلاق والعتاق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة فاما الملك فى المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب ولكنه بعرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك فى المحل حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق باعتباره وان لم نتيقن بذلك بان كان الشرط مما لا اثر له فى اثبات الملك فى المحل شرطنا الملك فى الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذى نتيقن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع من الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الاولى * فان قيل جميع ماذكرتم يبطل بما روى عن عبدالله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فهذا كلام مفسر لا يقبل التأويل * قلنا ان صح هذا الحديث فنحن نقول به ولكنه لم يصح لان مداره على الزهرى وانه قد عمل بخلافه فانه اول قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح على ان الرجل كان تعرض عليه المرأة فيقول هى طالق ثلاثا فتحرم عليه فقال عليه السلام لا طلاق فرده الحديث الى المرسل دليل على انه كان يرى صحة المعلق بالنكاح ومثله روى عن سعيد بن المسيب ومكحول وجماعة من التابعين وهو مذهب ابراهيم النخعى وعامر الشعبى وسالم بن عبدالله ولا يجوز ان يجتمع هؤلاء الثقات على خلاف النص لا يحتمل التأويل او يتوهم انه لم يبلغ كافتهم اولم يحتج به عليهم مع ظهور الفتوى منهم بخلافه كذا ذكر فى الاسرار قوله (ولهذا) اى ولان التعليق مانع للايجاب عن الانعقاد لم يجز تعجيل النذر المعلق لانه ليس بسبب لما لم يصل الى ذمة قابلة للحكم والشرط منع وصوله الى المحل فلا يكون سببا كبعض النذر والاداء قبل السبب لا يجوز * وكذا لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث كالكفارة بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط الحنث والتقدير ان حنثت فعلى اطعام عشرة مساكين بتلك اليمين فمنع اليمين عن كونها سببا فى الحال ولكنها بعرضية ان تصير سببا فصحت اضافة الكفارة اليها فقبل ان تصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل الحنث * وفرقه بين المالى والبدنى باطل فان بعد تمام السبب وجوب الاداء قد ينفصل عن نفس الوجوب فى البدنى ايضا فان المسافر اذا صام فى رمضان جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب * وهذا لانا قد بينا يعنى فى المبسوط وغيره ان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة وانما المال ومنافع البدن آلتان يتأدى الواجب بهما فكما ان فى البدنى مع تعلق وجوب الاداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك فى المالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد او يندفع عنه الخسران به وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واخذه تم الاستيفاء * وانما يجب الفعل بطريق التبع وفى الاجير المشترك وجوب الفعل

ولهذا لم يجز تعجيل النذر المعلق وتعجيل الكفارة وهو كالكفار بالصوم وفرقه باطل لانا قد بينا ان حق الله فى المالى فعل الاداء لا عين المال انما يقصد عين المال فى حقوق العباد امافى حقوق الله تعالى فلا لان العبادة فعل لا مال وانما المال آلته

بطريق التبع والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة الثوب مخيطا او مقصورا * فاما
حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة انما العبادة فعل يباشره
العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله تعالى وفي هذا المال والبدن سواء * ولا يقال
لو كان الفعل هو المطلوب لم يتأد بالنائب كالصلوة * لانا نقول المقصود وهو حصول المشقة
بقطع طائفة من المال يحصل بالنائب والانابة فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف
الصلوة لان المقصود وهو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بفعل النائب فلذلك لم يتأد
بفعله * وعلى هذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم جوزنا نكاح
الامة حال طول الحرة لانه تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول بقوله جل ذكره * ومن
لم يستطع منكم طولا * الاية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط لا يوجب نفي
الحكم قبل وجود فيجعل الحل ثابتا قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحل وهكذا
نقول في قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه فان ذلك لا يوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط
حتى لو كان قال له اولا اعتق عبدي ثم قال اعتقه ان دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل دخول
الدار بالامر الاول ولا يجعل الثاني نهيا عن الاول حتى او عزله عن احدهما بقي له الاخر * فان
قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا
ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم
الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط منتظر * قلنا حل الوطئ ليس بثابت قبل النكاح
ولكنه متعلق بشرط النكاح في الايات التي ليست فيها هذا الشرط الزائد وهو متعلق به وبهذا
الشرط في هذه الاية وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه
يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا بشرط آخر قبله او بعده * الا ترى
ان من قال لعبده اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثاني
صحيحا وان كان مجيء يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم
اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني * فان قيل مع هذا لا يجوز ان
يكون الشيء الواحد كل الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا
وما قلتم يؤدي الى هذا فان عقد النكاح كل الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط في
هذه الاية اذا قلتم بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط * قلنا انما لا يجوز
هذا بنص واحد فاما بنصين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبده انت حر ان اكلت ثم قال انت
حر ان اكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الاكل كل الشرط في التعليق الثاني حتى باعه
فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب فانه يعتق لتمام الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق
الثاني وهو ملكه قوله (قال زفر رحمه الله) الى اخره * يعني بنى زفر مذهبه في ان تنجيز الثلاث
لا يبطل التعليق سواء كان الثلاث معلقا او دونه على هذا الاصل فقال لما بطل الايجاب اي
بالتعليق يعني لم ينعقد سببا في الحال لعدم وصوله الى المحل * لم يشترط قيام المحل اي بقاؤه

قال زفر ولما بطل
الايجاب لم يشترط
قيام المحل لبقائه فاذا
حلف بالطلاق الثلث
ثم طلقها ثلاثا لم يبطل
اليمين وكذلك العتق
وانما شرط قيام الملك
لان حال وجود الشرط
متردد فوجب الترجيح
بالحال فاذا وقع
الترجيح بالملك في الحال
صار زوال الحل
في المستقبل من حيث
انه لا ينافي وجوده
عند وجود الشرط
لا محالة وزوال الملك
في المستقبل سواء
الا ترى ان التعليق
بالنكاح يجوز وان
كان الحل للحال معدوما
فلو كان التعليق يتصل
بالمحل لما صح تعليق
الطلاق في حق المطلقة
ثلاثا بنكاحها

* لبقائه اى بقاء الايجاب المعلق يعنى التعليق لان اشتراطه لتمام السبب وثبوت الحكم عند الوصول اليه بمنزلة اشتراط الملك فكما لا يبطل التعليق بزوال الملك بان باع العبد المحلوف بعتقه او ابان المرأة المحلوف بطلاقها لتوهم الوجود عند الشرط لا يبطل بزوال المحلية ايضا لتوهم حدوثها عند الشرط بان تزوجت بزوج آخر ثم عادت الى الاول * وكذلك العتق اى وكالطلاق المعلق العتق المعلق فى انه لا يبطل بالتنجيز حتى لو قال لامته ان دخلت الدار فانت حرة ثم اعتقها قبل دخول الدار لم يبطل التعليق حتى لو ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت وملكها الحالف ثم دخلت الدار عتقت عنده ولم تعتق عندنا * وقوله وانما شرط الملك جواب عما يقال لما لم يشترط الملك والمحل حال بقاء التعليق لعدم انعقاد الايجاب سببا فيها ينبغى ان لا يشترط فى حال الابتداء ايضا لان المعنى المذكور يشمل الحالين فيصح قوله لاجنبية او للمطلقة ثلاثا ان دخلت الدار فانت طالق والاجماع بخلافه فعرفنا انه لا يستغنى عن المحل فبفواته يبطل * فقال انما شرط الملك فى الابتداء لانعقاد هذا الكلام يمينا لا لحاجة الايجاب الى المحل وذلك لان المقصود من اليمين تأكيد البر بايجاب الجزاء فى مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققة عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط وتلك الحالة مترددة بين ان يوجد فيها الملك فيتحقق الجزاء وتظاهر فائدة اليمين وبين ان لا يوجد فيها الملك فلا يلزمه الجزاء فتخلو اليمين عن الفائدة فشرط الملك فى الابتداء ليترجح جانب وجود الملك على عدمه حال وجود الشرط لان الاصل فى كل ثابت بقاؤه باعتبار الظاهر فينعقد اليمين فتبين ان اشتراط الملك لانعقاد اليمين لا لحاجة الايجاب الى المحل حتى لو كان الملك متيقن الوجود عند نزول الجزاء لا يشترط الملك ولا الحل فى الحال ايضا بان قال لاجنبية او للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق صح وانعقد اليمين * فاذا وقع الترجيح اى جعل بوجوده فى الحال حصل وثبت رجحان وجود الملك على عدمه حال فوات البر وانعقد اليمين صار زوال الحل فى المستقبل بايقاع الثلاث وزوال الملك بالابانة بما دون الثلث سواء من حيث ان زوال كل واحد منهما لا ينافى وجوده عند الشرط لا محالة اذ يحتمل ان يحدث كل واحد منهما بعد الزوال فاذا بقيت اليمين بعد زوال الملك بناء على هذا الاحتمال تبقى بعد زوال الحل بناء عليه ايضا * وقوله الا ترى توضيح لتعليل بطلان الايجاب يعنى بطلانه باعتبار عدم اتصاله بالمحل فى الحال فلا يشترط المحل لبقائه والدليل على عدم اتصاله بالمحل صحة تعليق طلاق المطلقة ثلاثا بنكاحها ولو كان للتعليق اتصال بالمحل لما صح هذا التعليق لبطلان المحلية بالكلية قوله (وطريق اصحابنا لا يصح) الى اخره * لعلمائنا رحمهم الله فى هذه المسئلة طريقتان * احدهما ان اليمين تبطل بفوات الجزاء كما تبطل بفوات الشرط بان جعلت الدار بستانا او حماما فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق لان اليمين لا تنعقد الا بهما بل افتقارها الى الجزاء اكثر من افتقارها الى الشرط لانها تعرف بالجزاء لا بالشرط ولما بطلت بفوات الشرط فلان تبطل بفوات

وطريق اصحابنا لا يصح الا ان يثبت للمعلق ضرب اتصال بمحله ليشترط قيام محله واما قيام هذا الملك فلم يتعين

الجزاء كان اولى وههنا قدفات الجزاء لان هذه اليمين انما صحت باعتبار الملك القائم ولم يكن في
ملكه الاثلاث تطليقات وقد استوفاها كلها فبطل الجزاء ضرورة فبطلت اليمين وبهذا علل
محمد رحمه الله فقال لما طلقها ثلاثا ذهب طلاق ذلك الملك كله وهذا بخلاف ما اذا طلقها
واحدة او ثنتين وانقضت عدتها حيث لا تبطل به اليمين لانه لما لم يستوف الجزاء بتمامه كان
الباقي مملوكا له الا انه لا يقدر على تنفيذه لعدم شرطه فبقيت اليمين ببقائه وعدم القدرة على
التنفيذ لا يمنع الملك كاستيفاء القصاص من الحامل واستيفاء منافع البضع حالة الحيض
وكالصبي لا يملك التصرفات وان كان الملك ثابتا له * والثاني ان المحلية بالتطليقات الثلاث
تبطل لان محلية الطلاق بمحلية النكاح وقد فاتت بثبوت الحرمة الغليظة واذا بطلت محلية
الطلاق لم تبق اليمين بالطلاق ببطلان محلها كما اذا فاتت برضاع او مصاهرة * وهذا لان التعليق
وان لم يكن طلاقا في الحال لكنه بعرض ان يصير طلاقا والعرضية انما تثبت باعتبار قيام
الحل والملك في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فلم تبق اليمين * فحاصل الطريق الاول
تعيين طلقات هذا الملك للجزاء وبناء بطلان اليمين على فواتها * وخلاصة الطريق الثاني
اشتراط المحلية لليمين انعقادا وبقاء وبناء بطلان اليمين على زوالها ولما كان الطريق الاول
منتقضا بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر
ووجدت الشرط تقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ولو تعين طلقات
ذلك الملك ينبغي ان تقع واحدة لانه لم تبق من الجزاء الا طلقة واحدة كما لو كان له ثلاثة اعبد
فقال ان كلمت زيدا فانتم احرار فاعتق عبدين منهم واشترى اخرين ثم وجد الشرط لا يعتق
الا العبد الذي كان في ملكه وقت اليمين والطريق الثاني لا يتم الا بان يثبت للمعلق نوع اتصال
بالمحل بنى الشيخ رحمه الله الكلام على الطريق الثاني وبين وجه تصحيحه ورد الطريق الاول
* فقال وطريق اصحابنا لا يصح يعني الطريق الاول والثاني جميعا * الا ان يثبت للمعلق
نوع اتصال بمحله فحينئذ يصح الطريق الثاني وبعدما ثبت ذلك يشترط قيام المحل لان كل
ما يرجع الى المحل يستوي فيه الابتداء والبقاء كالمحرمية في باب النكاح * ثم اشار الى فساد
الطريق الاول وبين وجهه فقال فاما طلاق هذا الملك فلم يتعين اي للجزاء وصحة التعليق
بل الجزاء طلاق مملوك له عند وجود الشرط سواء كان طلاق هذا الملك او ملك حادث
بعد * لما بينا انه اي المعلق ليس بتصرف في الطلاق لا من حيث الايقاع ولا من حيث انعقاده
سببا * ليصح باعتبار الملك اي باعتبار ملكه هذه الطلقات دون غيرها والتعليل داخل
في النفي ولهذا صح التعليق بالملك * والى هذا الطريق مال شمس الائمة رحمه الله ايضا
فقال انما يبطل التعليق بانعدام المحل لان صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقا
عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل وبالتطليقات الثلاث تحقق فوات المحل
لان الحكم الاصلي للطلاق ازالة صفة الحل عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة المحل
بالتطليقات الثلاث فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لا لان المتعلق بالشرط

لما بينا انه ليس بتصرف في الطلاق ليصح باعتبار الملك

تطليقات ذلك الملك * وفى بعض النسخ فاماقيام هذا الملك فلم يتعين الى آخره ومعناه تحقق الفرق بين زوال الحل وبين زوال الملك فان اليمين بالاول يبطل ولا يبطل بالثانى لانه لما كان للمعلق ضرب اتصال وان لم ينعقد سببا حقيقة لابد من بقاء المحل وذلك ببقاء حل النكاح فاما قيام هذا الملك فى المحل اى الملك القائم حالة التعليق فيه * فلم يتعين اى لم يشترط لبقاء التعليق صحيحا * لان التعليق ليس بتصرف فى الطلاق بالايقاع ولا المتعلق بالشرط هو الطلاق المملوك حتى يشترط الملك لصحة التصرف وكان ينبغى ان لايشترط الملك الا حال وجود الشرط الا انه شرط فى الابتداء لما ذكرنا من تردد حال وجود الشرط الى اخره * والطريق فى ذلك اى فى اثبات اتصال الايجاب المعلق بالمحل وافتقاره اليه * ان تعليق الطلاق له شبهة الايجاب اى الطلاق المعلق وان لم يكن سببا حقيقة له شبهة كونه سببا لان اليمين تعقد للبر ولابد للبر من ان يكون مضمونا بلزوم الجزاء عند الفوات تحقيقا للمقصود وهو تأكيد جانب المحلوف عليه * فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل اى موجبه الاصلى لانه هو الغرض من عقد اليمين وهو مضمون بوقوع الطلاق عند الفوات واذا كان مضمونا به يثبت للمعلق فى الحال شبهة الايجاب كالمغصوب لما لزم الغاصب رده وصار مضمونا بالقيمة عند الفوات ثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المغصوب حتى صح الابراء والرهن والكفالة بالمغصوب وحتى لم يجب على الغاصب زكوة قدر قيمة المغصوب فى ماله حال قيامه كذا نقل عن بعض الثقات وكذا لو ادى الضمان تملكه من وقت الغصب ولو لم يعتبر هذه الشبهة لثبت الملك من وقت الضمان لا من وقت الغصب * وذكر فى الجامع ولو اقر ان هذا الالف فى يدى غصب غصبته منك فقال المقر له لا بل لى عليك الف درهم من ثمن بيع قد قبضته فانه يقتضى عليه بالف درهم لانهما اتفقا على وجوب الالف دينا واختلفا فى سببه وذلك لايمنع من صحة الاقرار * وقال الشيخ فى شرح الجامع ودلت هذه المسئلة على ان الغصب يوجب الضمان بنفسه اذ لو لم يكن كذلك لما وجب القضاء به كما لو قال هذا الالف وديعة لك عندى فقال المقر له لا ولكن لى عليك الف درهم من ثمن بيع فانكر المقر ذلك لاشئ للمقر له لانه ليس بين ضمان الدين وبين ملك العين موافقة بوجه فلا يمكن الجمع * ولما ثبت ان للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون صار للجزاء ههنا وهو الطلاق شبهة الثبوت وشبهة الشئ لاتستغنى عن المحل كحقيقته الاترى ان شبهة النكاح لاتثبت فى غير المحل وشبهة البيع لاتثبت فى غير المال وذلك لان الشبهة دلالة الدليل على المدلول مع تخلف المدلول لمانع وقط لايدل دليل على مدلول فى غير المحل الاترى انه لايمكن دلالة الدليل على ثبوت الطلاق فى البهيمة لعدم المحل فاذا بطل المحل بطل اليمين لما ذكرنا ان كل حكم يرجع الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء * وذكر الشيخ فى بعض مصنفاته من اصول الفقه فى اثبات شبهة الثبوت للجزاء ان البر وان كان واجبا لكنه غير واجب لنفسه وانما وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة الاسم او التحرز عن لزوم الجزاء فمن حيث انه واجب

والطريق فى ذلك ان تعليق الطلاق له شبه بالايجاب وبيانه ان اليمين تعقد للبر ولابد من كون البر مضمونا ليصير واجب الرعاية فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل وهو مضمون بالطلاق كالمغصوب يلزمه رده ويكون مضمونا بالقيمة فيثبت شبهة وجوب القيمة فكذلك ههنا تثبت شبهة وجوب الطلاق وقدر ما يجب لايستغنى عن محله فاما تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق

ثبت له حكم الوجود ومن حيث انه غير واجب لنفسه ثبت له عرضية العدم والجزاء حكم
يلزم عند فوات البر فاذا ثبت لهذا البر عرضية العدم من حيث انه غير مقصود ثبت بقدره
عرضية الوجود للجزاء واذا ثبتت عرضية الوجود للجزاء ثبتت عرضية الوجود لسببه
حتى يكون المسبب ثابتا على قدر السبب وعرضية السبب لابد لها من محل تبقى فيه كالابد لها من محل
تنعقد فيه لان شبهة الشئ لاتثبت فيما لاتثبت حقيقة ذلك الشئ كشبهة النكاح لاتثبت فى المحارم
عندهم وانما لانشترط الملك للبقاء كما شرطنا الحل ان الملك عبارة عن القدرة وانما يحتاج اليها عند
الفعل وقبل وجود الشرط عدم الفعل فلهذا لم نشترط الملك وفى الابتداء شرطناه لما ذكرنا
* ثم لزم على ماذكر من ثبوت شبهة الايجاب فى التعليق واشتراط المحلية لها تعليق الطلاق
بالنكاح فى المطلقة ثلاثا فانه صحيح وان لم تبق محلا للطلاق فاجاب عن ذلك * وقال فاما تعليق
الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق لان ملك الطلاق يستفاد بملك النكاح
فكان النكاح للطلاق بمنزلة علة العلة فكان له شبهة العلة والايجاب متى علق بحقيقة العلة يبطل
التعليق والايجاب بان قال لعبده ان اعتقتك فانت حر فالايجاب اذا علق بشبهة العلة يبطل
به شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل به اصل التعليق لانه انما يبطل بالتعليق
بحقيقة العلة والشبهة لاتماثل الحقيقة * ونظيره ثبوت حرمة حقيقة الفضل بحقيقة العلة التى هى
الكيل والجنس وثبوت حرمة شبهة الفضل وهى النسيئة بشبهة العلة وهى احد الوصفين وعدم
ثبوت حرمة الفضل باحد الوصفين لان بالشبهة لاتثبت الحقيقة واذا بطلت شبهة الايجاب ولم
يبطل اصل التعليق كان التعليق يمينا مجردة فتعلقت بذمة الحالف ولم يشترط لها قيام محل
الطلاق * ولا يقال لانسلم ان تعليق الشئ بعلته يوجب بطلانه فانه اذا قال ان طلقتك فانت
طالق صح حتى لو طلقها واحدة يقع ثنتان مع ان التطليق علة للطلاق * لانا نقول الطلاق
متعدد والتطليق ليس بعلة للجميع وانما هو علة لطلقة واحدة فلا يلزم من تعليق الطلاق
بالتطليق تعليق الشئ بعلته فيصح حتى لو نوى بالتعليق الطلاق الذى هو موجب هذا
التطليق كان التعليق باطلا ايضا ولم يقع الا طلقة واحدة ولكن لايصدقه القاضى * بخلاف
تعليق الحرية بالاعتاق فانها ليست بمتعددة * وبخلاف تعليق الطلاق بالنكاح فان النكاح
علة الملك جميع الطلقات فيكون تعليقا بالعلة او بشبهتها لا محالة * فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة
اى شبهة الثبوت * مستحقا به اى ساقطا بالتعليق بالنكاح او معارضا به وكان هذه الشبهة
كانت ثابتة نظرا الى اصل التعليق فاستحقها التعليق بشبهة العلة فلم تبق * بهذه المعارضة
اى بمعارضة كون التعليق تعليقا بشبهة العلة * واعترض عليه بانا قد سلمنا ان فى التعليق
شبهة الثبوت فى الحال وان الشبهة ليفتقر الى المحل كالحقيقة وان بفوات المحل يبطل
هذه الشبهة ولكن لانسلم ان فى بطلان هذه الشبهة يبطل اصل التعليق فان هذا الكلام من حيث
انه يمين له تعليق بذمة الحالف وهى محله ومن حيث ان له شبهة الوقوع على ما زعمتم له تعلق
بالمرأة فاذا بطلت الشبهة بفوات المحل بقى اصل التعليق لبقاء محله وهو ذمة الحالف كما قلتم

فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به

في التعليق بالنكاح في المطلقة ثلاثا بل هذا اولى لانه لما صح ابتداء بدون تعلق له بالمرأة لان يبقى بدون ذلك كان اولى * واجاب الامام البرغرى رحمه الله عنه فقال صحة اليمين في تلك المسئلة كانت باعتبار الاضافة الى حل في المستقبل فان النكاح لا يوجد الا في المرأة المحللة وذلك لم تفت بل هو بعرض الوجود فصحت اليمين فاما ههنا فصحة اليمين مبنية على الحل القائم في الحال وقد بطل وهذا لان الاضافة الى المستقبل لما لم توجد تعين الحل القائم للحال شرطا لصحة اليمين لان الايجاب وان لم يكن طلاقا للحال ولكنه بعرض ان يصير طلاقا وعرضية الطلاق باعتبار قيام الملك والحل في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فتبطل اليمين * ووجه اخر وهو انا انما اثبتنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تأكيدا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتاج الى تأكيد ليلتحق بالمتيقن بجعل كأنه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التأكيد للتيقن بوجود الجزاء حالة الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في تلك الحالة لا محالة فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا بهذا النوع من التعليق اى ساقطا لعدم الحاجة اليها * فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة اى بمعارضة كون البر مضمونا بالجزاء يقينا لكونه تعليقا بما له حكم العلة * وذكر في بعض الشروح بهذه العبارة فاما تعليق الطلاق بالملك فصحيح وان لم يكن الحل والملك في الحال موجودين لان التعليق بعلة ملك الطلاق يحصل فائدة اليمين وهي المنع لكون البر مضمونا بالجزاء لا محالة فصار مثل التعليق بغير علة ملك الطلاق حال قيام الحل والملك بل هو اولى بالصحة لان في حال قيام الملك يكون البر مضمونا ظاهرا غالبا وكون البر مضمونا ههنا جزمي فكان احق بالصحة فعلى هذا تسقط الشبهة التي ذكرناها في المتنازع فيه وهو شبهة ثبوت الطلاق لانه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح يلزم سقوط تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح والشبهة انما تعتبر عند امكان الحقيقة وما ذكرنا من الشبهة في حال قيام النكاح فيما نحن فيه وحقيقة التطليق فيه ممكن وعدمت الحقيقة بالدليل فتعتبر الشبهة وهو المعنى بقوله فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة يعني تعليق الطلاق بالنكاح يوجب سقوط هذه الشبهة وهي ان لتعليق الطلاق شبها بالايجاب فصار هذا معارضا للشبهة السابقة على الشرط فتسقط وقوله فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به يعني به ان البر مضمون جزما فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة سابقة على الشرط * واعترض على ما ذكرنا بانه اذا حلف بالظهار او بالايلاء فقال ان دخلت الدار فانت على كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلاثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط ينجز الظهار والايلاء فاجاب ابو الفضل الكرماني رحمه الله عنه بان محل عمل الظهار الرجل في التحقيق وهو منعه عن الوطئ والحل بحاله كما كان بمنزلة اليمين فاذا كان محل نزول حكم الظهار قائما من غير تجدد نزل * واجاب غيره بان الظهار لا يعقد لابطال حل المحلية حتى اذا فات الحل لا يبقى الظهار لفوات محله وانما اثره في منع الزوج عن الوطئ

فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة ومسئلة تعليق الطلاق بالنكاح بعد الثلث منصوصة في كتاب الطلاق وفي الجامع ايضا نص في نظيره وهو العتاق

الحلال الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع وبعد التطليقات الثلاث يثبت المنع باعتبار حرمة المحل وان لم يبق بذلك الطريق فيبقى الظهار الا ان ابتداء الظهار في غير الملك لا يتصور وان كان المنع متصورا لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وفي غير الملك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق فعمله في ابطال الحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلاث فات محل الحكم فلا تبقى اليمين بالطلاق * فاما الايلاء المعلق فلا حاجة له الى ان تكون المرأة محللة فانه ينعقد في غير الملك فلا يبطل لعدم الملك * والايلاء المنجز على الخلاف ايضا * واعترض ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين لا تبطل وقد بطل حل المحلية * وبان الامة اذا استولدت حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم ارتدت وسبيت وعادت الى المولى استحقت العتق * واجيب عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بدليل ان المرأة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها ثم طلقها في العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل النكاح وانما تقع الفرقة لانقطاع العصمة بينهما ولما بقيت المحلية بقيت اليمين * وعن الثاني بان العتق حين وقع بطل التعليق بالموت وبالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق آخر بسبب جديد له وهو قيام نسب الولد في الحال كما لو استولدها بنكاح فانها لا تصير ام ولده فان ملكها صارت ام ولد له الآن لقيام النسب في الحال * ومسئلة تعليق الطلاق الى آخره * انما ذكر هذا لان بعض اصحابنا لما عجزوا عن الجواب حين اورد عليهم هذه المسئلة نقضا انكروا صحة التعليق فقال الشيخ لا وجه الى ذلك لانها منصوصة في كتاب الطلاق وفي ايمان الجامع نص في نظيره اي نظير المذكور وهو ما اذا قال لحرة ان ارتدت فسبيت فملكتك فانت حرة ثم كان كذلك فملكها عتقت * قال الشيخ في شرح الجامع قد قال اصحابنا رحمهم الله ان ايجاب التحرير باليمين لا يبقى بعد العتق وقد صح استينافه ههنا عند عدمه وهذا نص قد ذكرنا نظيره قبل هذا في الطلاق اذا علقه بالنكاح وقد حرمت عليه بالثلاث انه يصح وهذه المسئلة اوضح نص في هذا كذا في ايمان الجامع في باب الحنث في ملك العبد والمكاتب قوله (وابعد من هذه الجملة) الى آخره * يعني حمل المطلق على المقيد كما قال الشافعي ابعد من الصواب من الجملة التي سبق تقريرها لان فيه اضافة النفي الى النص الموجب وابطال الاطلاق بما هو ساكت فكان الخطأ فيه من وجهين وفيما سبق الخطأ من وجه واحد وهو اضافة النفي الى الموجب فلهذا كان ابعد من الصواب * والمطلق هو اللفظ المعترض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات * والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة وقيل المطلق لفظ دل على شايع في جنسه مثل رجل ورقبة * فيخرج عن التعريف المعارف لكونها غير شايعة لتعينها بحسب الاستعمال فان انت مثلا لا يفهم منه عند الاستعمال الا معين بخلاف رجل فانه لا يفهم منه معين * ويخرج منه ايضا النكرة في سياق النفي والنكرة المستغرقة في سياق الاثبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها اذ المستغرق لا يكون شايعا في جنسه * والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا

وابعد من هذه الجملة ماقال الشافعي رحمه الله من حمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة بطريق الدلالة لان الشيء الواحد لا يكون مطلقا ومقيدا مع ذلك

الرجل وانت * وذكر في اصول الفقه الامام الرازي ان كل شيء له ماهية وحقيقة وكل امر لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لازما لها او مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان فاما انه ليس الا الانسان واحدا ولا واحد فهما قيدان مغايران لكونه انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان تكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه سهو لان الوحدة وعدم التعين قيدان زائدان على الماهية * ثم ورود المطلق مع المقيد على وجوه * اما ان يكون ورودهما في سبب حكم في حادثة او شرطه مثل نصي صدقة الفطر على ما سيأتي * او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا كما لو قيل في الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة * او نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا لا تعتق مدبرا كافرا * او في حكمين في حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بان يكون قبل المسيس واطلاق اطعامه عن ذلك * او في حكمين في حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار * او في حكم واحد في حادثتين كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان في كفارة القتل فهذه ستة اقسام * واتفق الاصوليون على انه لا حمل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما * وذكر بعض اصحاب الشافعي الحمل في القسم الرابع * واتفق اصحابنا واصحاب الشافعي على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني * واختلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي الحمل واجب في القسم الاول من غير حاجة الى قياس ونحوه * وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه * واتفق اصحابنا في القسم الاخير على ان لا يحمل المطلق على المقيد فيه وعند اصحاب الشافعي يجب الحمل لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحمل المطلق على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معناه كقوله تعالى * والذاكرين الله كثيرا والذاكرات * وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم * هذا حاصل ما ذكر في عامة كتب اصحابنا واصحاب الشافعي * وتبين بهذا ان المراد من استبعاد الشيخ حمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة ما اذا كان القيد والاطلاق في السبب او الشرط لامكان الجمع بينهما فيهما دون الحكم لاستحالة الجمع بينهما فيه على ما تبين في اخر هذا الفصل * واستدل من اوجب الحمل في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب والشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد في شيء واحد اذا لم يكونا في حكمين والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للتنافي فلا بد من ان يجعل احدهما اصلا ويبنى الاخر عليه * والمطلق ساكت عن القيد اي لا يدل عليه ولا ينفيه * والمقيد ناطق به اي يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان

والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى كما قيل في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة

يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه * ولان المطلق محتمل والمقيد بمنزلة المحكم فيحمل المحتمل عليه ويكون المقيد بيانا للمطلق على ماهو المختار لانهما فيثبت الحكم مقيدا بهما * كما قيل في نصوص الزكوة فان المطلق عن السوم وهو قوله عليه السلام * في خمس من الابل شاة * محمول على المقيد بصفة السوم بالاتفاق مثل قوله عليه السلام * في خمس من الابل السائمة شاة * وكما قيل في نصوص العدالة فان النصوص المطلقة عن صفة العدالة في الشهادات مثل قوله * واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم لم يأتوا باربعة شهداء * وقوله عليه السلام * لا نكاح الا بشهود * محمولة على النصوص المقيدة بها بالاتفاق حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة مثل قوله تعالى * واشهدوا ذوي عدل منكم ممن ترضون من الشهداء * وقوله عليه السلام * لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل * وحاصل هذا الدليل راجع الى ان المفهوم حجة شرعية واذا كانا اي الاطلاق والقيد في حادثتين في حكم واحد * مثل كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بصفة الايمان * وسائر الكفارات فان الرقبة فيها مطلقة * فكذلك ايضا اي يحمل المطلق فيهما على المقيد ايضا لكن بقياس صحيح عند بعضهم وبدونه عند اخرين * واستدل من اوجب الحمل مطلقا من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون التقييد في كل موضع اكتفاء بذكره في موضع كقوله تعالى * والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات * اي والحافظاتها والذاكراته كثيرا وكقول الشاعر * نحن بما عندنا وانت بما * عندك راض والرأي مختلف * اي نحن بما عندنا راضون * وبان القرآن كله كالكلمة الواحدة في وجوب بناء بعضه على بعض فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لزم في الظهار كان القيد متصل به ايضا * وهذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل بمجرد الظن والتشهي كما لا يجوز عكسه ويجوز ان يكون حكم الله تعالى في احدهما الاطلاق وفي الآخر التقييد * واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة فكذلك في انه لا تناقض في شيء منه ولا اختلاف فاما في دلالة عباراته على المعنى فلا لانها متعددة ولا لانها مختلفة فلا يلزم من دلالة بعضها على بعض الاشياء المختلفة دلالته على غيره وثبوت القيد في الحافظات والذاكرات والشعر للعطف وعدم الاستقلال * واما من جوز الحمل بالقياس فبنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة واليه اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب فقال التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود على ما مر بيانه فلما كان النفي حكم النص المقيد كالاثبات يتعدى الى نظيره بعلة جامعة كما اذا كان النفي منصوصا وكما يتعدى الاثبات * والرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظائرها من الكفارات كما تعدى تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة * ولا يقال هذا تعدية الى ما فيه نص بالابطال * لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض

وكما قيل في نصوص العدالة واذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فكذلك ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى التعليق بالشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد بخلاف زيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين والطعام في اليمين لم يثبت في القتل وكذلك اعداد الركعات ووظائف الطهارات واركانها ونحو ذلك لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود

له بالنفي ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجوز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي حمله على المطلق بالقياس وبدونه ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز * ثم اجاب عما يرد نقضا على الشافعي * فقال بخلاف زيادة الصوم في القتل يعني صوم القتل زائد على صوم اليمين ثم لم يثبت تلك الزيادة في صوم اليمين حملا لهذا الصوم المطلق عن تلك الزيادة على الصوم المقيد بها بالقياس حتى لم يجب على الحانث صوم شهرين مع ان الكل جنس واحد * وكذا الطعام الثابت في اليمين لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على اليمين بالقياس باعتبار اتحاد الجنس * وخص الشيخ طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي فانه اذا عجز عن الصوم يطعم ستين مسكينا بالقياس على الظهار * قال شمس الائمة في المبسوط وهذا بناء على اصله ان المقيد والمطلق في حادثتين يحمل احدهما على الاخر * وكذلك اعداد الركعات يعني لم تثبت زيادة الركعات الثابتة في الظهر والعصر والعشاء في الفجر والمغرب حملا للمطلق عن تلك الزيادة على المقيد بها بالقياس مع ان الكل صلوة ووظائف الطهارات يعني وظيفة الوضوء تطهير الاعضاء الاربعة ووظيفة الغسل تطهير جميع البدن ثم لم تثبت الزيادة الثابتة في الغسل في الوضوء بالحمل عليه مع ان الكل طهارة حتى لم يجب غسل جميع البدن في الحدث * وكذا لم يثبت الزيادة الثابتة في الوضوء وهي تطهير الاعضاء الاربعة في التيمم بالقياس على الوضوء حتى لم يجب مسح الرأس والقدمين في التيمم بحمله على الوضوء باتحاد الجنس * واركانها يعني الوضوء مشتمل على الغسل والمسح والغسل زائد على المسح لانه اسالة والمسح اصابة ثم لم يثبت تلك الزيادة في المسح حتى لم يجب غسل الرأس مع اتحاد الجنس نظرا الى الركنية في الوضوء * ونحو ذلك كالحدود فان جلد المائة الثابت في الزنا لم يثبت في القذف بطريق الحمل وكاشتراط الاربعة في شهود الزنا لا يثبت في غيره من الحدود بطريق الحمل * لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود يعني التفاوت بين هذه الاشياء التي ذكرناها ثابت بالاسم العلم وهو اسم الشهرين وثلاثة ايام واسم الركعتين وثلاث واربع واسم الغسل والمسح والتنصيص بالاسم العلم يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم به في المحل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال قوله (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا) يعني لا في حادثتين ولا في حادثة بعد ان يكونا حكمين ولا تلتفت الى ما توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية وان كان القيد والاطلاق في حكم واحد في حادثة واحدة فان ذلك مخالف للروايات اجمع فقد ذكر في التقويم وكذلك الجواب عندنا في المطلق انه على اطلاقه والمقيد على تقييده في الحادثة الواحدة بعد ان يكونا حكمين * وذكر في الاسرار * فان قيل انك لا تحمل المطلق على المقيد * قلنا نعم اذا كانا غيرين حكمين او شرطين او علتين فاما الواحد اذا ثبت بوصف فدونه لا يكون ثابتا لا محالة ضرورة * وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله في شرح كتاب الصوم انما لا يحمل المطلق

وعندنا لا يحمل مطلق على مقيد ابداً

على المقيد عندنا اذا وجد القيد والاطلاق في سبب الحكم في صدقة الفطر او في نوعين مختلفين من حكم السبب كما في كفارة الظهار فانه ذكر الاعتاق والصوم فيها مقيدين بالقبلية على المسيس والاطعام مطلقا ولم يحمل المطلق على المقيد * فاما اذا وردا في شئ واحد من حكم السبب فانه يحمل المطلق على المقيد كما في حديث الاعرابي قال له النبي صلى الله عليه وسلم * صم شهرين متتابعين * وروى انه قال له صم شهرين وهذا لان الحكم الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا * وذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح كتاب الزكوة في اثناء مسئلة ان المطلق محمول على المقيد في هذا الباب لانهما في حادثة واحدة في حكم واحد * وذكر في شرح كتاب الايمان في اشتراط التتابع في صوم كفارة اليمين وههنا المطلق والمقيد في الحكم وهو الصوم الواجب كفارة وبين التتابع والتفرق منافاة في حكم واحد فمن ضرورة ثبوت صفة التتابع ان لا يبقى مطلقا * وذكر في الميزان واختلف عندنا يعني في حمل المطلق على المقيد قال بعضهم يحمل اذا كان السبب واحدا والحادثة واحدة فاما في حادثتين فلا يحمل وقال اهل التحقيق منهم بانه لا يحمل سواء كانت الحادثة واحدة او لا الا اذا كان حكما واحدا والسبب واحدا * وذكر في شرح التأويلات في تفسير قوله تعالى * وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ * ان الحادثة اذا كانت واحدة وورد فيها نصان مقيد ومطلق في الحكم وهو من باب الواجب ان المطلق يقيد اذا كان لا يعرف التاريخ لان الشرع متى اوجب الحكم بوصف لابد من اعتبار الوصف فيكون بيانا للمطلق ان المراد منه المقيد واما اذا كانا من باب الاسباب والشروط فانه لا يحمل المطلق على المقيد ولكن يعمل بهما لعدم التنافي * ورأيت في التلخيص في اصول الفقه اذا اطلق الحكم ثم ورد بعينه مقيدا في موضع اخر فلا خلاف انه يجب الحكم بتقييده لان التقييد زيادة لا يفيدها الاطلاق كقوله تعالى في موضع فامسحوا بوجوهكم وايديكم * وفي موضع آخر * فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه * وقوله تعالى * حرمت عليكم الميتة والدم وقوله عز اسمه * اودما مسفوحا * وهكذا ذكر في عامة نسخ اصحابنا وعامة نسخ اصحاب الشافعي من القواطع والمستصفى والمحصول وغيرها فتبين ان الحمل في حكم واحد حادثة واحدة واجب وان معنى قوله ابدا ماذكرنا قوله (لقوله تعالى * يا ايها الذين امنوا لا تسألوا عن اشياء) الاية الجملة الشرطية والمعطوفة عليها وهما قوله * ان تبدلكم تسؤكم وان تسألوا عنها حين ينزل القرأن تبدلكم * صفة لاشياء * والمعنى لا تكثروا مسئالة رسول الله عن تكاليف شاقة عليكم ان افتاكم بها وكلفها اياكم تغمكم وتشق عليكم وتندموا عن السؤال عنها وان تسألوا عن هذه التكاليف الصعبة في زمان الوحي وهو مادام الرسول بين اظهركم يوحى اليه تبدلكم تلك التكاليف التي تسؤكم وتؤمروا بتحملها فتعرضون انفسكم لغضب الله بالتفريط فيها * وقال امام الهدى يحتمل ان يكون هذا نهيا عن سؤالهم عن اشياء لم يكن لهم حاجة اليها على وجه الاستبانة والاستيضاح فنهوا عنه حتى تمس الحاجة فاذا مست الحاجة فقد اطلق لهم السؤال

لقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤكم فنبه ان العمل بالاطلاق واجب

وقال ابن عباس رضى الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا مابين الله وهو قول عامة الصحابة رضى الله عنهم فى امهات النساء ولان القيد اوجب الحكم ابتداء فلم يجز المطلق لانه غير مشروع لا لان النص نفاه لماقلنا ان الاثبات لا يوجب نفيا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء فيصير الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل وماقلنا عمل بمقتضى كل نص على ماوضع له الاطلاق من المطلق معنى متعين معلوم يمكن العمل به مثل التقييد فترك الدليل الى غير الدليل باطل مستحيل

لقوله وان تسألوا عنها الاية فجعل الجملة الثانية مستأنفة لاصفة لاشياء * ثم ظاهر الاية دليل على ان العمل بالاطلاق واجب لان الوصف فى المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهى بهذا النص فكان العمل بالظاهر وهو الاطلاق واجبا وفى الرجوع الى المقيد لنعرف حكم المطلق اقدام على هذا المنهى عنه لمافيه من ترك الابهام فيما ابهم الله كما كان فى السؤال ذلك يوضحه ان النهى ليس عن السؤال عن المجمل والمشكل والله اعلم لان ذلك واجب ولا يرد السؤال عما هو مفسر او محكم فعلم ان النهى ورد عن السؤال عماهو يمكن العمل به مع نوع ابهام اذ السؤال حينئذ يكون تعمقا وذلك لا يجوز * والدليل عليه قوله عليه السلام *اتركونى ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة مسألتهم عن انبيائهم * قال ابن عباس رضى الله عنهما ابهموا ما ابهم الله اى اطلقوا مااطلق الله ولا تقيدوا الحرمة فى امهات النساء بالدخول بالبنات * يقال فرس بهيم اذا كان مطلق اللون اى له لون واحد واتبعوا مابين الله من تقييد حرمة الربائب بالدخول بالامهات * وهو اى العمل بالاطلاق قول عامة الصحابة رضى الله عنهم فى امهات النساء لورودها مطلقة فى قوله عز اسمه *وامهات نسائكم* قال عمر رضى الله عنه ام المرأة مبهمة فى كتاب الله فابهموها اى حال تحريمها عن قيد الدخول الثابت فى الربيبة فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا فى التقويم وما روى عن على رضى الله عنه وغيره من شرط الدخول بالبنت لثبوت الحرمة فى الام فذلك ليس بطريق الحمل لكن باعتبار العطف فانه يقتضى المشاركة فى الخبر * ولان القيد اوجب الحكم ابتداء يعنى لانسلم ان المقيد يوجب النفى عند عدم القيد بدليل انتفاء الجواز لفواته كما قال الشافعى بل المقيد اوجب الحكم فى محله ابتداء من غير تعرض له بالنفى عند العدم * واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ماكان قبل ورود المقيد * لا لان النص اى المقيد نفاه فان الرقبة الكافرة انما لم تجز فى كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كما لم يجز تحريم النصف وذبح الشاة لا لان القيد نفى جوازه او الكفارة فى نفسها وقدرها لاتعرف الا شرعا فلا يحتاج الى الشرع للانعدام كفارة * كذا فى التقويم * صيغة يعنى عبارة واشارة * ولا دلالة لان النفى ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء لان اثبات الحكم فى محل بوصف مستغن عن النفى عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يختل الكلام شرعا ولا عرفا * فيصير الاحتجاج به اى بان الاثبات موجب للنفى فيلزم منه حمل المطلق على المقيد *احتجاجا بلا دليل لان السكوت عدم والعدم ليس بدليل *او لان اثبات الحكم بالنص مقتصر على هذه الطرق الاربعة فما وراءه يكون احتجاجا بلا دليل * بمقتضى كل نص اى بموجبه * الاطلاق من المطلق معنى متعين معلوم اى الاطلاق ليس بمعنى الاجمال لان معناه معلوم يمكن العمل به * وهو نفى لما قال بعضهم المطلق بمنزلة المجمل لاحتمال كل واحد من الافراد الداخلة فيه على البدل من غير ترجح للبعض فكان كالمشترك الذى انسد فيه باب الترجيح فلا يجب العمل به الا بالبيان *والدليل عليه قصة اصحاب البقرة فانهم لم يعملوا باطلاقها الا بعد

البيان وارتفاع الاشتباه فقال الاطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم يمكن العمل به الاترى انه لولم يرد المقيد وجب العمل باطلاقه بالاتفاق من غير بيان واذا كان كذلك لايترك الاطلاق الذى هو دليل يمكن العمل به الى غير الدليل وهو العمل بالمفهوم كما لايجوز ترك التقييد لاثبات حكم الاطلاق بالاتفاق * وقوله ولانسلم له ان القيد بمعنى الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط فيوجب النفى عند العدم * وتحقيقه ان الاصل فى ايجاب النفى عند العدم هو الشرط عند الشافعى رحمه الله ثم انه الحق الوصف به فى هذا المعنى فجعله نافيا للحكم عند العدم لكونه بمعنى الشرط على مامر بيانه * فالشيخ رحمه الله منع اولا كون القيد بمعنى الشرط مطلقا فقال لانسلم له اى الشافعى ان القيد بمعنى الشرط فى جميع الصور فان القيد فى قوله تعالى * من نسائكم اللاتى دخلتم بهن * ليس بمعنى الشرط لان النساء معرفة بالاضافة الينا فلا يكون القيد معرفا ليجعل شرطا اذ القيد انما جعل فى معنى الشرط اذا كان ماقيد به منكرا لفظا او معنى كما فى قول الرجل المرأة التى اتزوجها فهى طالق لحصول التعريف به كما مر بيانه فى باب الفاظ العموم فاما اذا كان معرفا كقوله هذه المرأة التى اتزوجها فهى طالق فليس القيد فيه بمعنى الشرط بل لزيادة البيان كقوله تعالى * يحكم بها النبيون الذين * اسلموا واذا كان كذلك لابد له من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان فى مسئلتنا بمعنى الشرط * ولانا قلنا يعنى ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم ان الشرط يوجب نفيا ايضا لما ذكرنا * بل الحكم الشرعى انما يثبت بالشرع ابتداء يعنى الحكم الشرعى امر وجودى يثبت بالشرع ابتداء لاعدم شئ يتحقق بناء على عدم شئ آخر لان العدم ليس بشرع لتحققه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يمكن تعديته الى الغير * ولانا ان سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفى فى محله وانه يمكن تعديته لانسلم له الاستدلال به على غيره يعنى لانسلم انه يثبت النفى فى غير المحل المنصوص استدلالا به الا اذا ثبتت المماثلة بينهما فى المعنى الذى تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة ثبتت فى السبب والحكم صورة ومعنى * اما المفارقة فى السبب صورة فظاهر لان الظهار واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون فى معنى الجناية كالظهار واليمين * ولا يقال لانسلم ان القتل الذى تعلقت به الكفارة وهو القتل خطاء اعظم جناية من الظهار واليمين * لان عند الخصم الكفارة تتعلق بالقتل بالعمد كما تتعلق بالخطاء وباليمين الغموس كما تتعلق بالمعقودة والقتل العمد اعظم من الغموس * ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة ايضا * واما المفارقة فى الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام وهذا مفارق للاول * وكذا حكم اليمين وجوب البر ثم الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام وهو مفارق لحكم القتل ايضا * واما المعنى فلان فى هذين الحكمين ضرب تيسير فان للطعام مدخلا فى الظهار عند العجز والتخيير ثابت فى الاشياء الثلاثة فى اليمين مع النقل الى صوم الثلاثة عند العجز وليس هذا النوع من التيسير فى القتل واذا ثبتت المفارقة بينهما

ولانسلم له ان القيد بمعنى الشرط الاترى ان قوله من نسائكم معرف بالاضافة فلا يكون القيد معرفا ليجعل شرطا ولانا قلنا ان الشرط لا يوجب نفيا بل الحكم الشرعى انما يثبت بالشرع ابتداء فاما العدم فليس بشرع ولانا ان سلمنا انه النفى ثابتا بهذا القيد لم يستقم الاستدلال به على غيره الا اذا صحت المماثلة وقد جاءت المفارقة فى السبب وهو القتل فانه اعظم الكبائر وفى الحكم صورة ومعنى حتى وجب فى اليمين التخيير ودخل الطعام فى الاظهار دون القتل فبطل الاستدلال

لم يصح الاستدلال اذلابد له من المماثلة * وذكر فى الاسرار ولا مدخل للقياس فيهايعنى فى هذه المسئلة من وجوه لان الحوادث كلها منصوص عليها فلا قياس بعضها على بعض * ولان القياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا * ولان الحكم مما لايعرف بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر وكما لا يجوز اثبات زيادة القدر بالقياس كذلك الوصف * ولو جاز ذلك لصارت الصلوات كلها على هيئة واحدة وكذلك الكفارات مقدارا * على ان الكفارات وان اتفقت اسماؤها فهى مختلفة الجنس حكما لانها وجبت باسباب مختلفة الجنس من يمين وظهار وقتل وافطار والحكم يختلف جنسه باختلاف سببه واذا اختلف لم يكن الواجب بها سواء فلم يجز ردبعضها الى بعض كما لم يرد الى الكفارة النذر * فالمقاييس باطلة بما ذكرنا والاستدلال باطل بهذا الوجه الخاص وهو ان الجنس مختلف حكما وقد ظهر اثر الاختلاف فى الاطعام وقدر الصيام * على ان باب القتل مغلظ قد ظهر ذلك فى انواع الكفارة وفى وجوب الترتيب وهذا مخفف ولم يجز قياس ما خفف فيه على ما غلظ لاثبات التغليظ * ولو احتمل القياس لكان اليد لنا لان التحرير نوع من انواع كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياسا على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل * وقال هذا ان سلمنا لهم ان المطلق يحمل على المقيد وعندنا لا يحمل بل كل يعمل بنفسه وان كانا فى حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين قوله (فان قال) متصل بقوله اما العدم فليس بشرع يعنى لو قال انا لا اعدى العدم الذى زعمت انه ليس بحكم شرعى بل اعدى القيد الزائد على المطلق وهو قيد الايمان ثم النفى يثبت به فى هذا المحل كما ثبت فى المنصوص عليه يقال له ان سلمنا صحة هذه التعدية وثبوت القيد فى المتنازع فيه فذلك لا يمنع من صحة تحرير الكافرة ههنا ايضا لان عدم الجواز فى المنصوص عليه اعنى كفارة القتل ليس باعتبار منع القيد عن الجواز * لما قلنا ان المقيد يوجب الحكم ابتداء غير متعرض للنفى لكن عدم الجواز لعدم الشرعية وههنا الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فكان الجواز ثابتا فصار الحاصل ان فى المنصوص عليه ليس الا نص مقيد فيثبت موجبه وبقى ماوراءه على العدم وههنا بعد التعدية يجتمع نصان مطلق ومقيد تقديرا لان تعدية القيد ان سلمت لا تصلح لابطال الاطلاق لان الرأى لا يصلح مبطلا للنص بوجه فصار بعد التعدية كانه اجتمع منه مطلق ومقيد فيثبت موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به وبالنص المقيد ايضا * وهذا معنى كلام الشيخ رحمه الله ولكن يلزم منه اجتماع المقيد والمطلق فى حكم واحد فى حادثة واحدة وذلك موجب للحمل لا محالة على ما بينا ونبين بعد * فكان الجواب الصحيح ان هذا الاستدلال او التعدية فاسدة للمفارقة وللمعانى المذكورة فى الاسرار الا ان الشيخ تسامح فيه لان التعدية لما فسدت لا يلزم اجتماع المقيد والمطلق فى التحقيق وانما يلزم ظاهرا على تقدير التسليم فتساهل فى جوابه * فان قيل لعل من مذهب الشيخ عدم جواز الحمل فى حكم واحد فى حادثة واحدة ايضا كما اشار اليه هذا الجواب وقوله ابدا * قلنا نمنع من هذا الاحتمال قوله

فان قال انا اعدى القيد الزائد ثم النفى يثبت به قيل له ان التقييد بوصف الايمان لا يمنع صحة التحريم بالكافرة لما قلنا لكن لانه لم يشرع وقد شرع فى المطلق لما اطلق

فصارت التعدية لمعدوم لايصلح حكما شرعيا فكان هذا ابعد مما سبق وهذا امر ظاهر التناقض فاما قيد الاسامة فلم يوجب نفيا عندنا لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل اوجبت نسخ لاطلاق وكذلك قيد العدالة لم يوجب النفي لكن نص الامر بالتثبت في نبأ الفاسق اوجب نسخ الاطلاق وكذلك قيد التتابع في كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيا في كفارة اليمين بل ثبت زيادة على المطلق بحديث مشهور وهو قرائة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ولا يلزم عليه ما قلنا في صدقة

فيما بعد بخطوط والحكم الواحد لايقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه * ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان مثل هذا الاجتماع لا يوجب الحمل فان من شرطه استواءهما في الدرجة ولم يوجد الا ترى ان الزيادة على النص لا تجوز بخبر الواحد لاستلزامه ابطال الاطلاق القطعي بالدليل الظني فلما لم يجز ابطاله بالقيد الثابت بخبر الواحد فلان لا يجوز بالقيد الثابت بالرأى الذي هو دونه كان اولى * فصارت التعدية لمعدوم وهذه اللام تتعلق بالتعدية وهي في لابطال للعاقبة * وقوله لابطال مع متعلقه خبر صار اى صارت تعدية الشافعي عدم الجواز الذي لايصلح حكما شرعيا من المقيد في كفارة القتل الى المطلق في كفارة الظهار واليمين تعدية لاجل ابطال موجود يصلح حكما شرعيا وهو الاطلاق اوجواز التحرير الكافرة يعني ادى تلك التعدية الى الابطال وآل عاقبتها اليه * اواللام في لمعدوم هي الدالة على الغرض اى صارت تعدية الشافعي وصف الايمان من كفارة القتل الى غيرها تعدية لاجل معدوم لايصلح حكما شرعيا اى الغرض من التعدية اثبات ذلك المعدوم لابطال الموجود وهو وصف الاطلاق لا اثبات المعدى وهو جواز المؤمنة لان ذلك ثابت بدون التعدية * فكان هذا ابعد عن الصواب مما سبق وهو اضافة عدم الحكم الى عدم الشرط او الوصف لان فيما سبق ان وجد العمل بالمسكوت الذي ليس بدليل فليس فيه ابطال حكم موجود وفيما نحن فيه وجد الامران * وهذا امر ظاهر التناقض اى اعتبار ماليس بحكم شرعي وتعديته لابطال حكم شرعي امر متناقض لان فيه اعتبار ما وجب اسقاطه واهداره واهدار ما وجب اعتباره * والسنة المعروفة قوله عليه السلام * ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة * وماروى على رضى الله عنه وفي البقر في كل ثلاثين تبيع وفي الاربعين مسنة وليس على العوامل شئ * قوله (وكذلك قيد التتابع في كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيا) اى نفيا للجواز بدونه في كفارة اليمين يعني لم يثبت اشتراط التتابع في صوم اليمين بحمله على صوم الظهار والقتل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه * فصيام ثلاثة ايام متتابعات * كما ثبت زيادة اشتراط الوطئ على قوله تعالى * حتى تنكح زوجا غيره بحديث العسيلة * وقرائته ان لم يثبت قرآنا بقيت خبرا مسندا لان القراءة منقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والزيادة بالخبر المسند صحيحة اذا كان مشهورا وقرائته كانت مشهورة في السلف حتى كانت تتعلم في المكاتب كذا في الاسرار * قال الغزالى رحمه الله هذا ضعيف لانه ان نقله من القران فهو خطاء قطعا لانه وجب على الرسول تبليغ القرآن الى جماعة تقوم الحجة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد وان لم ينقله من القرآن احتمل ان يكون ذلك مذهبا له لدليل قد دل عليه واحتمل الخبر وما تردد بين ان يكون خبرا اولا يكون لا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوى بسماعه * قلت هذا كلام واه لان ابن مسعود نقله وحيا متلوا مسموعا من رسول الله عليه السلام فان لم يثبت كونه وحيا متلوا لعدم شرطه وهو التواتر بقى كلاما مسموعا من الرسول عليه السلام منقولا عنه فكان بمنزلة خبر رواه عنه * وقوله وجب على الرسول التبليغ الى جماعة تقوم الحجة

(بقولهم)

بقولهم مسلم ولكن لم قلت انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انساه الله تعالى على القلوب نسخا لتلاوته سوى قلب ابن مسعود دابقاء لحكمه كما قلنا جميعا بنسخ تلاوة * الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله * وبقاء حكمه بهذا الطريق * وانكم قد قبلتم خبر عائشة رضى الله عنها انها قالت انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وكان مما يتلى مع ان عايشة نسيت النظم ايضا فخبر ابن مسعود مع حفظه النظم كان اولى بالقبول * وكيف يحمل على انه نقل بناء على اعتقاده اذ لا يظن باحد من عوام المؤمنين انه يزيد حرفا من عند نفسه فى كتاب الله بناء على اعتقاده ذلك فكيف يظن ذلك بمن هو من كبار الصحابة واجلائهم * ولا يلزم علينا اى على ما قلنا من سقوط الاطلاق بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه عدم سقوطه فى صدقة الفطر فانا عملنا بالحديثين فيها فاوجبناها بسبب العبد الكافر والمسلم ولم نعمل بالقرانين فى اليمين بل عملنا بالمقيدة وهى قراءة ابن مسعود حملا للمطلقة عليها * لان النصين فى كفارة اليمين وردا فى الحكم وهو الصوم الواجب باليمين * وهو فى وجوده اعنى وجوبه فى نفسه لا يقبل وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد ضدان فلا يجتمعان فى وقت واحد فى شئ واحد ولو عملنا بالنصين يلزم صوم ستة ايام ثلاثة بالمطلق وثلاثة بالمقيد وذلك خلاف الاجماع فعلمنا ان المقيد انصرف ما انصرف اليه الاخر واوجب تقييد ذلك الصوم بعينه فاذا صار ذلك الصوم مقيدا لم يبق مطلقا ضرورة * فاما فى صدقة الفطر فاحد النصين جعل الرأس المطلق سببا والآخر جعل رأس المسلم سببا * ولا مزاحمة اى لا تنافى فى الاسباب اذ يجوز ان يكون لشئ واحد اسباب متعددة شرعا وحسا على سبيل البدل كالملك والموت واذا انتفت المزاحمة وجب الجمع * فان قيل فهلا اوجبتم التتابع فى قضاء رمضان كما اوجب البعض بقراءة ابى بن كعب رضى الله عنه فعدة من ايام اخر متتابعة مع ان التقييد والاطلاق فى حكم واحد * قلنا قراءته شاذة غير مشهورة وبمثلها لا تثبت الزيادة على النص فاما قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فقد كانت مشهورة الى زمن ابى حنيفة رحمه الله حتى كان الاعمش يقرأ ختما على حرف ابن مسعود وختما من مصحف عثمان رضى الله عنهما والزيادة عندنا تثبت بالخبر المشهور كذا فى المبسوط * فان قيل اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق الا ترى ان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد فى صدقة الفطر كما يستفاد حكم الكافر واذا كان كذلك لم يبق فى ذكر المقيد فائدة * قلنا ليس كذلك فان قيل ورود المقيد يعمل به من حيث انه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد * وفيه فائدة وهى ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب والفضل او على انه عزيمة والمطلق رخصة ويجوز ذلك متى امكن العمل بهما جميعا واحتمال الفائدة قائم لا يجعل النصان نصا واحدا * كيف والحمل يؤدى الى ابطال صفة الاطلاق على وجه لم يبق معمولا وعدم الحمل لا يؤدى الى ابطال شئ فكان اولى * اليه اشير فى الميزان * فان قيل انكم قد حملتم المطلق على المقيد فى قوله

الفطر ان النبى عليه السلام قال ادوا عن كل حر وعبد مطلقا وقال فى حديث آخر عن كل حر وعبد من المسلمين وعملنا نحن بهما بخلاف كفارة اليمين فانا لم نجمع بين قراءة عبد الله بن مسعود من القراء المعروفة ليجوز الامران والفرق بينهما ان النصين فى كفارة اليمين وردا فى الحكم والحكم هو الصوم فى وجوه لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه وفى صدقة الفطر دخل النصان على السبب ولا مزاحمة فى الاسباب فوجب الجمع

عليه السلام* اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا *وقوله صلى الله عليه وسلم * اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا * حيث قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لا تجرى التحالف حال هلاك السلعة مع ان الاطلاق والقيد فى السبب او الشرط دون الحكم * قلنا ماحملنا المطلق على المقيد ولكن فهمنا باشارة النص ان المراد من المطلق ماهو المراد من المقيد فان قوله وترادا اشارة الى ان المدار منه ايجاب التحالف حال قيام السلعة لان التراد لا يتصور الا فى حال قيامها * وقد ترك الشافعى رحمه الله اصله ههنا حيث قال يجرى التحالف حال هلاك السلعة كما يجرى حال قيامها ولم يحمل المطلق على المقيد معتذرا بان التحالف وجب لبيان الثمن والاشتباه حال قيام السلعة اقل من الاشتباه حال هلاكها لانه يمكن تعرف الثمن من القيمة اذ بياعات الناس تكون بالقيمة فى الاغلب فايجاب التحالف حال قيام السلعة مع قلة الاشتباه يكون ايجابا له حال هلاكها دلالة * ولكن اصحابنا قالوا هذا غير مستقيم لانا لا نسلم ان البياعات بالقيمة فى الاغلب فان الانسان يبيع ماله باقل من القيمة ويشترى باكثر منها للحاجة ولهذا لم يرجع الى القيمة عند الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة غالبا لرجع اليها بل التحالف موجب للفسخ والعقد انما يقبل الفسخ حال قيام السلعة دون هلاكها فايجاب مايؤدى الى الفسخ حال قبول العقد اياه لا يكون ايجابا له فى حال لا يقبله كذا فى اصول الفقه لابى اليسر قوله (وهذا نظير ماسبق ادرج الشيخ رحمه الله فى هذا الكلام جواب سؤال يرد على مسئلة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحرة ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق حل الامة بشرط عدم الطول لا يمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط بقوله * واحل لكم ماوراء ذلكم * لان الشئ الواحد لا يجوز ان يكون منجزا ومعلقا كالقنديل اذا علق لا يبقى موضوعا فى المكان * فقال وهذا اى العمل بالمطلق والمقيد الواردين فى السبب وعدم حمل احدهما على الآخر نظير ماسبق ان التعليق بالشرط لما لم يوجب النفى عند عدمه جاز ان يكون الشئ الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا * مثل نكاح الامة تعلق بطول الحرة اى بعدم طولها * بقى مرسلا اى مطلقا عن الشرط * مع ذلك اى مع تعلقه بالشرط يعنى جواز نكاحها قبل وجوده متعلق بالشرط وغير متعلق به * لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا يعنى وجود الحكم لا يجوز ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالملك لا يجوز ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لاستحالة ثبوت معلول واحد بعلتين تامتين * فاما قبل ثبوته فيجوز ان يثبت بالبيع والهبة على سبيل البدل فكذا ماعلق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده * معلقا اى معدوما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا اى محتملا للوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان توجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتق فكذا جواز نكاح الامة * وذلك لان العدم الاصلى كان محتملا للوجود بطريق الارسال قبل التعليق وبعد التعليق لم يتبدل ذلك العدم * فبقى محتملا للوجود بطريقين

وهذا نظير ماسبق انا قلنا ان التعليق بالشرط لا يوجب النفى فصار الحكم الواحد معلقا ومرسلا مثل نكاح الامة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وبقى مرسلا مع ذلك لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا فاما قبل ابتداء وجوده فهو معلق اى معدوم يتعلق بالشرط وجوده ومرسل عن الشرط اى محتمل للوجود قبله والعدم الاصلى كان محتملا للوجود ولم يتبدل العدم فصار محتملا للوجود بطريقين

وهما الارسال و التعليق كما كان * وذلك اى احتمال الوجود جائز اى ثابت كل حكم قبل ثبوته بطريقين واكثر كالملك قبل ان يثبت يحتمل الوجود بالبيع و الهبة و الميراث و الوصية وغيرها قوله (وقد قال الشافعي) ثم ذكر الشيخ مايرد نقضا على اصل الشافعي * فقال قال الشافعي رحمه الله صوم اليمين غير متتابع في قول عملا باطلاق قوله تعالى * فصيام ثلاثة ايام ولم يحمله على صوم الظهار و القتل المقيدين بالتتابع كما حمل الرقبة المطلقة في اليمين على المقيدة بالايمان في القتل وهذا منه تناقض لانه قول بوجوب حمل المطلق على المقيد وعدم وجوبه * واعتذر الشافعي عنه بان المطلق انما يحمل على المقيد اذا كان له اصل واحد في المقيدات وكان مثله في القوة فاما اذا كان له اصلان متعارضان في التقييد فلا لان حمله على احدهما ليس باولى من حمله على الآخر من غير دلالة وههنا الصوم المطلق وقع بين صومين مقيدين مختلفين في التقييد * احدهما صوم القتل و الظهار المقيد بالتتابع * والاخر صوم التمتع المقيد بالتفريق فلم يمكن حمله على احدهما فبقي على اطلاقه فجاز التفريق و التتابع قال ولا يجوز تقييده ايضا بقراءة ابن مسعود لفوات الاستواء في الدرجة فان احدهما خبر واحد او خبر مشهور والآخر نص قاطع * فرد الشيخ اعتذاره وقال ليس في كلام الله تعالى صوم مقيد بالتفريق ولا نسلم ان صوم المتعة متفرق بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع جملة جاز عنده ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لا يجوز بالاتفاق فعرفنا انه غير مقيد بالتفريق الا انه اعني صوم المتعة صومان مطلقان موقتان احدهما وقته وقت الحج والآخر وقته بعد الرجوع فان صوم السبعة اضيف الى وقت بكلمة اذا وانها للوقت فلم يجز الاداء قبله لعدم شرعيته كما لا يجوز صوم رمضان قبل الشهر واداء الظهر قبل الوقت لا لوجوب التفريق * واذا ثبت انه ليس بمقيد بالتفريق لم يبق للمطلق الا اصل واحد فيجب حمله عليه ثم انه لم يحمل فلزم التناقض على انا ان سلمنا ان صوم التمتع مقيد بالتفريق فكلامه ساقط ايضا لان صوم المتعة لا يصلح مقيد الصوم اليمين لانه ليس من جنس الكفارات ليتعدى حكمه اليه بل المطلق في الكفارة يحمل على المقيد فيها لامكان المقايسة بالنظر الى الجنسية و ليس في الكفارة صوم مقيد بالتفرق فلم يثبت تعارض الاصلين ووجب الحمل واذا لم يحمل كان متناقضا * ومن اصحاب الشافعي من قال فيما اذا تعارض اصلان يحمل على الاحوط ليخرج عن العهدة بيقين فاوجب التتابع في صوم اليمين وهو الاصح عندهم كذا في التهذيب * وذلك اى عدم شرعية صوم السبعة اوعدم جوازه قبل الرجوع * او وقوع التفريق فيه لمعنى ذكرناه في موضعه قال الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته في اصول الفقه صوم المتعة لم يشرع متفرقا وانما جاء التفرق ضرورة تخلل ايام لا صوم فيها وهي ايام النحر بمنزلة تخلل الليالي وتخلل ايام الحيض في صوم كفارة الفطر او القتل * قال فان قيل ان الشارع شرعه متفرقا مع امكان ان يشرعه جملة قبل ايام النحر او بعدها فدل انه شرع متفرقا لا انه وقع ضرورة قلنا الصوم في حق المتمتع وجب بدلا و البدل انما يجب في الوقت الذي يجب فيه المبدل هذا هو الاصل في الابدال الا ان وقت الاصل في يوم النحر

وذلك جائز في كل حكم قبل وجوده بطريقين وطرق كثيرة وقد قال الشافعي رحمه الله ان صوم كفارة اليمين غير متتابع ولم يحمله على الظهار والقتل وهذا تناقض فان قال ان الاصل متعارض لاني وجدت صوم المتعة لا يصح الا متفرقة قيل له ليس كذلك فان صوم السبعة قبل ايام النحر لا يجوز لانه لم يشرع لا لان التفريق واجب الاترى انه اضيف الى وقت بكلمة اذا فكان كالظهر لما اضيف الى وقت لم يكن مشروعا قبله وذلك معنى ماذكرنا في موضعه واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين الى العزيمة والرخصة وهذا

وصوم العشرة لا يتصور اداؤه فيه فلضرورة عدم الامكان جعله الشرع متفرقا فلم يجعل الكل قبله او بعده ليكون جملة بل جعل البعض قبل ايام النحر متصلا بايام النحر والبعض بعدها ليكون متصلا بطرفى ايام النحر لما تعذر الاداء فيها فيكون التفريق ضرورة الاتصال بطرفى وقت النحر الذى هو اصل ولم يشرع فيه لانه وقت ضيافة الله عباده وكان ينبغى ان يكون اداء السبعة بعد ايام النحر قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لعذر السفر نظرا له ومرحمة عليه * ولا يقال ينبغى ان يكون قبله خمسة وبعده خمسة لان ما ذكرنا معقول وذلك غير معقول ففوض الى الشرع والله اعلم * ولما فرغ الشيخ من بيان اقسام الكتاب وما يتعلق بها شرع فى بيان اقسام الاحكام الثابتة بها فقال

(باب العزيمة والرخصة)

(باب العزيمة)
(والرخصة)
قال الشيخ الامام رضى الله عنه

* اختلفت عبارات الاصوليين فى تفسير العزيمة والرخصة بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة على هذين القسمين وبعضهم لم يجعلوها كذلك * فبعض من حصرها عليهما قال العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعى * والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح * واعترض عليه بجواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل فى الحرة عدم الاستيلاء عليها * وبوجوب الزكوة والقتل قصاصا فان كل واحد ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض فى مال الغير ونفسه ولا يسمى شئ منها رخصة * وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه * وبعض من لم يعتبر الانحصار قال العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر فيه مع قيام السبب المحرم * فاختصت العزيمة بالواجبات على هذا التفسير وخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخول فى الرخصة فلم ينحصر الاحكام فى القسمين * وعليه يدل كلام القاضى الامام ايضا فانه قال العزيمة ما لزمنا من حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرمة اصلا بحق انه الهنا ونحن عبيده ابتلانا بما شاء * والرخصة الطلاق بعد حظر بعذر تيسيرا * ثم اول كلام الشيخ يشير الى انه اعتبر الانحصار حيث قال واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين ولا شك ان الاباحة والكراهة من احكام هذه الاقسام كوجوب الفعل والترك فتدخلان فى القسمين وكذا تفسيره العزيمة والرخصة يدل عليه ايضا فان حاصل معناهما على ما ذكر العزيمة ما هو اصل من الاحكام والرخصة ما ليس باصل * او العزيمة ما لم يتعلق بالعوارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على انحصار الاحكام فيهما كما ترى لكن اخر كلامه وهو تقسيمه العزيمة يدل على خلافه لان الاباحة لم تذكر فى هذا التقسيم ولا فى تقسيم الرخصة فكان مشتبها * الا ان يقال الاحكام منحصرة فى القسمين عنده كما يدل عليه اول كلامه والاباحة داخلة فى العزيمة لو كادة شرعيتها كالنفل اذ ليس الى العباد رفعها الا ان الشيخ لم يذكرها فى تقسيم العزيمة لان غرضه بيان ما تعلق به الثواب من العزائم وذلك فى الاقسام المذكورة دون الاباحة لانها تتعلق بمصالح

(الدنيا)

الدنيا * وقوله العزيمة اسم لماهواصل منها اى من الاحكام تمام التعريف * وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصالتها لاتقييد * ويدخل فى هذا التعريف ماتعلق بالفعل كالعبادات ومايتعلق بالترك كالحرمات * ويؤيده ماذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلى فى الشرع على الاقسام التى ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها لا لعارض * سميت اى الاحكام الاصلية عزيمة * لانها من حيث كانت اصولا اى مشروعة ابتداء * حقا لصاحب الشرع مفعول له اى كانت فى نهاية التوكيد من حيث انها كانت اصولا لاجل انها حق له اوهو مصدر مؤكد لغيره * وهو نافذ الامر واجب الطاعة فكان امره مفترض الامتثال وشرعه واجب القبول فكان مؤكدا * وقوله والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد تعريف الرخصة * وقوله وهومايستباح مع قيام المحرم تفسير له يعنى اريد بقوله مابنى على اعذار العباد مايستباح بعذر مع قيام المحرم * فقوله مايستباح عام يتناول الفعل والترك * وقوله لعذر احتراز عما ابيح لا لعذر ونظائره كثيرة * وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة فى الظهار اذلا يمكن دعوى قيام السبب المحرم عند فقد الرقبة مع استحالة التكليف باعتاقها حينئذ بل الظهار سبب لوجوب الاعتاق فى حالة ولوجوب الصيام فى حالة اخرى * واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له * وان اريد بها الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين وكلاهما فاسد * ولايفيد تغيير العبارة بان الرخصة هى مارخص مع قيام المحرم لان الترخيص غير خارج عن الاباحة فكان فى معنى الاول وزيادة وهى انه استعمل رخص فى حد الرخصة وان امكن تأويله باللغوى دون الاصطلاحى لان اقله استعمال اللفظ المبهم فى التعريف وهو قبيح * واجيب عنه بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح لانه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم الا انه لايؤاخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذه بها لا تسمى مباحة فى حقه لعدم المؤاخذة * ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجبا * وذكر فى الميزان الرخصة اسم لماتغير عن الامر الاصلى الى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار * وقال بعض اصحاب الحديث الرخصة ماوسع على المكلف فعله بعذر مع كونه حراما فى حق من لاعذر له اووسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب فى حق غير المعذور * وسوى بين الرخص كلها وقال لايجوز ان يكون الرخصة حرام التحصيل قال النبى عليه السلام * ان الله تعالى يحب ان يؤتى برخصه كما يحب ان يؤتى بعزائمه * وقال عليه السلام لعمار حين اجرى كلمة الكفر على لسانه بالاكراه * فان عادوا فعد *

العزيمة فى الاحكام الشرعية اسم لماهو اصل منها غير متعلق بالعوارض سميت عزيمة لانها من حيث كانت اصولا كانت فى نهاية التوكيد حقا لصاحب الشرع وهو نافذ الامر واجب الطاعة والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد وهو مايستباح بعذر مع قيام المحرم والاسمان معادليلان على المراد اما العزم فهو القصد المتناهى فى التوكيد

ذكره كما صبر اولو العزم من الرسل واما الرخصة فتنبئ عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة الاشكال وقلة الرغائب والعزيمة اربعة اقسام فريضة *وواجب*وسنة * ونفل* فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة فى انفسها اما الفرض فمعناه التقدير والقطع فى اللغة قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اى قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعاً والفرائض فى الشرع مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانااى مقطوعة ثبتت بدليل لاشبهة فيه مثل الايمان والصلوة والزكوة والحج وسميت مكتوبة وهذا الاسم يشير الى ضرب من التخفيف فى التقدير والتناهى يسرويشير الى شدة المحافظة والرعاية

كيف وفى بعض الرخص يجب تحصيله كما فى تناول الميتة والدم عندالاكراه والمخمصة * قال صاحب الميزان وهذا صحيح ويجب ان يكون قول اصحابنا هذا فان معنى الرخصة السهولة واليسر وذلك فى سقوط الحظر والعقوبة جميعا * والاسمان معادليلان على المراداى يدلان لغة على الوكادة واليسر المرادين فى الشرع منهما فكانا اسمين شرعيين مراعى فيهما معنى اللغة * حتى كان العزم يمينا * لوقال اعزم ان افعل كذا كان يميناعندنا وقال الشافعى رحمه الله لايكون يمينا لانه لم يحلف بالله ولا بصفة من صفاته * ولكنانقول العزم لغة اقصى مايراد من الايجاب والتوكيد والانسان يؤكد كلامه باليمين * وعن ابى بكر رضى الله عنه انه قال لامرأته اسماء بنت عميس عزمت عليك ان لاتصومى اليوم الذى مت فيه فافطرت وقالت ماكنت لاتبعه حنثافعرفت العزم يمينافان عرفته لغة فقولهاجة وان عرفته شرعافكذلك كذا فى الاسرار * وفى الصحاح عزمت عليه اى اقسمت عليه قوله تعالى * فاصبر كما صبراولوا العزم من الرسل * اى فاصبر على اذى قومك كما صبراولوا الحزم والراى الصواب من الرسل على بلايا ابتلوا بها فتظفر بالثواب كما ظفروا به ثم انهم خصوا من بين الانبياء وان كان الكل على الحق لانتفاء الوهن وشبهته فى طلبهم للحق وزيادة ثباتهم عليه عند توجه الشدايد والمكاره اليهم وقوة صبرهم عليه فيها * وقيل هم ستة * نوح فانه صبر على اذى قومه مدة طويلة * وابراهيم صبر على النار وذبح الولد * واسحاق على الذبح * ويعقوب على فقد الولد وذهاب البصر * ويوسف على الجب والسجن * وايوب على الضر * وقيل هم اصحاب الشرايع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد فعلى هذا يكون من للتبعيض * وقيل الرسل كلهم اولوا العزم ولم يبعث الله رسولا الا كان ذاعزم وحزم ورأى وكمال عقل ومن على هذا القول للتبيين وهو الصحيح اليه اشير فى التيسير وغيره * والعزيمة اربعة اقسام الفرض الى آخره * يدخل فى هذه الاقسام الفعل والترك فان ترك المنهى عنه فرض * ان كان الدليل مقطوعا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر * وواجب ان دخل فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج * وسنة اونفل ان كان دونه كترك ماقيل فيه لابأس به * ويؤيده ماذكر شمس الائمة الواجب مايكون لازم الاداء شرعا اوواجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرمة * وذكر فى بعض نسخ الاصول لاصحابنا الفعل الصادر عن المكلف لايخلو من ان يترجح جانب الاداء فيه اوجانب الترك اولا هذا ولا ذلك * اما الاول فذلك اما ان يكفر جاحده ويضلل وهو الفرض * اولايكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب * اولا يتعلق وذلك اما ان يكون ظاهرا واظب عليه النبى عليه السلام وهو السنة المشهورة اولايكون وهو النفل والتطوع والمندوب * واما الثانى فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو الحرام * اولا يتعلق وهو المكروه * واما الثالث فهو المباح اذليس فى ادائه ثواب ولا فى تركه عقاب * وذكر بعضهم العزيمة لاتخلو من ان يكفر جاحدها اولا والاول هو الفرض * والثانى لايخلو من ان

يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب * والثانى لايخلو من ان يستحق بترك الملازمة اولا والاول هو السنة والثانى النفل * ويدخل فى القسم الاخير المباح ان جعل المباح من العزايم * فهذه اصول الشرع اى هذه احكام شرعت ابتداء فى الشريعة من غير نظر الى اعذار العباد فكانت من العزايم وان كانت متفاوتة فى انفسها * وكأنه اشار الى رد قول من قال من اصحابنا ان النوافل ليست من العزايم لانها شرعت جبرا للنقصان فى اداء ماهو عزيمة من الفرائض اوقطعا لطمع الشيطان فى منع العباد من اداء الفرائض من حيث انهم لما رغبوا فى اداء النوافل مع انها ليست عليهم فذلك دليل رغبتهم فى اداء الفرائض بالطريق الاولى فقال هذه الاقسام الاربعة سواء فى انها شرعت ابتداء لابناء على اعذار العباد فكانت عزايم لوكادة شرعيتها وان تفاوتت فى ذواتها الاترى ان النفل مشروع ابتداء لايحتمل التغير بعارض يكون من العباد فكان عزيمة كالفرض وماذكروه مقصود الاداء وليس كلامنا فيه * والفرائض اى المفروضات فى الشرع مقدرة يعنى روعى فيها كلا المعنيين فهى مقدرة لاتحتمل زيادة ولانقصانا * مقطوعة عما يغايرها من جنسها المشروع كذا فى الميزان * اومقطوعة عن احتمال ان لاتكون ثابتة لانها ثبتت بدليل لاشبهة فيه * فصار الفرض اسما لمقدر ثابت بدليل قطعى مثل الايمان فانه مقدر بتصديق ماجاء من عند الله حتى لونقص شيئا منه اوزاد لايجوز فانه لوقال انا اؤمن بماجاء من عند الله وبماجاء من عند غير الله لايكون مؤمنا * وسميت مكتوبة لانها كتبت علينا فى اللوح المحفوظ * وهذا الاسم اى اسم الفرض يشير الى ضرب من التخفيف لانه ينبئ عن التقدير وفيه يسر بالنسبة الى ماليس بمقدر ولله تعالى ان يأمر عباده بشغل جميع العمر بخدمته بحكم المالكية فترك ذلك الى مقدر قليل يكون دلالة التخفيف واليسر وكأنه تعالى ما اوجبه علينا جعله مقدرا لئلا يصعب علينا اداؤه ويصير مؤدى لامحالة فكان التقدير فيه لشدة المحافظة والملازمة عليه * الاترى انه تعالى كيف اعقب قوله * كتب عليكم الصيام * بقوله جل اسمه * لعلكم تتقون اياما معدودات * منبها على التخفيف بايراد جمعى القلة وهما الايام والمعدودات كانه قيل كتب عليكم الصيام اياما قلائل ليتيسر عليكم الاداء ويسهل المحافظة عليه فعرفنا ان الغرض من التقدير التيسير والمقصود من التيسير شدة المحافظة على الاداء قوله (اخذ من الوجوب وهو السقوط) فسر الشيخ الوجوب بالسقوط والوجبة بالاضطراب والمذكور فى كتب اللغة ان الوجوب هو اللزوم والوجبة هو السقوط مع الهدة والوجب الاضطراب * ومعنى السقوط انه ساقط علما اى فى اثبات العلم اليقينى هو ساقط فى نفسه ملحق بالمعدوم وان كان فى ايجاب العمل ثابتا موجوداً * هو الوصف الخاص اى كون الواجب ساقطا فى حق العلم وصف مختص به لايوجد ذلك فى الفرض يعنى سقط عنه احد نوعى ماتعلق بالفرض وهو العلم وبقى العمل لازما به فسمى بهذا الاسم ليقع التمييز بينه وبين الفرض * اوسمى به لانه لما لم يفد العلم اليقينى صار كالساقط على المكلف بدون اختياره * لاكما يحمل اى يحمل يعنى لايكون مثل الذى

واما الواجب فانما اخذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها ومعنى السقوط انه ساقط علماً هو الوصف الخاص فسمى به اولما لم يفد العلم صار كالساقط عليه لاكما يحمل ويحتمل ان يؤخذ من الوجبة وهو الاضطراب سمى به لاضطرابه وهو فى الشرع اسم لما لزمنا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة فى الطواف وصدقة

يحمل ويرفع باختيار وهو الفرض فانه لما كان ثابتا قطعا يتحمل عن اختيار وشرح صدر * قال الامام العلامة مولانا حميد الملة والدين رحمه الله ونظيره ان اميرا امر واحدا من غلمانه بحمل شئ الى موضع فحمله فلما غاب عن بصره واخذ في الطريق اخبره واحد ان الامير قدامر بحمل هذا الشئ الآخر ايضا الى ذلك الموضع ولم يحصل العلم له باخباره فحمله ايضا كان المأمور في تحمل الاول مختارا طايعا وفي تحمل الثاني بمنزلة المدفوع اليه كأنه سقط عليه من غير رضاه واختياره قوله (والسنة) كذا السنة لغة الطريقة مرضية كانت اوغير مرضية وسنن الطريق معظمه ووسطه والسن الصب برفق من باب طلب فان اخذت السنة منه فباعتبار ان المار ينصب ويجرى فيها جريان الماء ومنه قول الشاعر * وسالت باعناق المطى الاباطح * وهو اى لفظ السنة في الشريعة اسم للطريق المسلوك في الدين يعني من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه في بيان الحكم سواء سلكه الرسول اوغيره ممن هو علم في الدين * وذكر في بعض النسخ لا خلاف في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وانما الخلاف في ان لفظ السنة اذا اطلق ينصرف الى سنة الرسول او اليها والى سنة الصحابي على ما نبين بعد بل زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت اعداء الله وتحصيل الثواب في الاخرة وفي المغرب النفل ماينفله الغازى اى يعطاه زائدا على سهمه وهو ان يقول الامام او الامير من قتل قتيلا فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فهو لكم اوربعه اونصفه ولا يخمس وعليه الوفاء به وسمى ولد الولد نافلة ذلك اى لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه والحافد زيادة عليه فكذا النافلة اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات * ثم اختلفت العبارات في حدود هذه الاقسام فقيل الفرض هو ما يعاقب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله * واعترض عليه بالصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضا ولو تركها لا يأثم بتركه حتى لومات قبل آخر الوقت لاشئ عليه * وبصوم رمضان في السفر فانه يقع فرضا ولا يعاقب على تركه * وبان تارك الفرض قد يعفى عنه ولا يعاقب ولا يخرج الفرض بذلك عن كونه فرضا * وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه * وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه * ويعترض عليهما بترك الصلوة في اول الوقت وترك صوم السفر ايضا * والصحيح ما قيل الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر * فقوله ما ثبت بدليل قطعي يتناول المندوب والمباح اذ قد يثبت كل واحد منهما بدليل قطعي ايضا كقوله تعالى * وافعلوا الخير * وكلوا واشربوا * واحترز بقوله واستحق الذم على تركه عنهما * وبقوله مطلقا عن ترك الصلوة في اول الوقت على عزم الاداء في آخره وعن ترك الصوم في السفر الى خلفه وهو القضاء وامثالهما لان ذلك ليس بترك مطلقا فلا يستحق الذم به * وبقوله من غير عذر عن المسافر والمريض اذا تركا الصوم وما تاقبل الاقامة والصحة فانهما لا يستحقان الذم لان تركهما بعذر * واذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حد الواجب * وحد السنة هو الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب * واما حد النفل وهو المسمى بالمندوب والمستحب والتطوع

الفطر والاضحية والوتر والسنة معناها الطريق والسنن الطريق ويقال سن الماء اذا صبه وهو معروف الاشتقاق وهو في الشرع اسم للطريق المسلوك في الدين والنفل اسم للزيادة في اللغة حتى سميت الغنيمة نفلا لانها غير مقصودة بل زيادة على ما شرع له الجهاد وسمى ولد الولد نافلة لذلك

فقيل مافعله خير من تركه فى الشرع * وقيل هو مايمدح المكلف على فعله ولايذم على تركه * وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا * واحترز بقوله من غير ذم على تركه عن الواجب المضيق * وبقوله مطلقا عن الموسع والمخير والكفاية قوله (واما الفرض فحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب) اى يجب الاعتقاد بحقيته قطعا ويقينا لكونه ثابتا بدليل مقطوع به * وهو الاسلام اى الاعتقاد بهذه الصفة يكون اسلاما حتى لو تبدل بضده يكون كفرا * وعملا بالبدن اى يجب اقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به غير مستخف به يكون عاصيا وفاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لايكون كافرا لانه ترك ماهو من اركان الشرايع لاماهو اصل الدين لبقاء الاعتقاد على حاله * ويكفر جاحده اى ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا ومنه لاتكفر اهل قبلتك واما لاتكفروا اهل قبلتكم فغير ثبت رواية وان كان جائزا لغة قال الكميت يخاطب اهل البيت وكان شيعيا * وطائفة قد اكفرونى بحبكم * وطائفة قالوا مسيئ ومذنب * كذا فى المغرب * واما حكم الوجوب اى الواجب فلزومه عملا لا علما اى يجب اقامته بالبدن ولكن لايجب اعتقاد لزومه لان دليله لايوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبنى على الدليل اليقينى * ويفسق تاركه اذا استخف * اذا ترك العمل به فهو على ثلاثة اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لايرى العمل بها واجبا او تركه متأولا لها او تركه غير مستخف ولا متأول * ففى القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه راد لخبر الواحد وذلك بدعة * وفى القسم الثانى لايجب التضليل ولا التفسيق لان التأويل سيرة السلف والخلف فى النصوص عند التعارض * وفى القسم الاخير يفسق ولا يضلل لان العمل به لما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تأويل عصيانا وفسقا هذا هو المذكور فى عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة رحمه الله ايضا وهو الصحيح * والمذكور ههنا يشير الى ان تركه لايوجب التضليل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان يكون مستخفا ولايوجبه اذا كان متأولا وليس فيه دلالة على التفسيق فى القسم الثالث بل هو ساكت عنه والمذكور بعده بخطوط يدل على اثبات التضليل فى القسم الاول فيكون معنى ماذكرهنا يفسق تاركه ويضلل اذا استخف * والمذكور فى التقويم يدل على انه لاتضليل فيه اصلا ولا تفسيق الا فى القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة فى لزوم العمل والنافلة فى حق الاعتقاد حتى لايجب تكفير جاحده ولا تضليله وحكمه ان لايكفر المخالف بتكذيبه ولايفسق بتركه عملا الا ان يكون مستخفا باخبار الاحاد فيفسقه قوله (وانكر الشافعى هذا القسم) اى انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان وينطلقان على معنى واحد وهو الذى يذم تاركه ويلام شرعا بوجه سواء ثبت بطريق قطعى اوظنى * قال واختلاف طريق الثبوت لايوجب اختلافه فى نفسه فان اختلاف طرق النوافل لايوجب اختلاف حقايقها وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب اختلافه فى نفسه من حيث حرام * قال وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير مطلقا سواء كان مقطوعا او مظنونا به * وكذا الواجب هو الساقط سواء كان مظنونا به او مقطوعا به فكان

واما الفرض فحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وهو الاسلام وعملا بالبدن وهو من اركان الشرايع ويكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر واما حكم الوجوب فلزومه عملا بمنزلة الفرض لا علما على اليقين لما فى دليله من الشبهة حتى لايكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد فاما متأولا فلا وانكر الشافعى رحمه الله هذا القسم والحقه بالفرائض فقلنا انكر الاسم فلا معنى له بعد اقامة الدليل على انه يخالف اسم الفريضة وانكر الحكم بطل انكاره ايضا لان الدلائل نوعان مالا شبهة فيه من الكتاب والسنة ومافيه شبهة وهذا امر لاينكر واذا تفاوت الدليل لم ينكر تفاوت الحكم

تخصيص كل واحد بقسم تحكما * ونحن نقول انه ان انكر الاسم اى انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين الاخر وان انكر الحكم اى انكر التفرقة بينهما حكما بان قال لا تفاوت بينهما فى لزوم العمل بطل انكاره ايضا لان التفرقة بين ماثبت بدليل مقطوع به وبين ماثبت بدليل مظنون ظاهر اذ ثبوت المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لابد من ثبوته بين المدلولين * واما قولهم تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فليس كذلك لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذى بينا ولا يوجد معنى القطع فى الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذى بينا فى الفرض فانى يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة * قال الغزالى رحمه الله واصحاب ابى حنيفة رحمه الله قد اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما ثبت ظنا ونحن لا ننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حجر فى اصطلاحات بعد تفهم المعانى * فصار الحاصل ان وجوب العمل فى الواجب عند الشافعى مثل وجوب العمل فى الفرض والتفاوت بينهما فى ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما ثابت فى وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل فى الفرض اقوى من وجوبه فى الواجب * وبيان ذلك اى بيان التفاوت الذى بينا ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن * اوجب قراءة القرآن فى الصلوة اذ المراد منه القرآن فى الصلوة * بالاجماع * وبدليل قوله عز اسمه * ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثى الليل * وكان قيام ثلث الليل فرضا فانتسخ اصله فى قول او تقديره فى قول بقوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن اى فى كل صلوة على القول الاول او فى صلوة الليل على القول الثانى * وبان الامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلوة فيتعين القرآءة فى الصلوة وهذا النص باطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيخرج عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقرآءتها * وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك بان يجعل قرآءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليتقرر الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتيهما * ولا يقال قد خص من النص مادون الاية بالاجماع وهو قرآن حتى لو انكره يكفر فيخص مادون الفاتحة بالخبر ايضا * لانا نقول عدم جواز مادون الاية ليس باعتبار التخصيص ولكن لان ذلك لا يسمى قرآءة عرفا فلا يدخل اطلاق قوله تعالى * فاقرؤا * ولهذا لا يحرم قرأة مادون الاية على الجنب والحايض لانها لا تسمى قرائة عرفا كما لو تكلم بكلمة واحدة او حرف واحد منه ولكن مادون الاية من القرآن حقيقة فانكاره يكون كفرا كانكار كلمة او حرف * فمن رد خبر الواحد كما رده الرافضة وغيرهم فقد ضل عن سواء السبيل اى عن وسطه * ومن سواه بالكتاب والسنة

وبيان ذلك ان النص الذى لا شبهة فيه اوجب قراءة القرآن فى الصلوة وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وخبر الواحد وفيه شبهة تعين الفاتحة فلم يجز تغير الاول بالثانى بل يجب العمل بالثانى على انه تكميل لحكم الاول مع قرار الاول وذلك فيما قلنا وكذلك الكتاب اوجب الركوع وخبر الواحد اوجب التعديل وكذلك الطواف مع الطهارة فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل ومن سواه بالكتاب والسنة المتواترة فقد أخطاء فى رفعه عن منزلته ووضع الاعلى عن منزلته وانما الطريق المستقيم ما قلنا وكذلك السعى فى الحج والعمرة وما اشبه ذلك

المتواترة فى اثبات الفرضية كما فعله اصحاب الظواهر من اهل الحديث حتى كان الثابت به مثل الثابت بالكتاب فى العمل من غير تفاوت بينهما فقد اخطاء كما بيناه فى باب احكام الخصوص * وماذكروا ان ثبوت العلم بالكتاب وخبر المتواتر وعدم ثبوته بخبر الواحد كاف لاثبات التفاوت بينهما لايغنيهم شيألانه لابد من ظهوره فى وجوب العمل الثابت بهما لتفاوت الدليلين فى ذاتيهما ضعفا وقوة وذلك فيماقلنا حيث راعيناحد الكتاب الثابت باليقين بان لم يلحق خبر الواحد به زيادة عليه وراعينا حد خبر الواحد بان اوجبنا العمل به * وكذا السعى فى الحج والعمرة بالجر يعنى السعى بين الصفا والمروة فى الحج والعمرة واجب عندنا وليس بركن حتى لو تركه رأسا فى حج او عمرة يجبر بالدم ويتم الحج والعمرة وعند الشافعى رحمه الله هو ركن ولا يتم حج ولا عمرة الا به لانه عليه السلام سعى بين الصفا والمروة وقال لاصحابه * ان الله تعالى كتب عليكم السعى فاسعوا * ولقوله عليه السلام * ماأتم الله لامرئ حجة ولاعمرة لايطوف فيها بين الصفا والمروة * الا انا تمسكنا فى ذلك بقوله تعالى * فمن حج البيت او اعتمر فلاجناح عليه ان يطوف بهما * ومثل هذا اللفظ يوجب الاباحة لاالايجاب الا انا تركنا ظاهره فى حكم الايجاب بدليل الاجماع فبقى ماوراءه على ظاهره وعملنا بخبر الواحد فى اثبات الايجاب دون الركنية على مابينا * وان قرأت والعمرة بالرفع فمعناه وكذا العمرة واجبة وليست بفريضة * وقال الشافعى رحمه الله هى فريضة مثل الحج لماروى زيد بن ثابت رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال * العمرة فريضة كفريضة الحج * وعندنا لماضعف الدليل عن اثبات الفرضية لكونه خبر الواحد ثبت به الوجوب * وما اشبه ذلك اى المذكور مثل صدقة الفطر والاضحية وقراءة التشهد والصلوة على النبى لان هذه الاشياء لماثبتت باخبار الاحاد كانت من الواجبات لامن الاركان * ولايلزم القعدة الاخيرة لانها ثبتت باتفاق الاثار انه عليه السلام ماسلم الابعد القعدة الاخيرة كذا فى الاسرار * ولان الخبر الموجب لها التحق بيانا بمجمل الكتاب على ماعرف قوله (وكذلك تأخير المغرب) اى ومثل وجوب ماذكرنا من الاحكام تأخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة ليلة النحر حيث افاض الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ماروى ان اسامة ابن زيد رضى الله عنه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الطريق الى المزدلفة فقال الصلوة يارسول الله * فقال الصلوة امامك * ومراده من هذا اللفظ اما الوقت او المكان لان الصلوة فعل المصلى وفعله لايتصور امامه فثبت ان التأخير واجب * فاذا صلى المغرب بعرفات او فى الطريق بعد غيبوبة الشمس او بعد غيبوبة الشفق يؤمر بالاعادة عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف رحمهم الله لايجب الاعادة وكان مسيئا لانه اداها فى وقتها الثابت بالكتاب او السنة المتواترة الا ان التأخير سنة فيكون مسيئا بتركه * ولهما ان وقت المغرب فى هذا الوقت وقت العشاء ومكان الاداء مزدلفة بالحديث فاذا اداها قبل وقتها او فى غير مكانها اوجب عليه الاعادة عملا بالسنة كما فى سائر الصلوات اذا اديت قبل وقتها وكالجمعة وصلوة العيد اذا اديتا فى غير المصر او فنائه وكالظهر المؤدى فى المنزل يوم الجمعة فان لم يفعل اى لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة

وكذلك تأخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة واجب ثبت بخبر الواحد واذا صلى فى الطريق امر بالاعادة عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله عملا بخبر الواحد فان لم يفعل حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان تأخير المغرب انما وجب الى وقت العشاء وقد انتهى وقت العشاء فانتهى العمل فلا يبقى الفساد من بعد الا بالعلم وخبر الواحد لايوجبه ولا يعارض حكم الكتاب فلا يفسد العشاء

انما وجبت ليحصل الجمع بينهما في الوقت والمكان كما يوجبه الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت العشاء سقطت الاعادة لانا انما اوجبناها بالخبر فلو اوجبناها بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد ما ادى مطلقا وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم * ولا يعارض اى خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز المغرب المؤداة فلا يفسد العشاء اى بفتح الياء العشاء الاولى وهى المغرب المؤداة * او بضمها يعنى لا يفسد تذكر الصلوة التى وجبت اعادتها العشاء الاخيرة لانها ليست بفائتة بيقين والاول اظهر قوله (وكذلك الترتيب فى الصلوات) اى الترتيب بين الفوائت والوقتية واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام * من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * وما روى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم * من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التى هو فيها ثم ليصل التى ذكرها ثم ليصل التى صلى مع الامام * وانه يوجب العمل دون العلم فوجب العمل به ما لم يعارض الكتاب والخبر المتواتر فعند سعة الوقت لا معارضة لان الكتاب وهو قوله تعالى * ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا * يوجب الاداء فى مطلق الوقت بحيث لا يفوته عنه ولا يوجب الاداء فى وقت التذكر لا محالة وخبر الواحد يوجب تقديم الفائتة واداءها فى وقت التذكر وامكن الجمع بينهما فوجب العمل به * فاما عند ضيق الوقت تحقق التعارض لتعين الوقت للوقتية بحيث لا يجوز التأخير عنه واقتضاء خبر الواحد تقديم الفائتة المستلزم لتفويتها عن الوقت وعدم جوازها قبل الفائتة فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط العمل به * وكذا الحكم فى كثرة الفوائت لانه فى معنى ضيق الوقت لتأديه رعاية الترتيب فيها الى تفويت الوقتية ايضا * فان قيل العمل بخبر الواحد غير ممكن عند سعة الوقت الا بعد رفع موجب الكتاب ايضا فانه وان لم يوجب الاداء فى الحال لكنه يقتضى الجواز والخروج عن العهدة اذا تحقق الاداء وخبر الواحد ينفى ذلك فلا يجب العمل به على الوجه الذى ذكرتم لانه يكون ابطالا لموجب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل كما قلتم فى خبر التعيين والتعديل واشتراط الطهارة فى الطواف * قلنا هذا لا يلزم اباحنيفة رحمه الله فانه يقول بالفساد الموقوف حتى لو ترك صلوة ثم صلى صلوات كثيرة مع تذكرها يسقط الترتيب ولا يكون عليه الا قضاء الفائتة عنده لان فساد المؤديات بعدها لم يكن بدليل مقطوع به ليجب قضاؤها مطلقا وانما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط ذلك عملا عند كثرة الصلوات فلا يلزمه الا قضاء المتروكة والقول بالوقف لا يوجب رفع الجواز كيف ومختار الشيخ ان بمجرد خروج الوقت ينقلب الوقتية المؤداة صحيحة فانه ذكر فى شرح المبسوط فى هذه المسئلة محتجا لابى حنيفة رحمه الله ان حكم الفساد ليس بمتقرر فيما ادى بل هو شئ يفتى به فى الوقت حتى يعيده ثانيا فى الوقت ليكون عملا بخبر الواحد وبكتاب الله تعالى بقدر الامكان فمتى مضى الوقت لو حكمنا بفساد الوقتية كان ذلك تركا للعمل بالكتاب والخبر المتواتر بناء على ما يقتضيه خبر الواحد وذلك لا يجوز بل يجب القول بالجواز مطلقا ولا يعتبر خبر الواحد فى مقابلته معارضا له * قال والى هذا

وكذلك الترتيب فى الصلوات واجب بخبر الواحد فاذا ضاق الوقت او كثرت الفوائت فصار معارضا بحكم الكتاب بتغيير الوقتية سقط العمل به

اشار محمد فى الكتاب فانه استدل بمسئلة الحاج اذا صلى المغرب فى الطريق فانه يعيدفاذا لم يعد حتى طلع الفجر اخرت عنه لانها صلوة اديت فى وقتها الى اخر ماذكرنا فكذلك ههنا * واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيقولان ان الجواز وان ارتفع فى اول الوقت لكنه مباح لان تفويت الجواز فيه مباح بترك الصلوة مختارا فلان يجوز ذلك بالخبر اولى ولما لم يجز تفويته عن الوقت اختيارا لايجوز بخبر الواحد ايضا ولانا مارفعنا الجواز لكن اخرناه الى مابعد الفائتة واذا لم تقدم الفائتة لم يحصل العمل بالخبر اصلا فالاول تأخير والثانى ابطال * والتأخير اهون منه فوجب القول به كذا قال شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله * وذكر فى بعض الفوائد ان كثرة الفوائت لما الحقت بضيق الوقت فى سقوط الترتيب كان قلتها بمنزلة سعة الوقت فى وجوب الترتيب فوجوب الاعادة عند القلة بعد خروج الوقت كان بمنزلة وجوبها فى الوقت وبمنزلة وجوب الاعادة المغرب قبل طلوع الفجر لان القلة بمنزلة سعة الوقت فكان وقت العمل بخبر الواحد باقيا تقديرا * وتبين بما ذكرنا الفرق بين وجوب تعيين الفاتحة ووجوب التعديل واشترط الطهارة فى الطواف وبين وجوب الترتيب فانا لو اوجبنا التعيين او التعديل او الطهارة على وجه يؤدى الى فساد الصلوة والطواف يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد ولو اوجبنا الترتيب عند سعة الوقت على وجه يؤثر فى فساد الوقتية لايؤدى الى نسخ الكتاب بل يكون تأخيرا لحكمه مع ان له ولاية التأخير فوجب القول به عملا بخبر الواحد * فان قيل لما ادى آخر الوقت للوقتية حتى وجب تقديمها على الفائتة ينبغى انه لو قدم الفائتة لايجوز كما لو قدم الوقتية على الفائتة فى اول الوقت لايجوز لتعينه وقتا للفائته * قلنا المنع عن تقديم الوقتية فى اول الوقت لمعنى يختص بها بدليل انه لو تنفل او عمل عملا اخر لم يمنع عنه فيوجب الفساد اما المنع عن تقديم الفائتة فى اخر الوقت فقد ثبت لمعنى فى غيرها وهو ان لايؤدى الى تفويت الوقتية عن الوقت ولهذا يكره له الاشتغال بالنافلة وبعمل اخر فلم يوجب الفساد كذا ذكر فى شرح القدورى لابى نصر البغدادى رحمه الله قوله (وثبت الحطيم من البيت) وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربى بينه وبين البيت فرجة * وسمى بالحطيم لانه حطم من البيت اى كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل والجريح * اولان من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله كما جاء فى الحديث فكان فعيلا بمعنى فاعل كالعليم * ثم يجب على الطائف ان يطوف وراء الحطيم من البيت ولا يدخل تلك الفرجة فى طوافه لانه قد ثبت انه من البيت بخبر الواحد وهو ماروى ان عايشة رضى الله عنها نذرت ان تصلى فى البيت ركعتين ان فتح الله تعالى مكة على رسوله فجاء بها النبى عليه السلام عام حجة الوداع ليلا الى البيت فصد ها خزنة البيت وقالوا انا نعظم هذا البيت فى الجاهلية والاسلام ومن تعظيمها ان لانفتح بابه فى الليالى فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وادخلها فى الحطيم وقال * صلى ههنا فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولولا حدثان

وثبت الحطيم من البيت بخبر الواحد فجعلنا الطواف واجبا لايعارض الاصل

عهد قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة واظهرت قواعد الخليل وادخلت الحطيم في البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لافعلن ذلك * فجعلنا الطواف به * اى بالحطيم واجبا بهذا الخبر وجعلنا الطواف على الحطيم به اى بهذا الخبر واجبا * لايعارض الاصل اى لايساويه حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل او اعادته على الحطيم مادام بمكة ليتحقق العمل بخبر الواحد * ولو رجع من غير اعادة يجزيه ويجبر بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران حول البيت مع تمكن النقصان فيه بترك الطواف على الحطيم * ولو توجه الى الحطيم لايجوز صلوته لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد فلايتأدى به ماثبت فرضا بالكتاب وهو التوجه الى الكعبة قوله (وحكم السنة) كذا قال شمس الائمة رحمه الله حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان تكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب على مانبينه بمدوذ كرابو اليسر واما السنة فكل نفل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد في الصلوات والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق اثم يسير وكل نفل لم يواظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل تركه في حالة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لايلام على تركه ولايلحق بتركه وزر * واما التراويح في رمضان فانه سنة الصحابة فانه لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم بل واظب عليها الصحابة وهذا مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ماواظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة * وهذا عندنا واصحاب الشافعي يقولون السنة نفل واظب عليه النبي عليه السلام فاما النفل الذى واظب عليه الصحابة فليس بسنة وهو على اصلهم مستقيم فانهم لايرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوال الصحابة حجة فيكون افعالهم سنة * لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى * لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة * وقوله عز اسمه * وماآتيكم الرسول فخذوه ومانهيكم عنه فانتهوا * وبقوله عليه السلام * عليكم بسنتي الحديث * وقوله صلى الله عليه وسلم * من ترك سنتي لم ينل شفاعتي * والاحياء في الفعل فترك الفعل يستوجب اللائمة اى الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى * الا ان السنة استثناء منقطع اى لاخلاف في ان تفسير السنة وحكمها ماذكرنا لكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته وسنة غيره * والحاصل ان الراوى اذا قال من السنة كذا فعند عامة اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين * وعند الشيخ ابى الحسن الكرخى من اصحابنا وابى

وحكم السنة ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها فيستحق اللائمة بتركها الا ان السنة عندنا قد تقع على سنة النبي عليه السلام وغيره وقال الشافعي رحمه الله مطلقها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم

بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي لايجب حمله على سنة الرسول الابدليل واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد والشيخ المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين * وكذا الخلاف في قول الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا * تمسكوا في ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول من الصحابة فان الصحابة قد سنوا احكاما كما قال علي رضي الله عنه جلد الرسول في الخمر اربعين وجلد ابو بكر اربعين وجلد عمر ثمانين وكل سنة * وقد قال عليه السلام * عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي * اطلق اسم السنة على طريقتهم * وقال عليه السلام * من سن سنة حسنة فله اجرها * الحديث وقد عني بذلك سنة غيره * والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما * وقد حكي عن الشافعي انه قال اذا قال مالك السنة عندنا او السنة ببلدنا كذا فانما يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق واذا كان كذلك لم يدل على الاطلاق لفظ السنة على ان المراد طريقة الرسول عليه السلام او غيره فلا يجوز تقييده بطريقته الابدليل * واحتج الفريق الاول بان الرسول هو المقتدى والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة على الاطلاق لايحتمل الاعلى سنته كما لو قيل هذا الفعل طاعة لايحتمل الاعلى طاعة الله وطاعة رسوله واما اضافتها الى غير الرسول فمجاز لاقتدائه فيها بسنة الرسول فوجب ان يحمل عند الاطلاق على حقيقته دون مجازه * وما ذكروا من الحديث والاطلاق لايلزم لانا لاننكر جواز اطلاق هذا اللفظ على طريقة غير الرسول مع التقييد وانما نمنع ان يفهم من اطلاق اسم السنة غير سنة الرسول كذا في الميزان والمعتمد وقولهم اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده من غير دليل قلنا لابد من تقييده امابطريقة الرسول عليه السلام او بطريقة غيره فتقييده بالاولى اولى لما ذكرنا قوله (قال ذلك في ارش مادون النفس) الى آخره دية المرأة عندنا على النصف من دية الرجل في النفس ومادونها وعند الشافعي رحمه الله المرأة تساوي الرجل اذا كان الارش بقدر ثلث الدية او دونه فان زاد على الثلث فحينئذ حالها فيه على النصف من حال الرجل لما حكي عن ربيعة انه قال قلت لسعيد بن المسيب ماتقول فيمن قطع اصبع امرأة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين منها قال عليه عشرون من الابل قلت فان قطع ثلاثة اصابع قال عليه ثلاثون من الابل قلت فان قطع اربعة اصابع قال عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما كثر المها واشتد مصابها قل ارشها قال اعراقي انت قلت لابل جاهل مسترشد او عاقل مستثبت فقال انه السنة * وهذا اللفظ اذا اطلق فالمراد به سنة الرسول عليه السلام ومراسيل سعيد عنده مقبولة فكان هذا بمنزلة حديث مسند فيجب العمل به * وحجتنا في ذلك ماذكره ربيعة فانه لو وجب بقطع ثلاثة اصابع منها ثلاثون من الابل ماسقط بقطع الاصبع الرابع عشر من الواجب لان تأثير القطع في ايجاب الارش لافي اسقاطه فهذا شيء يحيله العقل وقول سعيد انه السنة محتمل يجوز انه اراد سنة نفسه او سنة غيره من الصحابة رضي الله عنهم لان التأمل في الدين لاثبات حكم او استنباط معنى طريقة حسنة فيطلق عليه اسم السنة كما يقال سنة العمرين كما ذكرنا كيف وقد افتى كبار الصحابة مثل علي وعمر رضي الله عنهما بخلافه * وفي المبسوط ان ماروى نادر ومثل هذا الحكم الذي يحيله عقل كل عاقل

قال ذلك في ارش مادون النفس في النساء انه لايتنصف الى الثلث لقول سعيد بن المسيب رضي الله عنه السنة

لا يمكن اثباته بالشاذ النادر * وقال ذلك في قتل الحر بالعبد * يقتل الحر بالعبد عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يقتل لما روى عن ابن عمر وابن الزبير رضى الله عنهم انهما قالا من السنة ان لا يقتل الحر بالعبد والسنة تحمل على سنة الرسول عند الاطلاق * وقلنا لما كان هذا اللفظ محتملا لا يصح الاحتجاج به * ومن قال من مشايخنا ان مطلق السنة محمول على سنة الرسول عليه السلام اجاب * عن قول سعيد بان السنة انما تحمل على سنة الرسول اذا لم يقم دليل على ان المراد طريقة الغير وقد قام ههنا فان اهل النقل خرجوه عن زيد بن ثابت رضى الله عنه كذا قال عبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث * واليه اشير في المبسوط فقيل وقول سعيد انه السنة يعني سنة زيد * وعن قول ابن عمرو ابن الزبير انه محمول على السيد اذا قتل عبده فقد كانوا مختلفين في ذلك فمنهم من يوجب القصاص مستدلا بقوله عليه السلام * من قتل عبده قتلناه * فقالا ذلك ردا على من قال منهم يقتل السيد بعبده كذا في المبسوط قوله (سنة الهدى) يعني سنة اخذها من تكميل الهدى اى الدين وهي التي تعلق بتركها كراهية او اساءة * والاساءة دون الكراهة وهي مثل الاذان والاقامة والجماعة والسنن الرواتب * ولهذا قال محمد في بعضها انه يصير مسيئا وفي بعضها انه يأثم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة * والزوائد اى والنوع الثاني الزوائد وهي التي لا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله التي يأتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله خارج الصلوة من المشي واللبس والاكل فان العبد لا يطالب باقامتها ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان يأتي بها كذا في بعض مصنفات الشيخ * وذكر في المبسوط قال مكحول السنة سنتان سنة اخذها هدى وتركها لا بأس به كالسنن التي لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم * وسنة اخذها هدى وتركها ضلالة كالاذان والاقامة وصلوة العيد * وعلى هذا قال محمد رحمه الله اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات * وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون على ذلك ليظهر الفرق بين الواجب وغيره * ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك لهذا * وعلى هذا اى على ان السنن نوعان اختلفت اجوبة مسائل باب الاذان فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا بأس لما قلنا ان ترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهة والاساءة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب شيئا منهما * وذلك مثل قول محمد يكره الاذان قاعدا لما روى في حديث الرؤيا ان الملك قام على جذم حائط اى اصله * ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة * ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة وان صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة * وان صلين يعني النساء باذان واقامة جازت صلوتهن مع الاساءة فالاساءة لمخالفة السنة والتعريض للفتنة * ولا بأس بان يؤذن رجل ويقيم اخر

وقال ذلك في قتل الحر بالعبد وعندنا هي مطلقة لا قيد فيها فلا يقيد بلا دليل وكان السلف يقولون سنة العمرين والسنن نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة وكراهية والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده وعلى هذا مسائل باب الاذان كتاب الصلوة اختلفت فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا بأس به لما قلنا واذا قيل يعيد فذلك من حكم الوجوب

لان كل واحد منهما ذكر مقصود فلا بأس بان يأتي بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان المرأة فاذ كرنا امثاله يخرج على هذه الاصل قوله (واما النفل فما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه) عرف النفل ببيان حكمه اذ المذكور حكم النفل ولهذا قال شمس الائمة وحكم النفل شرعا انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه * وقال القاضي الامام نوافل العبادات هي التي يبتدئ بها العبد زيادة على الفرائض والسنن المشهورة وحكمها ان يثاب العبد على فعلها ولا يذم على تركها لانها جعلت زيادة له لا عليه بخلاف السنة فانها طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن حيث سبيلها الاحياء كان حقا علينا فعوتبنا على تركها * ولذلك اي ولما ذكرنا ان النفل كذا قلنا ان ما زاد على القصر في صلوة السفر وهو الشفع الثاني نفل لان العبد لا يلام على تركه رأسا اصلا ويثاب على فعله في الجملة * واذا ثبت انه نفل لا يصح خلطه بالفرض كما في الفجر * ولا يلزم عليه صوم المسافر فانه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ثم انه لو اداه يقع فرضا لان المراد من الترك هو الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك فانه يعاقب على تركه في الجملة الا ترى انه لو ادرك عدة من ايام اخر يجب عليه قضاء الصوم ويعاقب على تركه فلم يكن الصوم في السفر نفلا * ولا الزيادة على الآية او الثلاث في القرأة في الصلوة فانه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها مع انها تقع فرضا * لانا لا نسلم انها قبل وجودها وتحققها كانت فرضا بل هي كانت نفلا اذ لم يكن في ذمته الاتيان بها ولذلك استقام عليها حد النفل ولكنها انقلبت فرضا بعد وجودها لدخولها تحت مطلق الامر وعمومه وهو قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن * كانقلاب اليمين سببا للكفارة بعد فوات البر الا ترى ان النافلة تصير فرضا بالشروع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها بعد ان لم يكن كذلك قبل الشروع فكذا الزيادة على الثلاث يجوز ان يصير فرضا بعد الوجود لتناول الامر اياها فان الامر انما وقع على الادنى ولم ينصرف الى ما فوقه لانه لم يكن مقدارا معلوما في نفسه فاذا اتى به فقد صار مقدارا معلوما فامكن صرف الامر اليه كذا ذكره ابو اليسر * فاما الامر بالصلوة فيتناول افعالا مقدرة فالزيادة عليها لا تدخل تحت الامر بحال فلا تقع فرضا * ولذلك جعلناه من العزائم اي ولان النفل شرع دائما جعلناه من العزائم لان دوام شرعيته يدل على وكادته واصالته اذ لو بني على اعذار العباد لشرع في وقت العذر لا دائما * ولا يقال لا نسلم انه شرع دائما لانه منهي عنه في الاوقات الثلاث وبعد الفجر والعصر * لانا نقول هو مشروع في هذه الاوقات مع كونه منهيا عنه حتى لو شرع فيه وافسده يجب القضاء عليه في الاصح * ولذا صح قاعدا اي ولاجل انه شرع دائما صح اداؤه قاعدا مع القدرة على القيام * وراكبا مع القدرة على النزول بالايماء وان لم يكن متوجها الى القبلة لان النفل على الوصف الذي شرع وهو وصف الدوام يلازم العجز والحرج فلا يمكن اقامته آناء الليل والنهار قائما لانه يعترض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها باعتبار الاصل يعتبر هذه

واما النفل فما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه ولذلك قلنا ان ما زاد على القصر من صلوة السفر نفل والنفل شرع دائما فلذلك جعلناه من العزائم ولذلك صح قاعداً وراكبا لانه ما شرع بلازم العجز لا محالة فلازم اليسر وهذا القدر من جنس الرخص

العوارض في الحال اذ لو لم يعتبر العوارض ادى الى الحرج فلذلك جوزنا الاداء على اى وصف نشط قائما وقاعدا وراكبا * وهذا القدر اى شرعية الاداء قاعدا او راكبا من غير عذر * من جنس الرخص لان العذر قدر موجودا باعتبار الاصل فكان شرعيته بناء عليه فكان له شبهة بالرخصة من هذا الوجه * وكأنه اخر ذكره عن سائر اقسام العزائم لانه لم يخلص عزيمة قوله (وقال الشافعى) الى آخره اذا شرع فى صلوة النفل او فى صوم النفل يؤاخذ بالمضى فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعى رحمه الله لا يؤاخذ بواحد منهما لان النفل لما شرع على هذا الوصف وهو انه غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع ولا يصير لازما لان حقيقة الشئ لا يتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتأدى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صحة الخلوة ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام * واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا فى الباقى كما كان مخيرا فى الابتداء تحقيقا للنفلية لان آخره من جنس اوله * وقد غيرتم انتم حيث قلتم باللزوم فى الباقى * وقلت انا ان ما لم نفعل بعد اى بعد ما ادى جزأ منه * هو مخير فيه اى فيما لم يؤد لانه نفل فيكون على وفق الابتداء فمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق بدرهم وسلم كان بالخيار فى الباقى وكذا اذا تصدق ولم يسلم كان بالخيار فى التسليم فكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار فى الركعة الاخرى * واذا ثبت له الخيار فى الباقى وحل له ترك ما لم يأت به لانه لم يلتزمه يبطل المؤدى ضمنا له وتبعا لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطالا حكما كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها لكن يحل له اقامة الجمعة ثم الظهر يبطل حكما لما جعل ذلك اليه وحل له وكمن احرق حصائد ارض نفسه فاحترق زرع جاره او سقى نفسه فنزت ارض جاره لا يجعل ذلك اتلافا لانه ثبت تبعا لما هو حلال له * ولما كان بطلان المؤدى امرا حكميا لا بصنعه لا يضمن بالقضاء كالمظنون وهو ما اذا شرع فى صلوة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه يصير شارعا فى النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير فى الاداء وان البطلان ضمنى فكذا ههنا * ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لزمه واما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادة ولم يوجد فيما بقى التزام فلا يلزمه * ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول فيلزمه ما التزم فاما المقرض او المتصدق فلا يلتزم بالقول ولكن شرع فى الاعطاء فبقدر ما ادى يصح ولا يلزمه ما لم يعط * يوضح الفرق بينهما لو نذر اربع ركعات يلزمه ولو شرع ينوى اربع ركعات لا يلزمه * ولو نذر الصلوة قائما يلزمه القيام ولو شرع قائما لا يلزمه * ولو نذر صوم يوم النحر يلزمه عندكم ولو شرع فيه لا يلزمه دل على ان الشروع اداء بالفعل والنذر ايجاب فى الذمة بالقول ثم فى النذر يلزمه بقدر ما سمى فكذلك بالشروع يلزمه بقدر ما ادى وما لم يؤده لا يلزمه كما ان ما لم يسمه بالنذر لا يلزمه * فيبطل المؤدى يعنى عند الامتناع عن اداء الباقى * حكما له اى للامتناع

وقال الشافعى رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك غير لازم وقد غيرتم انتم وقلت ان ما لم يفعل بعد فهو مخير فيه فيبطل المؤدى حكما له كالمظنون

(الثابت)

لثابت بالتخيير قوله (وقلنا نحن ان اداه فقد صار لغيره) يعني صار عبادة لله تعالى مسلما اليه لانه لما شرع في الصوم او في الصلوة وادى جزأ منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء وصار العمل لله تعالى حقا له بالنص ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك * وحق غيره محترم اي حرام التعرض بالافساد ومضمون عليه اتلافه بالنص والاجماع فوجب صيانته وحفظه احترازا عن ارتكاب المحرم ووجوب الضمان ولا سبيل اليه اي الى حفظه وصيانته او الى كونه مضمونا الا بالزام الباقي وهما امران متعارضان اعني المؤدى وغير المؤدى يعني لو نظر الى المؤدى يلزم الزام الباقي صيانة له عن البطلان ولو نظر الى غير المؤدى نفسه يلزم ان يكون غير لازم لانه في ذاته نفل كما قاله الشافعي * فوجب الترجيح لما قلنا اللام ليست للتعليل بل هي صلة الترجيح اي وجب ترجيح ما قلنا بالاحتياط في العبادة * فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما لا يتجزأ فلا يكون الموجود طاعة الا بانضمام الباقي اليه واذا لم يكن طاعة لا يحرم ابطاله * ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكما وجد انقضى وعدم ولا تصور للغير بعد العدم * والدليل عليه ان المؤدى باعتراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف بين الامة ولو كان اداء الباقي شرطا لبقائه عبادة لبطل بفوات الشرط * يوضحه ان اداء الباقي لو جعل شرطا لا يخلو من ان يجعل شرطا لانعقاد المؤدى عبادة او لبقائه عبادة فان قلتم بالاول فلا امتناع عن مباشرة شرط الانعقاد لا يعد ابطالا وان قلتم بالثاني فهو خلاف المعقول لانه لما انعقد عبادة بدون الباقي فلان يبقى بدونه كان الاولى لان البقاء اسهل من الابتداء * ولئن سلمنا كون الباقي شرطا لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل وذلك فيما مضى من الافعال محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من النظائر * قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلوة في الحال ولكنا نقول هو من افعال الصوم والصلوة على معنى انه يصير مع غيره صوما تاما مشروعا فكان له عرضية ان يصير صوما او صلوة بضم الغير اليه فيكون المؤدى متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له من التعلق لضرورة الاتحاد فجعل هذا الجزء عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرط الانعقاده عبادة وكل جزء يوجد بعده شرط لبقائه على وصف العبادة * فانعقد الجزء المتقدم عبادة وجعل شرط الانعقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرط البقاء الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرط البقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرط الانعقاد ما تعقبه عبادة فقلنا هكذا عملا بالدلائل بقدر الامكان * ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال * اولئك حبطت اعمالهم * وقال عز اسمه * ولا تبطلوا اعمالكم * ولا يرد النهي الا عما يتصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان بالردة يبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطى لها حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود

وقلنا نحن ان ما اداه فقد صار لغيره مسلما اليه وحق غيره محترم مضمون عليه اتلافه ولا سبيل اليه الا بالزام الباقي وهما امران متعارضان اعني المؤدى وغير المؤدى فوجب الترجيح لما قلنا بالاحتياط في العبادة

الجزء المتعقب شرطا لبقاء ماتقدم على وصف العبادة * واما فى اعتراض الموت فجعل فى التقدير كأن اليوم فى حقه لم يكن الا هذا القدر وان الصلوة لم يكن مشروعة الا هذا القدر لانه تعالى هكذا جعل فى فضل المهاجر وان لم يحصل ماهو المقصود بالهجرة من تأيد البعض بالبعض والتقوى على الذب عن الحوزة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا مبطل على ماعرف * وقولهم انعقد عبادة بدون الباقى فيبقى بدونه لان البقاء اسهل من الابتداء ينتقض بقبض بدلى الصرف ورأس مال السلم فانه شرط للبقاء دون الابتداء * وقولهم الامتناع عن اداء الباقى ليس بابطال قلنا لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لامحالة عند هذا الفعل فجعل مفسدا لان الافساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يضاف المحل الذى حصل فيه الفساد كمن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل * وكذا شق زق نفسه فيه مايع لغيره * ومسئلتنا احراق الحصايد وسقى الارض لا تلزمان فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك ينفصل عن فعله عن العادة الجارية بخلاف مانحن فيه حتى لو كان ذلك على وجه يحصل به الفساد لامحالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم انه لا يحتمله ارضه او كان الاحراق فى يوم ريح لاضيف اليه فيضمن مافسد من الارض والزرع * واما مصلى الظهر اذا راح الى الجمعة فنقول هو مبطل لصفة الفرضية غير انه ليس بمنهى عنه لانه ابطل ونقض ليؤدى احسن منه والهادم ليبنى احسن مما كان لايعد هادما كهادم المسجد ليبنى احسن منه لايعد ساعيا فى خرابه * وصار حاصل الكلام ان ماادى يوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه اداء الباقى فصار الشروع موجب اداء الباقى بهذه الواسطة وكل صوم اوصلوة يجب اداؤه يجب قضاؤه اذا افسد قوله (وهو كالنذر) * ثم استدل بالنذر على ماادعاه فقال وهو اى الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى * اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولاشك ان ماوقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء ثم وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية ماهو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ماهو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى الامرين وهو ابقاء الفعل واتمامه كان اولى * وماذكر الخصم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار انه التزام فالشروع ليس كالاقراض لان الاقراض او التصدق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير الصلوة فى النية والتطهر واستقبال القبلة * فاما المقصود فى البدنيات فعمل يستوفى وقد حصل البعض منه فكان كبعض المال المسلم الى الفقير او المستقرض واليه اشار الشيخ بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق

وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لافعلا ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى والسنن كثيرة فى الصلوة والحج وغير ذلك

واماالرخص فاربعة نوعان من الحقيقة احدهمـا احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر اما احق نوعى الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمـه جميعا فهو الكامل فى الرخصة مثل المكره على اجراء كلمة الكفر انه يرخص له اجراءها والعزيمة فى الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر قائمة لوجوب حق الله تعالى فى الايمان لكنه رخص لعذر وهو ان حق العبد فى نفسه يفوت بالقتل صورة ومعنى وحق الله تعالى لايفوت معنى لان التصديق باق ولا يفوت صورة من كل وجه لان الاداء قد صح وليس التكرار ركن لكن فى اجراء كلمة الكفر هتك لحقه ظاهرا فكان له تقديم حق نفسه كرامة من الله وان شاء بذل نفسه حسبة فى دينه لاقامة حقه فهذا مشروع قربة فبقى عزيمة وصار بها مجاهداً

بعض المال لزمه ان لايبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى الله تعالى لزمه ان لايبطله بالامتناع عن اداء الباقى وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون مالم يوجد والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لايبقى قربة بدون الباقى فيلزمه المضى ههنا ولايلزمه فى الصدقة * فامااباحة الافطار بعذر الضيافة فرخصة مع بقاء الحظر ولذا كان الامتناع افضل وذلك كمن صلى الفرض ورأى بقربه صبيا كاد يحترق او يغرق وهو قادر على الاستنقاذ ابيح له قطع الفرض واستنقاذ الصبى بل يجب عليه ذلك صيانة للصبى عن الهلاك وفيه ابطال حق الله تعالى لحق الآدمى فكذا فيما نحن فيه يرخص له الافطار احترازا عن اذى المسلم وصحة الخلوة ممنوعة ايضا بل هى فاسدة كذا ذكر الشيخ ابو المعين فى طريقته * واماالشروع فى النفل قائما واتمامه قاعدا اونية الاربع مع التسليم على رأس الركعتين ففارقا النذر لان وجود ماوراء الركعتين وصفة القيام ليسا بشرطين لبقاء المؤدى عبادة وذكر الشيخ فى شرح التقويم ان وجوب الباقى لمعنى فى غيره وهو صيانة المؤدى لالمعنى فى نفسه فلايمنع صحة الخلوة واباحة الافطار بعذر الضيافة واقتداءه بالمتنفل لانه فى حق نفسه نفل * واماقضاء المظنون فالقياس فيه ماقاله زفر رحمه الله لان المؤدى انعقد عبادة فيجب صيانتها بالمضى فيه الا ان علماءنا استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فيلغو لان الوجوب لايتكرر فى شئ واحد كما لو قال لله على ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يؤاخذ بما عنده لابما عند الله تعالى لان ذلك ليس فى وسعه وعنده انه شرع فى الواجب فكان كما لو شرع فى الظهر او صوم القضاء ثم افسده لايجب عليه بهذا الشروع والافساد شئ فكذا هذا * ونحن لانقول ان جميع القرب يلزم حفظها ويضمن بافسادها بل يجب عبادة نفل التزمها وحصلها باختياره وهذه القربة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلتزمه باختياره لم يصر ضامنا للعهدة فلايجب عليه صيانته وهذا لان القياس يوجب ان لاينعقد فعله عبادة اصلا لان الواجب الذى قصد اليه ليس بموجود والنفل لاينعقد قربة بدون القصد اليه الا ان الشرع جعله نفلا من غير قصده نظرا له فجعل منعقدا فيما له فيه نظر وهو انه لو اتمه يصلح سببا للثواب ولايجعل منعقدا فيما له فيه ضرر وهو وجوب الصيانة عليه * وهو كالقرب فى حق الصبى لما شرعت نظرا له تجعل مشروعة فيما له فيه نظر وهو الصحة بعد الاداء ولم تجعل مشروعة فيما له فيه ضرر وهو الوجوب * والسنن كثيرة يعنى لااحتياج الى ايراد النظائر فانها كثيرة فى باب الصلوة والحج وغير ذلك من الطهارة والصوم والاعتكاف على ما تضمنتها كتب الفروع قوله (واماالرخص) ولما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة * احق من الاخر يجوز ان يكون افعل تفضيل من حق الشئ اذا ثبت اى احدهما فى كونه حقيقة اقوى من الاخر * ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا اى انت خليق به يعنى فى اطلاق اسم الرخصة احدهما اولى من الاخر * اتم من الآخر اى اكمل فى كونه مجازا * فما استبيح اى سقطت

المؤاخذة به مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لان الحرمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام عليه من غير مؤاخذة بناء على عذره كان في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقة كاملة ثابتة من كل وجه كانت الرخصة في مقابلتها كذلك ايضا وذلك مثل الترخص باجراء كلمة الكفر على اللسان فانه يرخص فيه بعذر الاكراه التام مع اطمينان القلب ولكن العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مصمتة لاتنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لايحتمل السقوط لان الموجب وهو وحدانية الله تعالى وحقية صفاته وجميع ماوجب الايمان به لايحتمل التغير لكنه اى لكن العبد رخص له الاجراء عند الاكراه لان حقه في نفسه اى في ذاته يفوت عند الامتناع صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى لايفوت معنى لان التصديق الذى هو الركن الاصلى باق ولايفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانية اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان ولما صار حقه مؤدى لم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار في حال البقاء فيبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فلهذا كان تقديم حق نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا وان شاء بذل نفسه في دين الله لاقامة حقه حسبة اى طلبا للثواب وعدالة فيما يدخر للاخرة فهذا اى البذل مشروع قربة كالجهاد انه لما بذل نفسه ولم يهتك حرمة دينه كان فيه اعلاء دين الله عز وجل وهذا هو عين الجهاد * والاصل فيه ماروى ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد انى رسول فقال لاادرى ماتقول فقتله وقال للاخر اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد انى رسول الله فقال نعم فخلى سبيله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما الاول فقد اتاه الله اجره مرتين واما الاخر فقد اخذ برخصة الله فلا اثم عليه ففيه دليل على انه ان امتنع منه حتى قتل كان اعظم للاجر لانه اظهار للصلابة في الدين * وماروى من قصة عمار وخبيب رضى الله عنهما ان المشركين اخذوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول الله عليه السلام وذكر آلهتهم بخير فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وماوراءك ياعمار قال شر ماتركونى حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير قال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان قال فان عادوا فعد اى فان عادوا الى الاكراه فعد الى الترخص * او فان عادوا الى الاكراه فعد الى طمانينة القلب فانه لايظن برسول الله عليه السلام انه يأمر احد بالتكلم بكلمة الكفر كذا في المبسوط * وفي عين المعانى لو عادوا لك فعد لهم لما قلت ففيه دليل انه لابأس للمسلم ان يجرى كلمة الكفر على اللسان مكرها بعد ان يكون مطمئن القلب * واخذوا خبيب بن عدى وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير ويسب محمدا وهو يسب آلهتهم ويذكر رسول الله عليه السلام بخير فاجتمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه سألهم ان يدعوه ليصلى ركعتين فاجابوه فصلى ركعتين واوجز ثم قال انما اوجزت كيلا تظنوا انى اخاف القتل ثم سألهم ان يلقوه على وجهه ليكون هو ساجدا لله تعالى حين يقتلونه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم انى لاارى ههنا الا وجه عدو فاقرأ

(رسولك)

وكذلك الذي يأمر بالمعروف اذا خاف القتل رخص له في الترك لما قلنا من مراعات حقه وان شاء صبر حتى يقتل وهو العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر باق وفي بذل نفسه اقامة المعروف لان الظاهر انه اذا قتل تفرق جمع الفسقة وما كان غرضه الا تفريق جمعهم فبذل نفسه لذلك فصار مجاهدا بخلاف الغازي اذا بارز وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكي فيهم لان جمعهم لا يتفرق بسببه فيصير مضيعا لدمه لا محتسباً مجاهدا وكذلك فيمن اكره على اتلاف مال غيره رخص له لرجحان حقه في النفس فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لقيام الحرمة وهو حق العبد وكذلك اذا اصابته مخمصة فصبر عن مال غيره حتى مات وكذلك صائم اكره على الفطر ومحرم اكره على جناية وما اشبه ذلك من العبادات والحقوق المحترمة وامثلته كثيرة

رسولك مني السلام اللهم احص هؤلاء عددا واجعلهم بددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول (شعر) ولست ابالي حين اقتل مسلما * على اي جنب كان في الله مصرعي * وذلك في ذات الاله وان يشأ * يبارك على اوصال شلو ممزع * فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه الى القبلة وجاء جبريل الى رسول الله عليهما السلام يقرأه سلام حبيب فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال هو افضل الشهداء وهو رفيقي في الجنة فبهذا تبين ان الامتناع والاخذ بالعزيمة افضل كذا في المبسوط (قوله) وكذلك الذي يأمر بمعروف اي وكالمكره على الكفر من يأمر بمعروف مثل ان يأمر بالصلوة ونحوها في انه اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يتركه قال تعالى * ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقية * وانه ان فعل فقتل كان مأجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال الله تعالى اخبارا * وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور * واذا تمسك بالعزيمة كان مأجوراً * وكذلك النهي عن المنكر الا ان الشيخ لم يذكره لان الامر بالمعروف يتضمن النهي عن المنكر وكذا العكس * ولهذا قال بعده لان حق الله تعالى في حرمة المنكر باق * لما قلنا من مراعاة حقه فانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة بمباشرة المحظور وترك المنع عنه لا معنى لان الانكار بالقلب واعتقاد الحرمة باق قوله (بخلاف الغازي اذا بارز) ذكر في السير الكبير ولو ان رجلا حمل على الف رجل وحده فان كان يطمع ان يظفر بهم او ينكاء فيهم فلا بأس بذلك لانه يقصد النيل من العدو بصنعه وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم غير واحد من اصحابه ولم ينكر ذلك عليهم وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه في ذلك على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتيبة من الكفار فقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقهم ثم رأى كتيبة اخرى وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها فقال انت لها وابشر بالشهادة فحمل عليهم حتى فرقهم وقتل هو وان كان لم يطمع في نكاية فانه يكره له هذا الصنيع لانه يتلف نفسه من غير منفعة للمسلمين ولا نكاية في المشركين فيكون ملقيا نفسه في التهلكة ولا يكون عاملا لربه في اعزاز الدين * وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يسعه الاقدام وان كان يعلم ان القوم يقتلونه وانه لا يتفرق جمعهم بسببه لان القوم هناك مسلمون معتقدون لما يأمرهم به فلا بد من ان ينكاه فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك وههنا القوم كفار لا يعتقدون حقية الاسلام وقتله لا ينكاه في باطنهم فيشترط النكاية ظاهرا لاباحة الاقدام * وان كان لا يطمع في نكاية ولكنه يجرئ به المسلمين عليهم حتى يظهر بفعلهم النكاية في العدو فلا بأس بذلك ان شاء الله تعالى لانه لو كان على طمع من النكاية لفعله جاز له الاقدام فكذا اذا كان يطمع النكاية فيهم بفعل غيره وكذلك ان كان يطمع النكاية في ارهاب العدو وادخال الوهن عليهم بفعله لان هذا افضل وجوه النكاية وفيه منفعة للمسلمين بكل احد يبذل نفسه لهذا النوع من المنفعة * وفي المغرب يقال نكأت القرحة قشرتها ونكأت في العدو نكأ اذا قتلت فيهم او جرحت * قال الليث ولغة اخرى نكيت في العدو نكاية

* وعن ابى عمر ونكيت فى العدو لاغير * وعن الكسائى كذلك ولم اجده معدى بنفسه الا فى جامع الغورى قال يعقوب نكيت العدو اذا قتلت فيهم وجرحت قال عدى بن زيد * شعر * اذا انت لم تنفع بودك اهله * ولم تنك بالبوسى عدوك فابعد قوله (وكذلك هذا) اى وكثبوت الحكم فى المكره على القتل ثبوته فيمن اكره على اتلافه مال غيره بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه فى النفس لان حقه يفوت فى النفس صورة ومعنى وحق غيره لايفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان عصمته واحترامه وذلك لايختل بالاكراه فكان فى الصبر آخذا بالعزيمة مقيما فرض الجهاد لانه اتلف نفسه صيانة لحق ذلك الرجل فى ماله من حيث الصورة فيكون مثابا كذا ذكر الشيخ فى بعض كتبه * وذكر محمد رحمه الله فى هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان مأجورا ان شاء الله قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواها لانه لم يجد فيها نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وافساد الصلوة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليس هذا فى معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لايرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وكذلك صائم اكره على الافطار او اضطر اليه بمخمصة يرخص له ذلك لان حقه فى نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه * وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان مأجورا لان حق الله تعالى فى الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله عز وجل وفيه اظهار الصلابة فى الدين واعزازه * الا ان يكون مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح لهما الافطار بقوله * فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر * فعند خوف الهلاك رمضان فى حقهما كشعبان فى حق غيرهما فيكون آثما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر فى فصل الميتة كذا فى المبسوط * وما اشبه ذلك من العبادات مثل الصلوة ونحوها والحقوق المحترمة مثل مالو اكره على الدلالة على مال نفسه او مال انسان رخص له الدلالة ولو لم يفعل حتى قتل لم يكن آثما لانه قصد الدفع عن ماله او مال غيره وذلك عزيمة قال عليه السلام * من قتل دون ماله فهو شهيد * قوله (واما القسم الثانى) وهو الذى دون القسم الاول فى كونه رخصة فما يستباح بعذر مع قيام السبب اى السبب المحرم موجبا لحكمه وهو الحرمة * الا ان الحكم متراخ عنه فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت فى الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك فى المبيع والمطالبة بالثمن ثابت فى البات متراخ عن السبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله عليه مثل المسافر رخص له ان يفطر مع السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام

واما القسم الثانى فما يستباح بعذر مع قيام السبب موجبا لحكمه غير ان الحكم متراخ مثل المسافر رخص له ان يفطر بناء على سبب تراخى حكمه فكان دون ما اعترض على سبب حل حكمه وانما يكمل الرخصة بكمال العزيمة

نحوه وهو قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * ولهذا لو ادى كان فرضا الا ان الحكم وهو حرمة الافطار وترك الصوم تراخى فى حقه الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة ادنى حالا منها فى المكره على الافطار فى الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتأخر عن السبب فلاجرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة المبنية على العزيمة بالادنى لان كمالها وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا الوجه اخذت شبها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار لما تراخى لم يكن ثابتا فى الحال فلم يعارض الرخصة وهى اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكانت شبيها بالافطار فى غير رمضان فلم يكن رخصة محضة حقيقة * لكن السبب لما تراخى حكمه من غير تعليق يعنى من حيث ان حكم السبب تراخى عنه من غير ان يكون معلقا بشئ اذ لو كان معلقا لما جاز الاداء قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولكان السبب غير تام فى الحال لما مر * كان القول بتراخى الوجوب وحل الافطار بعد ماتم السبب رخصة حقيقة فلهذا كان هذا القسم دون الاول اذ ليس فى الاول مدخل للمجاز بوجه وفى الثانى للمجاز مدخل * والدليل على تراخى الحكم انه لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقى الله تعالى ولا شئ عليه كالو مات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا لالزمه الامر بالفدية عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولكن لا يسقط الخلف كالمكره على الفطر فى رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذلك الحايض فعرفنا ان الحكم ليس بثابت فى الحال * ثم الشيخ اشار بقوله من غير تعليق الى نفى قول من قال من اصحاب الظواهر منهم داود بن على ان الصوم فى السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء عند ادراك العدة سواء صام فى السفر او لم يصم وهو منقول عن ابن عمر وابن عباس وابى هريرة رضى الله عنهم * قالوا ان الله تعالى علق الوجوب فى حقه بادراك العدة بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فلا يجوز الاداء قبله كما لا يجوز من المقيم قبل رمضان وقد قال عليه السلام * الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر * ومذهب اكثر الصحابة وجمهور الفقهاء انه لو صام عن فرض الوقت يجوز لقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * فانه يعم المسافر والمقيم * وقوله تعالى * فمن كان منكم مريضا او على سفر * لبيان الترخص بالفطر فينتفى به وجوب الاداء لا جوازه * وفى الاحاديث الدالة على الجواز كثرة * وحديثهم محمول على ما اذا اجهده الصوم حتى خيف عليه الهلاك على ما عرف تمامه فى الاسرار وغيره

قوله (وكانت العزيمة اولى) اى الصوم فى السفر اولى من الافطار لان السبب الموجب وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتأخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدى للصوم عاملا لله تعالى فى اداء الفرض والمترخص بالفطر عامل لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكان الاول اولى * والتردد فى الرخصة يعنى اليسر لم يتعين

لكن السبب لما تراخى حكمه من غير تعليق كان القول بالتراخى بعد تمام السبب رخصة فابيح له الفطر

من وجه فلذلك تمت العزيمة على ما نبين في آخر هذا الفصل ان شاء الله تعالى وقد اعرض الشافعي عن ذلك فجعل الرخصة اولى اعتبارا لظاهر تراخي العزيمة الاان يضعفه الصوم فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وفي ذلك تغيير المشروع فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم حتى اقام الصوم حقالله تعالى لان القتل مضاف الى الظالم فلم يصر الصابر مغيرا للمشروع فصار مجاهدا واما اتم نوعى المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفاً

في الفطر بل في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفرد به وبعد مضى الشهر بخلاف قصر الصلوة على ماسيجئ بيانه * فكانت العزيمة تؤدى اى تحصل معنى الرخصة وتفضى اليه وهو اليسر من هذا الوجه * فلذلك اى لتأديتها معنى الرخصة * تمت العزيمة اى كملت بحصول معنى الرخصة مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى * وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تأخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضى ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي رحمه الله الاان هذا التأخر ثبت رفقا بالمسافر وتيسيرا للامر عليه وفي الصوم نوع يسر ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت وكملت فكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول * وقد اعرض الشافعي عن ذلك اى عن ترجيح العزيمة * وجعل الرخصة اى العمل بها اولى في احد قوليه اعتبارا لظاهر تراخي العزيمة اى تراخي حكمها فان وجوب اداء الصوم لما تأخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لايجوز الاداء قبله كما قاله اصحاب الظواهر الاانه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقى معتبرا في افضلية الفطر وهو نظير قول من قال اداء الصلوة في اخر الوقت افضل لان وجوب الاداء يتقرر في اخر الوقت فالاداء قبله يكون اداء قبل الوجوب فينبغى ان لايجوز الاانه ترك في حق عدم الجواز بالاجماع فبقى معتبرا في افضلية التأخير * ويؤيده قوله عليه السلام* ان الله تعالى وضع عن المسافر شطر الصلوة والصوم * ثم الافضل له في الصلوة القصر فكذا الفطر في الصوم يكون افضل * ولنا ماذكرنا وماروى عن النبي عليه السلام انه قال في المسافر يترخص بالفطر وان صام فهو افضل له وبدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى شكا الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والاحاديث في الباب كثيرة * وذكر الغزالي في الوجيز والصوم احب من الفطر في السفر لتبرئة الذمة الااذا كان يتضرر به * وذكر الخطابي في معالم السنن اختلف اهل العلم في افضل الامرين فقالت طائفة الفطر افضل واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي واحمد واسحق * وقالت طائفة مثل النخعي وسعيد بن جبير ومالك والثورى والشافعي واصحاب الرأى الصوم افضل * وقالت طائفة منهم مجاهد وقتادة وعمر بن عبدالعزيز افضل الامرين ماهو الايسر منهما قوله (الاان يضعفه الصوم) استثناء من قوله وكانت العزيمة اولى يعنى اذا ضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله تعالى لانه اخره عنه وهو حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذى يجاهد به مع الكفار كان حراما * وفي ذلك تغيير المشروع لان المشروع في حقه اما التأخير او جواز التعجيل على

وجه تضمن يسيرا فاما التعجيل على وجه يؤدى الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا للمشروع * او معناه ان الصوم شرع لترتاض النفس لخدمة خالقها على مامر فى ابواب الامر فاذا ادى الى الهلاك لايحصل المقصود وهو الارتياض للخدمة فكان خلاف المشروع * فلم يكن نظير من بذل نفسه بقتل الظالم اى لايكون المسافر فيما ذكرنا مثل المقيم المكره على الفطر بالقتل الصابر عليه الى ان يقتل اقامة لحق الله تعالى لان القتل هناك صدر من المكره واضيف اليه فلم يكن الصابر مغيرا للمشروع بفعله بل هو فى الصبر مستديم للعبادة مظهر للطاعة وذلك عمل المجاهدين * وذكر الشيخ فى شرح التقويم اذا لم يفطر فى السفر او المرض حتى مات كان آثما لان الله تعالى احسن اليه بتأخير حقه وبالتعجيل مع الهلاك صار رادا عفو الله تعالى ومبتدئا من نفسه بالاحسان لا مقيما حق الله تعالى وهذا لايحسن شرعا وعقلا * وذكر فى شرح التأويلات ان المسافر او المريض اذا اكره على الافطار فامتنع حتى قتل ينبغى ان لايكون آثما بل يكون شهيدا لكونه مقيما حق الله تعالى اذ حقه لم يسقط ولهذا وجب القضاء ولو سقط حقه اصلا لما وجب البدل الا انه ورد فى حق المسافر والمريض نصوص على الحاق الوعيد بهما بترك الافطار مثل قوله عليه السلام * من صام فى السفر فقد عصى اباالقاسم * وقوله عليه السلام * الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر * والمراد حالة خوف التلف على نفسه لورود الاخبار فى اباحة الامتناع وفعل الصوم فى حال عدم خوف التلف فدلت على اباحة الافطار مطلقا فى هذه الحالة فلا يكون الاداء واجبا ولا يكون مقيما حق الله تعالى فى الامتناع فيكون آثما والاكراه فى حالة السفر والمرض نظير خوف التلف من كل وجه فيلحق به تسمية ماحط عنا من الاصر والاغلال التى وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان ما لم يجب علينا ولا على غيرنا لايسمى رخصة اصلا وهى لما وجبت على غيرنا فاذا قابلنا انفسنا بهم كان السقوط فى حقنا توسعة وتخفيفا فحسن اطلاق اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لاتحقيقا لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا لايكون تضييقا فى حقنا والرخصة فسحة فى مقابلة التضييق * والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس فى التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة * والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل كذا فى عين المعانى * وفى الكشاف الاصر الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة * وكذلك الاغلال مثل لما كان فى شرايعهم من الاشياء الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان او خطاء من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق فى اللحم وتحريم السبت * وعن عطاء كانت بنو اسرائيل اذا قامت تصلى لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة قوله (واما النوع الرابع) وهو القسم الاخير من انواع الرخص فما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم فى محل الرخصة مع كون ذلك الساقط

واما القسم الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث سقط اصلا كان مجازا ومن حيث بقى مشروعا فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة فكان دون القسم الثالث مثاله ماروى ان النبى عليه السلام رخص فى السلم وذلك ان اصل البيع ان يلاقى عينا وهذا حكم باق مشروع لكنه سقط فى باب السلم اصلا تخفيفا حتى لم يبق تعيينه فى السلم مشروعا ولا عزيمة وهذا لان دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع عنه اصلا

وكذلك المكره على شرب الخمر او الميتة او المضطر اليهما رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة حتى اذا صبر صار آثما

مشروعا فى الجملة فمن حيث سقط فى محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس فى مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقى السبب والحكم مشروعا فى الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى * روى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فى السلم * كان من عاداتهم انهم يبيعون الشئ الذى لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشترى فالنبى عليه السلام نهى عن ذلك ورخص فى السلم للحاجة فشرطت العينية فى عامة البياعات لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط فى السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية فى المسلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا من حيث ان العينية سقطت اصلا فيه للتخفيف ولم تبق مشروعة كالاصر والاغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة فى الجملة وذلك اى كون السلم من هذا القسم او تسميته رخصة باعتبار ان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا لما روينا ولقوله عليه السلام لحكيم بن حزام * لاتبع ماليس عندك * ولنهيه عليه السلام عن بيع الكالى بالكالى * وقوله ولا عزيمة بعد قوله مشروعا تأكيد لاحتمال ان عدم بقائه مشروعا بطريق الرخصة او تقديره لم يبق عزيمة ولا مشروعا * وهذا اى سقوط العينية فى باب السلم باعتبار تعين اليسر فيه لان العجز عن التعيين متحقق لان البيع بطريق السلم دليل العجز اذ لو لم يكن عاجزا لما باع باوكس الاثمان ولباعه مساومة لا سلما فلذلك لم يبق التعيين مشروعا اصلا كشطر الصلوة فى حق المسافر قوله (وكذلك المكره) ومثل السلم المكره اى فعل المكره على شرب الخمر او اكل الميتة رخصة مجازا بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه او وكذلك المكره او المضطر فى الاقدام على الفعل مرخص بطريق اطلاق اسم المصدر على مفعول من جنسه * واعلم ان العلماء اختلفوا فى حكم الميتة والخمر والخنزير ونحوها فى حالة الاضطرار انها تصير مباحة او تبقى على الحرمة ويرتفع الاثم * فذهب بعضهم الى انها لا تحل ولكن يرخص الفعل فى حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما فى الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابى يوسف واحد قولى الشافعى وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترفع فى هذه الحالة * وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عند الفريق الاول ويكون آثما عندنا * وفيما اذا حلف لا يأكل حراما فتناول هذه المحرمات فى حالة الاضطرار يحنث عندهم ولا يحنث عندنا * تمسكوا فى ذلك بقوله تعالى * فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم * وقوله عز اسمه * فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم *

اى فمن دعته الضرورة الى تناول شئ من هذه المحرمات المذكورة فى مجاعة غيرمائل الى مايؤثمه وهوان يأكل الميتة فوق سد الرمق تلذذا فان الله غفور يغفرله ماأكل مماحرم عليه حين اضطر اليه * رحيم باوليائه فى الرخصة لهم فى ذلك كذا قال ابن عباس فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الاانه تعالى رفع المؤاخذة رحمة على عباده كما فى الاكراه * وبان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر ولاينعدم تلك الصفات فى حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل بسبب الضرورة * ولنا قوله تعالى* وقد فصل لكم ماحرم عليكم الاما اضطررتم اليه * فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم فى حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت فى حالة الضرورة على ما كانت * وهذا على مذهب من جعل الاصل فى الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لايعرفان الا شرعا فيقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار كأنه قال هذه الاشياء محرمة فى حالة الاختيار مباحة فى حالة الاضطرار فثبت الاباحة فى حالة الاضطرار بالنص ايضا * ولايلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر فى حالة الاكراه بقوله تعالى* الامن اكره* فانه لم يدل على اباحته * لانا لانسلم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله* من بعد ايمانه فعليهم غضب الامن اكره فينتفى الغضب بالاستثناء ولايدل انتفاؤه على ثبوت الحل * وماذكر الشيخ فى الكتاب وهو ان حرمته اى حرمة المذكور وهو اكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما * ماثبتت الاصيانة لعقله عن الاختلاط * ودينه عن الخلل الواقع فيه بسبب الخمر كما قال تعالى* ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة * ونفسه اى بدنه عن تعدى خبث الميتة ونظايرها اليه كما اشار الله تعالى اليه فى قوله* ويحرم عليهم الخبائث * فاذا خاف به اى بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل لان فى فوات الكل فوات البعض ضرورة * فسقط المحرم اى المعنى المحرم وهو صيانة العقل والنفس * فكان هذا اى اطلاق الفعل فى هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء * فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ماهو المقصود بالحرمة فكان آثما * ويؤيده مانقل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة ولم يأكل دخل النار * الاان حرمة هذه الاشياء مشروعة فى الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه فى المجازية * والاستثناء يتصل بقوله لان الحرمة ساقطة او بقوله فسقط المحرم وهو بمعنى لكن * واما اطلاق المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر مايحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذ مثل من ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية هذا الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت وفى التيسير

لان حرمته ماثبتت الاصيانة لعقله و دينه عن فساد الخمر ونفسه عن الميتة فاذا خاف به فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل فسقط المحرم وكان اسقاطا لحرمته فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله تعالى فكان مضيعا دمه الاان حرمة هذه الاشياء مشروعة فى الجملة

فان الله غفور رحيم اى غفور لمن تاب من تحريم ما احل الله واستحلال ما حرم الله * رحيم بشرع التوبة * وقيل غفور للذنوب الكبار فكيف يؤاخذ بتناول الميتة عند الاضطرار * رحيم بعباده فيما تعبدهم به * وقيل غفور بالعفو عمن اكل من غير ضرورة * رحيم برفع الاثم عند الضرورة وفي عين المعاني فان الله غفور بازاحة المغفرة عند المضرة رحيم باباحة المحظور للمعذور قوله (ومن ذلك) اى ومن القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلوة بالسفر * قال الشافعي رحمه الله القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت يقضى اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قول له ان يقضى ركعتين في السفر دون الحضر * واحتج بقوله تعالى * واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة * شرع بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون الايجاب * وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر لا على رفع الاول وتغييره فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كمصلي الفجر اذا اقتدى بمن يصلي الظهر فيعمل بايهما شاء الا ان القصر سبب عارض فلم يعمل به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كالعبد اذا اذن له مولاه بالجمعة يتخير بين ان يؤدي الجمعة ركعتين وبين ان يؤدي الظهر اربعا فكذا المسافر يميل الى ايهما شاء * وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل ولا يسقط به اصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا ان يترخص بالترك والتأخير * وعندنا القصر رخصة اسقاط اى القصر ليس برخصة حقيقة بل هو اسقاط للعزيمة وهي الاربع * حتى لا يصح اداؤه من المسافر اى اداء ما سقط عنه كما لو صلى الفجر اربعا لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نفلا ابتداء وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض فاذا صلى اربعا ولم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلوته وانما جعلناها اى هذه الرخصة اسقاطا للعزيمة استدلالا بدليل الرخصة اى بدليل يثبت الرخصة واستدلالا بمعنى هذه الرخصة * اما الدليل فما روى عن علي بن ربيعة الوالبي قال سألت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى * ان خفتم * فقال اشكل على ما اشكل عليك فسألت رسول الله عليه السلام فقال * ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته * وفي بعض الروايات انها صدقة * والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتأنيث لتأنيث الخبر كقوله تعالى * بل هي فتنة * او لتأويله بالرخصة اى هذه الرخصة صدقة * فالشافعي رحمه الله تمسك بهذا الحديث وقال اخبر النبي عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل القبول بقي على ما كان * فالشيخ ادرج في تقريره رد هذا الكلام وقال سماه اى القصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما قال فلان قبل الشرائع

ومن ذلك ما قلنا في قصر الصلوة بالسفر انه رخصة اسقاط حتى لا يصح اداؤه من المسافر وانما جعلناها اسقاطا استدلالا بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روى ان عمر رضي الله عنه قال انقصر ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد وان كان المتصدق من لا يلزم طاعته كولي القصاص اذا عفا فممن تلزم طاعته اولى واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة لليسر

(اى)

اى اعتقدها * واراد بقوله بما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله من كل وجه فاما ما يحتمله من وجه فالتصدق به وتمليكه لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمديونه تصدقت بالدين عليك او ملكتكه فانه لو قبل او سكت يسقط الدين وان قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون ولا يحتمله من غيره لانه قال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا بل فيه معنى التمليك ولهذا لم يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد * وانما قلنا ان التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق احد اسباب التمليك والتمليك المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لاخر وهبت هذا العبد لك او ملكتكه او تصدقت به عليك اذا صدر من العباد قد يقبل الرد حتى لو قال الاخر لا اقبل لا يثبت له ولاية التصرف فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لا يمكن رد ما اوجبه واثبته سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من الله تعالى الى الوارث فاذا قال لا اقبل لا يعتبر قوله * والتمليك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول لامرأته وهبت لك الطلاق او النكاح منك او تصدقت به عليك او يقول ولى القصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكتكه او تصدقت به عليك فتطلق المرأة ويسقط القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالتصدق الصادر من الله تعالى بما لا يحتمل التمليك وهو شطر الصلوة اولى ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فثبت ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا فى قوله عز ذكره * وان تصدقوا خير لكم * ومن الدليل ما روى عن عمر رضى الله عنه صلوة المسافر ركعتان تام غير قصر على لسان نبيكم * وعن ابن عباس رضى الله عنهما صلوة المسافر ركعتان ومن خالف السنة فقد كفر * وعن ابن عمر رضى الله عنهما من صلى فى السفر اربعا كان كمن صلى فى الحضر ركعتين * وسأل ابن عباس رجلا احدهما كان يتم الصلوة والآخر يقصر عن حالهما فقال للذى قصر انت اكملت وقال للآخر انت قصرت كذا فى الاسرار والمبسوط * وروى ابو هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال * المتم الصلوة فى السفر كالمقصر فى الحضر * كذا اورده سفيان الثورى فى كتابه واسنده والمراد بالآية قصر الاحوال على ما بين فى آخر هذا الكتاب فاما قصر الذات فثابت بالسنة (قوله) وقد تعين اليسر فى القصر بيقين * اذا ثبتت الرخصة الحقيقية فى شئ للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت يسرا فالعزيمة اما ان تضمنت فضل ثواب كما فى الاكراه على الكفر فان العزيمة تضمنت ثواب الشهادة واما ان تضمنت يسرا آخر ليس ذلك فى الرخصة كالصوم فى السفر تضمن يسر موافقة المسلمين فاما اذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر فسقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر فى القصر وهو ظاهر

وقد تعين اليسر فى القصر بيقين فلا يبقى الا كمال الا مؤنة محضة ليس فيها فضل ثواب لان الثواب فى اداء ما عليه فالقصر مع مؤنة السفر مثل الاكمال كقصر الجمعة مع اكمال الظهر فوجب القول بالسقوط اصلا

والثانى ان التخيير اذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية وانما للعباد اختيار الارفق فاذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية ولا شركة له فيها الا ترى ان الشرع تولى وضع الشرائع جبرا بخلاف التخيير فى انواع الكفارة ونحوها لانه يختار الارفق عنده ولهذا لم نجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء بالتأخير بقوله تعالى فعدة من ايام اخر لا بالصدقة بالصوم

ولا يتضمن الاكمال فضل ثواب لان تمام الثواب فى فعل العبد جميع ما عليه لا فى اعداد الركعات قال الله تعالى * ليبلوكم ايكم احسن عملا * اعتبر حسن العمل لا كثرته وقال عليه السلام * افضل الصدقة جهد المقل * اى طاقته فجعل جهده افضل وان لم يملك الا درهما وتصدق به لانه تصدق بكل ماله ثم المسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل لظهر المقيم على فجره ولا لظهر العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بالسقوط قوله (والثانى ان التخيير) كذا ذكر الخصم ان ثبوت القصر متعلق بمشيته واختياره فان اختار القصر كان فرضه ركعتين وان لم يختر ذلك كان فرضه اربعا * وفيه فساد من وجهين * احدهما ان هذا التخيير لم يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالى عن الرفق ليس الا لله جل جلاله فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه او مضرة تندفع عنه فاثبات مثل هذا التخيير للعبد ينزع الى الشركة فيما هو من خصايص الربوبية فيكون فاسدا وثانيهما ان هذا التخيير يقتضى ان يكون نصب شريعة وحكم مفوضا الى رأى العبد ومعلقا به كانه تعالى قال شرعية القصر ثابتة فى حقكم ان اخترتم ذلك وذلك فاسد لانها متى علقت برأيهم لم يكن شرعا فى الحال كالطلاق المعلق بالمشية واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشية كما فى الطلاق المعلق بالمشية ولا يجوز اضافة نصب الشريعة الا الى الله تعالى او الى الرسل فاضافته الى غيرهم تؤدى الى الشركة فى خاصة الربوبية او الرسالة * واذا ثبت هذا فاعلم ان الشيخ ادرج فى كلامه المعنيين فقال التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لان الشيئين اللذين ثبت التخيير بينهما ان كان كل واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا تخيير اله بينهما من غير جر نفع ودفع ضر ومثل هذا الاختيار لا يليق بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا بل الثابت احدهما وثبوت الآخر متعلق باختياره كان هذا تعليقا للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما ينزع الى الشركة فى الربوبية * ثم استوضح المعنى الاخير بقوله الا ترى ان الشرع اى الشارع تولى وضع الشرائع جبرا حتى نفذا وامر الله تعالى قدر ما اريد منها من اباحة او ندب او وجوب من غير ان يكون للعباد اختيار فى ذلك فلو علق القصر باختيار العبد ادى الى الشركة فى الربوبية وهى باطلة * فان قيل المشروع بالسفر تعلق القصر بقول العبد وانه ثابت بنفسه * قلنا ان المشروع الذى ابتلينا بفعله هو الصلوة لا القصر فانه سقوط والعبرة لما هو الاصل فلا يكون صيرورة الصلوة ركعتين او اربعا الينا وانما يكون الينا الاداء لا غير هذا اصل الشرع والى العبد مباشرة العلل من سفر او اقامة دون اثبات الاحكام ثم الاداء بعد ثبوت الاحكام كذا فى الاسرار ويجوز ان يكون قوله الا ترى ابتداء كلام ردا لما علق الخصم السقوط بمشية العبد بخلاف التخيير فى انواع الكفارة اى كفارة اليمين * ونحوها مثل التخيير الثابت فى جزاء الصيد بقوله تعالى * هديا بالغ الكعبة * الآية والتخيير الثابت فى الحلق بعذر بقوله عز اسمه * ففدية من صيام او صدقة او نسك * فانه اى من ثبت له التخيير * ولهذا اى ولان لفظة التصدق هو الذى دل على الاسقاط فى القصر لم نجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء فيه بلفظ التأخير لا بالصدقة بالصوم

* وانما اسقاط البعض في هذا اي في المتنازع فيه نظير التأخير في الصوم وهو ثابت بلا مشية منا ولا رأي فكذا القصر في الصلوة فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز الصوم في السفر الا ان السبب لما لم يخرج عن السببية وبقي موجبا كما كان حتى لزمه القضاء اذا ادرك عدة من ايام اخر جاز التعجيل لان المؤجل مما يقبل التعجيل كالدين المؤجل واداء الزكوة قبل الحول ولان التأخير ثبت للتيسير واليسر متعارض الى آخر ما ذكر في الكتاب * وهي من اسباب اليسر لان البلية اذا عمت طابت * فصار الاختيار ضروريا اي ثبت ضرورة طلب الرفق والعبد اهل لهذا النوع من الاختيار * فاما مطلق الاختيار من غير رفق فلا اي لا يثبت للعبد لانه الهي كما بينا * وصار الصوم اولى لانه اصل باعتبار قيام السبب ولاشتماله على معنى الرخصة ايضا * وانما تمسك الشافعي في هذا الباب اي باب العزيمة والرخصة بظاهر العزيمة والرخصة فقال العزيمة في الصوم متأخرة الى عدة من ايام اخر لانه ليس بمطالب بالصوم الا بعد ادراكها فلم يكن الصوم ثابتا في الحال فكان الفطر اولى وفي الصلوة لم يتأخر الحكم الى زمان الاقامة وجبت الصلوة في الحال والقصر رخصة فكانت العزيمة اولى * ثم شرع في جواب ما يرد نقضا على هذا الاصل فقال ولا يلزم اذا اذن العبد في الجمعة فهو مخير بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير * لانا لا نسلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة عينا عند الاذن كما في الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هي الاصل حتى لو تخلف عن الجمعة بعد الاذن يكره له ذلك كما في الحر كذا ذكره في المغني ولئن سلمنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا * لانهما اي الظهر والجمعة مختلفان فيصح التخيير طلبا للارفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد * والدليل على اختلافهما ان اداء احدهما بنية الاخرى لا يجوز وكذا لا يصح اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة وعكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر واذا كان كذلك ان شاء تحمل زيادة الاربع وان شاء تحمل زيادة السعي والخطبة * وكذلك لو قال يعني كما لا يلزم تخيير العبد المأذون في الجمعة على ما قلنا لا يلزم تخيير من قال ان دخلت الدار فعلى صيام سنة ففعل وهو معسر يخير بين صوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام عند محمد وهكذا روى عن ابي حنيفة رحمهما الله انه رجع اليه قبل موته بايام مع انه تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد * لان ذلك صوم السنة والثلاثة * مختلف في المعنى اي مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاث كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكر الشيخ فان المقصود منه المنع من الدخول * فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضي او ان قدم غائبي فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير هو الصحيح * وفي مسئلتنا اي مسئلة ظهر المسافر هما سواء اي القصر والاكمال سواء بدليل

وانما اسقاط البعض من هذا نظير التأخير والحكم هو التأخير واليسر فيه متعارض لان الصوم في السفر يشق عليه من وجه لسبب السفر ويخف عليه من وجه بشركة المسلمين وهي من اسباب اليسر والتأخير الى ايام الاقامة يتعذر من وجه وهو الانفراد ويخف من وجه وهو الوفق بمرافق الاقامة والناس في الاختيار متفاوتون فصار التخيير لطلب الرفق فصار الاختيار ضروريا والعبد اختيار ضروري فاما مطلق الاختيار فلا لانه الهي وصار الصوم اولى لانه اصل وقد يشتمل على معنى الرخصة لما قلنا وهو الذي وعدناه في اول هذا الفصل وانما تمسك وكذلك من قال ان دخلت الدار فعلى صيام سنة ففعل وهو الشافعي في هذا الباب بظاهر العزيمة كما هو دأبه في درك حدود الفقه والله اعلم

الاصل عند الاذن ولانهما مختلفان فاستقام طلب الرفق ومعسر كان له ان يصوم سنة او يكفر بصيام ثلثة ايام عند محمد رحمه الله وهو مروى فى النوادر عن ابى حنيفة رضى الله عنه فاما فى ظاهر الرواية فيجب الوفاء لامحالة لان ذلك مختلف فى المعنى احدهما قربة مقصودة والثانى كفارة وفى مسئلتنا هما سواء فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة من غير خيار بخلاف العبد لما قلناه ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان مخيرا بين ان يرعى ثمانى حجج او عشرا فيما ضمن من المهر لان الثمانية كانت مهرا لازما والفضل كان برا منه ويتصل بهذه الجملة معرفة حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه وهذا تابع غير مقصود فى جنس الاحكام فاخرناه

﴿ باب حكم الامر والنهى فى اضدادهما ﴾

اتفاق الاسم والشرط * والضمير راجع الى المفهوم لا الى المذكور كقوله تعالى انا انزلناه فى ليلة القدر * ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة * فصار اى ما ذكرنا من تعين القصر فى حق المسافر وتخير العبد المأذون فى الجمعة نظير تعين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى فى جناية المدبر وتخيره بين الدفع والفداء فى جناية العبد فان المدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له فى ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية هى المقصودة لا غير وتعين الرفق فى الاقل كالقصر فى حق المسافر * بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع مع الفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والآخر رقبة فاستقام التخيير طلبا للرفق كتخيير العبد المأذون بالجمعة بينها وبين الظهر * ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسى صلوات الله عليه فى الرعى بين ثمانى سنين وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال * ذلك بينى وبينك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان على * وانه تخيير بين الاقل والاكثر فى جنس واحد * لانا لا نسلم ان الزيادة على الثمانى كانت واجبة بل المهر هو الرعى ثمانى سنين لا غير والفضل كان برا منه بدليل قوله * فان اتممت عشرا فمن عندك * وهكذا نقول الفرض فى مسئلتنا ركعتان والزيادة على الركعتين نفل مشروع للعبد يتبرع من عنده الا ان الاشتغال باداء النفل قبل اكمال الاركان مفسد للفرض وبعد كمالها قبل انتهاء التحريمة مكروه كذا قال شمس الائمة * ولا يلزم على هذا ما ذكر فى باب النوافل ويصلى اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا بعد العشاء وان شاء ركعتين وما ذكر فى باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن للاولى واقام وكان مخيرا فى الثانية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير فى جنس واحد * لانا لا نسلم ان الرفق تعين فى القليل بل فى الكثير زيادة الثواب وان كان فى القليل يسر الاداء فكان التخيير مفيدا * وعلى هذا الحرف يخرج جميع ما يرد نقضا عليه والله اعلم قوله (ويتصل بهذه الجملة) اى بما تقدم من الاقسام حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه يعنى ضدا للمأمور به والمنهى عنه فان طلب الفعل فى قولك اضرب منسوب الى الضرب وطلب الامتناع فى قولك لا تشتم منسوب الى الشتم * ولم يقل فى ضدهما لان الضمير حينئذ يرجع الى نفس الامر والنهى فيوهم ان للامر اثرا فى ضد نفسه وهو النهى وكذا العكس فيفسد المعنى اذ لا نه لا حكم لهما فى ضد انفسهما بالاجماع فانه لا اثر لقولك تحرك فى لا تحرك ولا لقولك لا تسكن فى اسكن اصلا بالاجماع * فاما ضد المأمور به وهو الحركة فالسكون وضد المنهى عنه وهو السكون هو الحركة فهل للامر وهو قوله تحرك اثر فى المنع عن السكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن وهل للنهى وهو قوله لا تسكن اثر فى طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل الخلاف وهذا الباب لبيانه *

﴿ باب حكم الامر والنهى فى اضدادهما ﴾

اى اضداد ما نسبا اليه * ذهب عامة العلماء الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب من اصحابنا

(واصحاب)

واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر نهيا عن الاضداد كلها * وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين * وفصل بعضهم بين امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المأمور به او اضداده لكونها مانعة من فعل الواجب وامر الندب لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهي عنها لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه * ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضد المأمور به نهي ندب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا * واما النهي عن الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهي عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهي عن الحركة يكون امرا بالسكون وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما في جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اهل الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين * وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله لا فرق بين الامر والنهي في ان لكل واحد منهما ضدا واحدا حقيقة وهو تركه فالامر بالشيء نهي عن ضده وهو تركه والنهي عن الشيء امر بضده وهو تركه ايضا غير ان الترك قد يكون بفعل واحد بطريق التعيين كالتحرك يكون تركه بالسكون وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء فهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة * فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضد المأمور به وكذا النهي عن الشيء لا يكون امرا بضد المنهي عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما هل يوجب حكما في ضد ما اضيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي وامام الحرمين من اصحاب الشافعي * وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة ضده * وقال بعضهم يدل على حرمة ضده * وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده هكذا ذكر في الميزان وغيره وذكر صاحب القواطع فيه الامر بالشيء نهي عن ضده من طريق المعنى وهذا مذهب عامة الفقهاء وذهبت المعتزلة الى انه لا يكون نهيا عن الضد وبين الدلائل ثم قال والمسئلة صورة فيما اذا وجد الامر وحكمنا انه على الفور فلا بد من ترك ضده عقيب الامر كما لا بد من فعله عقيب الامر واما ان قلنا ان الامر على التراخي فلا يظهر المسئلة بهذا الظهور * واليه اشار ابو اليسر ايضا فقال قال ابو بكر الجصاص وابو منصور الماتريدي واصحاب الشافعي الامر اذا اوجب تحصيل المأمور به على طريق الفور يقتضي النهي عن ضده الى آخره * وكذا ذكر شمس الائمة ايضا * وقال عبد القاهر البغدادي انما يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده اذا كان المأمور به مضيق الوجوب بلا بدل ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة مأمور بها غير منهي عن تركها لجواز تركها الى غيرها وذكر الشيخ ابو المعين في التبصرة ثم ان اصحابنا مع اوائلهم يعني اوائل المعتزلة اتفقوا ان كل مأمور به كان تركه

اختلاف العلماء في الامر بالشيء هل له حكم في ضده

النهي عن ضده ان كان له ضد واحد او اضداد كثيرة وقال بعضهم يوجب كراهة ضده وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده وهذا اصح عندنا واما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا ايضا قال الفريق الاول لاحكم له فيه وقال الجصاص رحمه الله ان كان له ضد واحد كان امراً به وان كان له اضداد لم يكن امراً بشيء منها وقال بعضهم يوجب ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك احتج الفريق الاول بان كل واحد من القسمين ساكت عن غيره وقد بينا ان السكوت لا يصلح دليلا الاترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلغير ما وضع له اولى

وهو فعل يضاده منهيا عنه وكل منهي عنه تركه وهو فعل يضاده مأمور به اذا كان لكل واحد منهما ترك مخصوص وضد متعين وكذا عندنا في كل ماله اضداد من الجانبين جميعا * وعندهم فيما له اضداد تقسيم يطول ذكره * غير ان عندنا كان الامر بالشيء نهيا عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهي عما نهى فكان ما هو الامر بالشيء نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات وللامر صيغة مخصوصة وكذا للنهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امرا ولا شك ان ضد المأمور به منهي عنه وضد المنهي عنه مأمور به فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده والنهي عن الشيء يدل على الامر بضده وقال بعضهم الامر بالشيء يقتضي نهيا عن ضده وكذا على القلب ومنهم من يطلق ما يتفق له من اللفظ ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء * ثم في تحقيق هذه الاقوال وترجيح بعضها على البعض كلام طويل طوينا ذكره ومن طلبه في مظانه ظفر به والغرض بيان المذاهب والتنبيه على ان ما اختار الشيخ في الكتاب خلاف اختيار العامة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وصدر الاسلام ومتابعيهم قوله (اذا لم يقصد ضده بنهي) احتراز عما اذا قصد الضد بالنهي مثل قوله تعالى * فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن * فان الضد في مثل هذه الصورة حرام بلا خلاف * وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده يعني اذا كان الامر للايجاب والفرق بين قوله يقتضي وقوله يوجب ظاهر فان الايجاب اقوى من الاقتضاء لانه انما يستعمل فيما اذا كان الحكم ثابتا بالعبارة او الاشارة او الدلالة فيقال النص يوجب ذلك فاما اذا كان ثابتا بالاقتضاء فلا يقال يوجب بل يقال يقتضي على ما عرفت * في معنى سنة واجبة اي سنة مؤكدة قريبة الى الواجب وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك اي يقتضي كون الضد في معنى سنة مؤكدة يعني اذا كان النهي للتحريم قوله (وقد ذكرنا) يعني ذكرنا ان التعليق بالشرط لا يوجب نفي المعلق بالشرط قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فكذا الضد ههنا مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الامر والنهي * الاترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له اي الامر بالشيء وضع لطلب ذلك الشيء وايجابه ولا دلالة له على ثبوت موجبه فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان اولى * بيانه في قوله عليه السلام * الحنطة بالحنطة * اي بيعوا الحنطة بالحنطة فموجبه ايجاب التسوية كيلا وحرمة الفضل فيما تناوله النص وهو الاشياء الستة ولا دلالة له في ثبوت موجبه في غير هذه الاشياء اصلا الا بطريق التعليل فلما لم يصلح دليلا في غير ما تناوله لما وضع له كيف يصلح دليلا فيما لم يتناوله لغير ما وضع له * فعلى قول هؤلاء الذم والاثم على تارك الائتمار باعتبار انه لم يأت بما امر به لا بمقابلة فعل الكف او الضد لانه ليس بحرام عندهم وكذا المدح والثواب لمن لم يشرب الخمر او لم يباشر الزنا باعتبار انه لم يباشر المنهي القبيح لا بمقابلة فعل الضد ايضا * قالوا ولهذا يذم العقلاء تارك الصلاة بانه لم يصل لا بالقيام والاكل والشرب

(ونحوها)

ونحوها مما يضاد الصلوة ويمدحون تارك شرب الخمر بانه لم يشرب الخمر لا باشتغاله بما يضاده من الافعال * الا ان هذا فاسد لانه يؤدى الى استحقاق العقوبة على ما لم يفعله وهذا ما يرده العقل والسمع لان المرء لا يعاقب على عدم الفعل كيف والعدم الاصلى غير مقدور اصلا وقد قال الله تعالى * جزاء بما كانوا يعملون * و * يكسبون * ونحوهما * واما المدح فليس على العدم الذى ليس فى وسعه وانما هو على الامتناع الذى هو مقدوره * ولا يلزم عليه قوله تعالى * قالوا لم نك من المصلين * فانه رتب العقوبة على عدم الصلوة * لان ذلك ترتيب العقوبة على الفعل فى الحقيقة فان المراد والله اعلم لم نك من المعتقدين لها وترك الاعتقاد فعلى وهو كفر وكانت العقوبة بناء على الكفر

قوله (واحتج الجصاص) يعنى فى فصل الامر بكذا * قال شمس الائمة رحمه الله بنى ابوبكر الجصاص مذهبه على ان الامر المطلق يوجب الائتمار على الفور فقال من ضرورة وجوب الائتمار على الفور حرمة الترك الذى هو ضده والحرمة حكم النهى فكان موجبا النهى عن ضده بحكمه * يوضحه ان الامر طلب الايجاد للمأمور به على ابلغ الجهات والاشتغال بضده يعدم ما وجب بالامر وهو الايجاد فكان حراما منهيا عنه بمقتضى حكم الامر * ولهذا يستوى فيما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد لانه باى ضد اشتغل يفوت ما هو المطلوب الا ترى انه اذا قال لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالقعود فيها او الاضطجاع او القيام يفوت ما امر به وهو الخروج * واما النهى فانه للتحريم اى النهى لاثبات الحرمة واعدام المنهى عنه بابلغ الوجوه فاذا كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهى عنه الا باتيان ضده فيكون النهى حينئذ امرا بضده واذا كان له اضداد لا يوجب امرا بواحد منها لان الامر بالضد انما يثبت ههنا ضرورة النهى وانما ترتفع بثبوت الامر بضد واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض فلا يثبت * بخلاف جانب الامر لان اتيان المأمور به لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة من واحد فى ساعة واحدة متصور اما ههنا فيمكن تحقيق حكم النهى باثبات ضد واحد فان الساعة الواحدة لا يتصور فيها اثبات افعال شتى وانما يتصور اثبات فعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم نجعله امرا به ايضا * يوضح الفرق بينهما ان مع التصريح بالنهى فيما له ضد واحد لا يستقيم التصريح بالاباحة فانه لو قال نهيتك عن التحرك * وابحت لك السكون او انت مخير فى السكون كان كلاما مختلا لان موجب النهى تحريم المنهى عنه وذلك يوجب الاشتغال بالضد والاباحة والتخيير ينافيانه * فاما اذا كان للمنهى عنه اضداد فيستقيم التصريح بالاباحة فى جميع الاضداد بان يقول لا تسكن وابحت لك التحرك من اى جهة شئت او يقول لا تقم وابحت لك ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا فثبت انه لا موجب لهذا النهى فى شئ من الاضداد * ولكن من اختار انه يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين يقول لما كان النهى مقتضيا امرا بضده ضرورة تحقيق حكم النهى ولا يمكنه تحقيقه الا بترك المنهى عنه الى ضد واحد يثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد يثبت فى المجهول كما فى احد انواع

واحتج الجصاص رحمه الله بان الامر بالشئ وضع لوجوده ولا وجود له مع الاشتغال بشئ من اضداده فصار ذلك من ضرورات حكمه واما النهى فانه للتحريم ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فاما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه اتيان كل اضداده الا ترى ان المأمور بالقيام اذا قعد او نام او اضطجع فقد فوت المأمور به والمنهى عن القيام لا يفوت حكم النهى بان يقعد او ينام او يضطجع قال واجمع الفقهاء رحمهم الله ان المرأة منهية عن كتمان الحيض بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن ثم كان ذلك امراً بالاظهار لان الكتمان ضده واحد وهو الاظهار

الكفارة * ثم استدل الجصاص على الفرق بين ماله ضد واحد وبين ماله اضداد في النهي باجماع الفقهاء على ماقرر في الكتاب * وقوله تعالى * ولا يحل لهن ان يكتمن ماخلق الله في ارحامهن * اي من الحيض والحبل امر بالاظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبر به لانها مأمورة بالاظهار * والمحرم منهي عن لبس المخيط بحديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم * قال لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين * ولم يكن مأمورا بلبس شيء معين من غير المخيط لان للمنهي عنه وهو المخيط اضدادا * ولا يقال المنهي عنه المخيط فيكون ضده غير المخيط وهو شيء واحد فصار نظير الاظهار مع الكتمان لانا نقول ليس للاظهار والكتمان انواع بخلاف المخيط وغير المخيط فان كل واحد منهما انواع وهو كالقيام مع ترك القيام فان تركه لما كان يحصل بانواع من الفعل عد القيام مما له اضداد لا مما له ضد واحد * واحتج الفريق الثالث بما احتج به الجصاص الا انهم يقولون نحن نثبت بكل واحد من القسمين اي النهي الثابت في ضمن الامر والامر الثابت في ضمن النهي * ادنى اي دون ما يثبت به اي بكل واحد من الامر والنهي اذا ورد مقصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت مقصودا بنفسه فكان هذا النهي بمنزلة نهي ورد لمعنى في غير المنهي عنه فيثبت به الكراهة والامر بمنزلة امر ورد لحسن في غير المأمور به فيثبت به كون المأمور به سنة قريبة الى الواجب * الا ترى ان النهي عن البيع وقت النداء لما كان لمعنى في غيره وهو تأخير السعي او فواته اقتضى كراهة المنهي عنه لا حرمة حتى بقي مباحا في نفسه ولم يكن فاسدا فكذا هذا النهي لانه ثبت ضرورة فوات المأمور به لا مقصودا بنفسه * والدليل عليه انهم اجمعوا على انه اذا قضى الفائتة عند ضيق الوقت بحيث لا يسع الا الوقتية يجوز ويخرج عن العهدة مع انه منهي عن الاشتغال بها في هذه الحالة الا ان النهي لما ثبت ضرورة فوات المأمور به لم يؤثر في نفسها بالتحريم واوجب الكراهة بخلاف النهي عن اداء الواجب في الاوقات المكروهة فانه ورد قصدا فلذلك اثبت الحرمة في نفسه واوجب الفساد قوله (واما الذي اخترناه) وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده فبناء على هذا اي على ماذكر الفريق الثالث ان الثابت بغيره لا يساوي الثابت بنفسه * الا انا نقول النهي الثابت بالامر ثابت بطريق ضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضي انتفاء ضده فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا تثبت الحرمة فلذلك قلنا بان الامر يقتضي كراهة الضد لانه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص او اقوى منه وكذلك النهي يقتضي سنية الضد ان كان له ضد واحد على قياس الامر وان كان له اضداد يثبت هذا القدر من المقتضى في اي اضداده الذي يأتي به المخاطب كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ورأيت في بعض النسخ وكذا ان كان له اضداد يوجب ترغيبا في واحد من تلك الاضداد غير عين ويجوز مثل

واتفقوا ان المحرم منهي عن لبس المخيط ولم يكن مأمورا بلبس شيء متعين من غير المخيط واحتج الفريق الثالث بان الامر على ماقال الجصاص رحمه الله الا انا اثبتنا بكل واحد من القسمين ادنى ما يثبت به لان الثابت لغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه واما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو ان هذا لما كان امرا ضروريا سميناه اقتضاء

هذا على مابينا فى الامر باحد الاشياء الثلاثة فى الكفارة * ومعنى الاقتضاء ههنا كذا يعنى لانعنى به الاقتضاء الذى هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لاتوقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق ضرورة غير مقصود كما ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة فلذلك يثبت موجب النهى والامر ههنا بقدر ماتندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر ماتندفع به الضرورة وهو صحة الكلام * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان مسكوتا عنه لكنه ثابت بطريق الاقتضاء ولا خلاف بيننا وبينهم ان الاقتضاء طريق صحيح لاثبات المقتضى وان كان مسكوتا عنه بعد ان يكون الاصل محتاجا اليه وليس هذا نظير التعليقات فانها الابتداء الوجود عند وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط ان لايكون موجودا قبله ولكن عدمه قبل وجود الشرط عدم اصلى والعدم الاصلى غير مفتقر الى دليل معدوم يضاف اليه فلا يضاف الى التعليق نصا ولا اقتضاء فاما وجوب الاقدام على الايجاد فيقتضى حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشئ يكون مضافا اليه فلذلك جعلنا قدر ماثبت من الحرمة مضافا الى الامر اقتضاء * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله فى التبصرة فى مسئلة الاستطاعة ان بعض المتأخرين ممن تكلم فى اصول الفقه من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده ولا اقول انه نهى عن ضده ولا اقول انه يدل ولست ادرى ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المأمور به لارتكابه ضد المنهى عنه وهو الترك الذى هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب ابى هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المأمور به كما هو مذهب ابى هاشم فاى حاجة له الى اثبات الكراهة فى الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن بدلتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم بتوجه كل الوعيد لتارك الفرايض وثبوت العقوبة له لو لم يتغمده الله برحمته لمباشرة فعل مكروه ليس بمنهى عنه ولا محظور وهذا مما يأباه جميع اهل العلم * واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال وماقاله بعض المشايخ انه يقتضى كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك صلاة الفرض والامتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لايعاقب على فعله * ويمكن ان يجاب عنه بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا للمأمور فاما اذا تضمن الاشتغال به تفويته لامحالة فحينئذ يحرم بالنظر الى التفويت ويصير سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان فى ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب للثواب باعتبار قهر النفس

ومعنى الاقتضاء ههنا انه ضرورى غير مقصود فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع

واماقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن فليس بنهي بل نسخ له اصلامثل قوله تعالى لايحل لك النساء من بعد فلا يصير الامر ثابتا بالنهي بل لان الكتمان لم يبق مشروعا لماتعلق باظهاره من احكام الشرع فصار بهذه الواسطة امرا وهذامثل قوله لانكاح الابشهود وفائدة هذا ان التحريم اذالم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الامن حيث يفوت الامر فاذالم يفوته كان مكروها

على مامر تحقيقه في باب النهي * وكونه حراما لغيره لايمنع استحقاق العقوبة كاكل مال الغير قوله (واما قوله) جواب عن تمسك الجصاص بالاجماع في فصل النهي اى قول الله تعالى* ولا يحل لهن* الاية ليس بنهي كما زعم الجصاص حتى يكون الامر بالاظهار ثابتا به على مازعم بل هو نسخ له اى رفع لجواز الكتمان اصلا لانه صيغة نفي لانهي * مثل قوله تعالى* لايحل لك النساء من بعد * فانه ليس بنهي للنبي عليه السلام عن التزوج بل هو نسخ لقوله تعالى* وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي* وللاباحة المطلقة الثابتة للنبي عليه السلام في حق النساء وذلك لان ازواج النبي صلى الله عليه ورضى عنهن لما اخترن الله ورسوله بعد نزول آية التخيير جازاهن الله عز وجل بقصر النبي عليه السلام عليهن بقوله عز اسمه * لايحل لك النساء من بعد * اى لايحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترنك من بعد مااخترن الله ورسوله * ثم قالت عايشة رضى الله عنها مامات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى حل له النساء يعني ان الاية قد نسخت * وناسخها اما السنة او قوله تعالى* انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن * وترتيب النزول ليس على ترتيب المصحف كذا في المطلع * فلا يصير الامر اى الامر بالاظهار * ثابتا بالنهي اى النهي عن الكتمان لماذكرنا انه ليس بنهي عنه * بل لان الكتمان لم يكن مشروعا اى بل ثبت الامر بالاظهار باعتبار ان كتمان مافي الارحام لم يكن مشروعا لتعلق احكام الشرع باظهاره من حل القربان وحرمته وانقضاء العدة واباحة التزوج بزوج آخر وغيرها * فصار اى هذا النص بواسطة عدم شرعية الكتمان امرا بالاظهار اذ لامرجع الى معرفة مافي ارحامهن الااليهن ولذلك غلظ عليهن في الاظهار بقوله تعالى* ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر * اى الكتمان ليس من فعل المؤمنات لكونه من باب الخيانة والكذب والايمان بالله وبعقابه مانع من الاجتراء على مثل هذه الجريمة * وهذا اى قوله تعالى ولايحل لهن ان يكتمن * مثل قوله عليه السلام *لانكاح الابشهود* في ان كل واحد منهما نفي وليس بنهي قوله (وفائدة هذا) الاصل وهوماذكرنا ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشئ يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة ان التحريم اذالم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على مابينا * لم يعتبر اى لم يجعل التحريم في الضد ثابتا * الامن حيث تفويت الامر اى المأمور به يعني انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المأمور به فحينئذ يحرم لان تفويت المأمور به حرام * فاذالم يفوته اى لم يفوت الضد المأمور به كان الضد مكروها لاحراما * ثم سياق كلام الشيخ هذا ينزع الى ماقال الجصاص في التحقيق لان الجصاص بنى حرمة الضد على فوات المأمور به ايضا كما بناه الشيخ فلا يظهر الخلاف معه الافي الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت المأمور به بالاشتغال بضده في اى جزء من اجزاء الوقت حصل فيحرم بالاتفاق للتفويت والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلايحرم الضد الاعند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لايتحقق قبله * ويكون مكروها على مااختار الشيخ وينبغي

(ان لايكون)

ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التأخير مكروها لعدم تأديته الى امر حرام او مكروه * والامر المطلق على التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عنده كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ماذكره الشيخ وكان ينبغي ان تكون الكراهة على تقدير كراهة التأخير كما قلنا وعنده يحرم الضد لفوات المأمور به * فالخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على الفور ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة * كالامر بالقيام يعني في الصلوة ليس بنهي عن القعود بطريق الاصالة والقصد * فاذا قعد ثم قام لم تفسد صلوة بنفس القعود لانه لم يفت به ماهو الواجب بالامر ولكنه اى القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهته * ولهذا اى ولان النهي يقتضي سنية الضد * ولهذا اى ولما ذكرنا ان النهي عن الضد والامر به بطريق الضرورة لا بطريق القصد قلنا لما كان معنى العدة الثابتة بقوله تعالى * يتربصن بانفسهن * النهي عن التزوج اى المقصود منها حرمة التزوج * لم يكن الامر بالكف عن التزوج الذي هو ضد التزوج المنهي عنه مقصودا فلا يثبت به وجوب الكف بل يثبت به سنيته فلا يمنع تداخل العدتين * وبيانه ان ركن العدة عندنا حرمات تنقضي والمدة ضربت اجلا لانقضاء هذه الحرمات والكف عن الفعل يجب احترازا عن الوقوع في الحرمة لا لانه ركن العدة وقال الشافعي رحمه الله الركن كف المرأة نفسها عن التزوج والخروج والبروز والمدة لتقدير الكف الواجب عليها وحرمة الافعال تثبت ضرورة وجوب الكف الذي هو الركن * والمسئلة التي تخرج عليها ان العدتين تتداخلان وتمضيان بمدة واحدة عندنا وهو مذهب معاذ بن جبل وجابر بن عبد الله وعنده لا تتداخلان وهو مذهب عمر وعلي رضي الله عنهم * وصورة المسئلة ما اذا تزوجت المعتدة بزوج آخر ووطئها ثم فرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ماترى من الاقراء من العدتين * وان كانت حاملا انقضت العدتان بوضع الحمل وعنده يجب استيناف العدة بعد انقضاء الاولى * وان تزوجت بالزوج الاول في العدة ووطئها ثم طلقها فههنا تتداخلان بالاتفاق * احتج الشافعي رحمه الله بقوله تعالى * والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء * اى يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطئ آخر هذه المدة * وقال فما لكم عليهن من عدة تعتدونها * وقال فعدتهن ثلاثة اشهر فثبت ان العدة فعل استحقها الزوج على المرأة * والدليل عليه ان هذه النصوص تدل على ان العدة مأمور بها والثابت بالامر الافعال لا الحرمات فصار ركن العدة كف النفس عن التزوج وخلط المياه لحق الزوج وثبوت حرمة الافعال ضرورة تحقق الكف كما في الصوم وتسميتها اجلا مجاز وهو في الحقيقة تقدير لركن الكف كتقدير الصوم الى الليل واذا ثبت ان الركن هو الكف لا يتصور كفان من واحد في مدة واحدة لاستحالة صدور فعلين متجانسين من واحد في زمان واحد ولهذا لم يتصور اداء صومين من واحد في يوم واحد * ولعلمائنا قوله تعالى * واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن * وقوله عز وجل * فاذا بلغن اجلهن * وقوله * حتى يبلغ الكتاب اجله * فالله تعالى سمى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد

كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصداً حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء ولهذا قلنا ان العدة لما كان معناها النهي عن التزوج لم يكن الامر بالكف مقصودا حتى انقضت الاعداد منها بزمان واحد

او لواحد انقضت بمدة واحدة كمن عليه ديون مؤجلة لا بأس بآجال متساوية ينقضي جميع الآجال بمدة واحدة * ولانه تعالى لما سماها اجلا والاجل مدة مضروبة لامتناع شيء وجد سببه كالآجال المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها عرفنا انها مدة ضربت لامتناع حكم الطلاق الى زمان انقضائها وحكم الطلاق حل التزوج والخروج لان النكاح قد كان حرمها على سائر الازواج وحرم عليها الخروج والبروز والطلاق شرع لازالة ما اثبته عقد النكاح فكان حكمه الاطلاق وازالة تلك الحرمات * وكان ينبغي ان يثبت حكمه في الحال الا ان الشرع ادخل الاجل على حكمه فتأخر بعد انعقاد السبب الى انقضائه كما تأخرت المطالبة في الدين المؤجل الى انقضاء الاجل واذا تأخر حكمه وهو ازالة الحرمات كانت الحرمة ثابتة في الحال كما كانت في حالة النكاح فثبت ان الركن فيها الحرمات والدليل عليه انه تعالى ذكر ركن العدة بعبارة النهي فقال * ولا يخرجن * وقال * ولا تعزموا عقدة النكاح * والثابت بالنهي الحرمة الا ان الحرمة لما كانت ثابتة وجب على المرأة التربص في بيت الزوج لا لانه ركن لكن لئلا تباشر فعلا حراما كما يجب على الرجل الكف عن الزنا اذا دعت نفسه اليه لا لانه ركن اذ الركن حرمة الزنا في نفسه بل لئلا يقع في الحرام * ثم الحرمات قد تجتمع لعدم التضايق فيها كصيد الحرم حرام على المحرم لحرمة الحرم ولحرمة الاحرام وكخمر الذمي حرام على الصائم الذي حلف لا يشرب خمرا لكونها خمرا ولكونها للذمي ولصومه وليمينه واذا كان كذلك جاز ان يثبت حرمة التزوج والخروج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء بسبب الزوج حقا له وان يثبت بسبب الواطئ بشبهة ايضا حقا له في وقت واحد ثم ينتهي الحرمتان بانقضاء مدة واحدة لحصول مقصود كل واحد من صاحبي العدة بانقضائها وهو العلم بفراغ رحمها من مائه كمن حلف مرتين لا يكلم فلانا يوما لزمه يمينان ولو حنث يلزمه كفارتان ثم تنقضي اليمينان بيوم واحد وكالمرأة تحرم على ازواج بتطليقات ثلاث فان الحرمات كلها تنقضي باصابة زوج واحد * وهذا بخلاف الصوم لان الركن فيه وهو كف النفس عن اقتضاء الشهوات ثبت مقصودا بالامر وهو قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * وقوله عز وجل * ثم اتموا الصيام الى الليل * والصوم عبارة عن الكف والامساك وانه فعل والمرء لا يتصف في زمان واحد بكفين كما لا يتصف بجلوسين * ومما يدل على صحة ما ذكرنا انا متى جعلنا الواجب كفا على المرأة عن الخروج والتزوج ثم يحرم الخروج والتزوج ضرورة الكف لم يكن الخروج ولا النكاح حراما في نفسه لانه حرم لغيره * الا ترى ان الصوم لما كان كفا لم يكن الاكل ولا الشرب ولا جماع الاهل حراما في نفسه واذا فعل لا يأثم اثم الاكل والشرب الحرام والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأثم اثم افساد الصوم حتى كان اثم الكل واحدا وههنا تأثم المرأة اثم الخروج الحرام واثم الجماع الحرام اذا تزوجت وجومعت حتى وجب الحد على اصله فعلم ان الحرام هو الفعل نفسه وعليها ان تكف عن الفعل الحرام واذا لم تكف لم تأثم اثم تارك الكف فهذا دليل بين على ان المقصود والركن حرمة افعال لا كف

بخلاف الصوم لان الكف وجب بالامر مقصودا به

(بخلاف)

بخلاف الصوم * واما التربص فمعناه الانتظار والتربص بنفسها ان تحملها على الانتظار وهو توقف الكينونة امر فى الثانى لا لنفسه كالرجل ينتظر قدوم رجل او مطر او ادراك غلة او نحوها فيكون بمعنى الاجل واذا صار المقصود من الانتظار امرا آخر لا نفسه صلح الواحد لاعداد كيوم واحد ينتظر فيه قدوم اناس وزوال حرمات بايمان موقتة بيوم * وشهر واحد ينتظر فيه حلول ديون فدل صيغة الانتظار على فعل وجب لغيره وهو زوال الحرمات وقد سلمنا نحن هذا القدر من الفعل ولكن الواحد يكفى لاداء حرمات كثيرة اقامة لمحظور العدة لا لركنها والله اعلم . كذا فى الاسرار قوله (ولهذا) اى ولان الامر بالشئ يوجب كراهة ضده اذا لم يؤد الى التفويت لا تحريمه . قال ابو يوسف رحمه الله ان من سجد على مكان نجس لا تفسد صلوته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهى لان النهى عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى * واسجدوا * اذ المراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا اى السجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسدا * ولهذا اى ولان الامر بالشئ لا يوجب تحريم ضده الا اذا حصل التفويت به قال ابو يوسف رحمه الله احرام الصلوة لا ينقطع بترك القراءة فى مسائل النفل وهى ثمانى مسائل لانه مأمور بالقرائة غير منهى عن تركها قصدا بل اقتضاء وضرورة فلا يكون الترك حراما الا بقدر ما يحصل به تفويت المأمور به وهو القرأة وفواتها تحقق فى الشفع الاول فيظهر تحريم الترك فى حق هذا الشفع حتى فسد اداؤه فاما احتمال اداء شفع آخر بهذه التحريمة فلم ينقطع بهذا الترك فلا يظهر حرمة الترك فى حق التحريمة تبقى صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها وان فسد اداء الشفع الاول بترك القرائة وليس من ضرورة فساد الاداء بطلان التحريمة كما اذا فسد الفرض بتذكر الفائتة * ولان التحريمة صحت قبل الاداء شرطا للاداء فلا تبطل بفساد الاداء بمنزلة الطهارة * ولا يلزم يعنى على ابى يوسف ان الصوم يبطل بالاكل بالكلية وان لم يوجد الاكل الا فى جزء منه مع ان التحريم لم يثبت مقصودا بل ثبت فى ضمن الامر بالكف لان ذلك الفرض وهو الصوم ممتد حتى كان الكل فرضا واحدا فوجود ضده يكون مفوتا له لا محالة لفوات امتداده به كالايمان لما كان فرضا دائما كان وجود ضده وهو الكفر مفوتا له وان قل * فاما النفل فكل شفع منه صلوة على حدة ففساد الاداء فى احد الشفعين لا يؤثر فى الآخر ولهذا قلنا اى ولما ذكر ابو يوسف رحمه الله ان الفرض الممتد يبطل بوجود الضد فى جزء منه قلنا ان عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله السجود على مكان نجس يقطع الصلوة حتى لو اعاده لا يعتد به لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا للنجس * بحكم الفرضية اى فرضية وضع الوجه على الارض فى السجود بمنزلة حامل النجاسة لان السجود يتأدى بالوجه والارض اذ هو عبارة عن وضع الوجه على الارض والارض اذا اتصلت بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال فيصير الساجد على النجس كالحامل له بمنزلة ما لو كانت النجاسة فى وجهه ثم الكف عن حمل النجاسة مأمور به فى جميع

ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهى وانما المقصود بالامر فعل السجود على مكان طاهر وهذا لا يوجب فواته حتى اذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده ولهذا قال ابو يوسف ان احرام الصلوة لا ينقطع بترك القرائة فى مسائل النفل لانه امر بالقرائة ولم ينه عن تركها قصدا فصار الترك حراما بقدر ما يفوت من الفرض وذلك لهذا الشفع فاما احتمال شفع آخر فلا ينقطع به ولا يلزم ان الصوم يبطل بالاكل لان ذلك الفرض ممتد فكان ضده مفوتا ابدا ولهذا قلنا ان السجود على مكان نجس يقطع الصلوة عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله

وهوظاهر الجواب لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس بمنزلة الحامل مستعملاله بحكم الفرضية و التطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فى اركان الصلوة فى المكان ايضا فيصير ضده مفوتا للفرض ولهذا قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة ينقطع بترك القراءة فى النفل لان القراءة فرض دائم فى التقدير حكما على ماعرف فينقطع الاحرام بانقطاعه بمنزلة اداء الركن مع النجاسة وقال ابو حنيفة رحمه الله الفساد بترك القراءة فى ركعة ثابت بدليل محتمل فلم يتعد الى الاحرام واذا ترك فى الشفع كله فقد صار الفساد مقطوعا به بدليل موجب للعلم فتعدى الى الاحرام

الصلوة بدلالة قوله تعالى * وثيابك فطهر * اى للصلوة على ماقيل وقدعرف ان تعلق الصلوة بالمكان والبدن اكثر من تعلقها بالثوب فيثبت الكف مطلقا وبالسجود على المكان النجس يفوت ذلك الكف فيكون مفسدا كالكف فى الصوم لما كان مأمورا به فى جميع اليوم يكون الاكل فى جزء منه مفسداله * ثم النجاسة اذا كانت فى موضع اليدين او الركبتين لايمنع عن الجواز وقال زفر رحمه الله يمنع عنه لان اداء السجدة بوضع اليدين والركبتين والوجه جميعا فكانت النجاسة فى موضع اليدين والركبتين مثلها فى موضع الوجه واكثر مافى الباب انه له بدا من وضع اليدين والركبتين وهذا لايدل على الجواز اذا وضع على مكان نجس كما لولبس ثوبين فى احدهما نجاسة كثيرة لايجوز صلوته وان كان له منه بد * فالشيخ بقوله صار مستعملا للنجس بحكم الفرضية اشار الى الفرق وهو انما جعلناه حاملا للنجس باعتباران وضع الوجه على المكان الطاهر ووضعه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض فيعتبر هذا الاستعمال ويجعل قاطعا فاما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض فكان وضعها على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لايمنع من الجواز فلايكون هذا الوضع بمنزلة حمل النجاسة * بخلاف الثوبين فان اللابس للثوب مستعمل له حقيقة فاذا كان نجسا كان هو حاملا للنجاسة لامحالة فتفسد صلوته كما لوكان يمسكه بيده فاما المصلى فليس بحامل للمكان حقيقة * وقوله وهو ظاهر الجواب احتراز عما روى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله ان النجاسة فى موضع السجود لاتمنع عن الجواز لان فرض السجود يتأدى بوضع الارنبة على الارض عنده وذلك دون قدر الدرهم فلايمنع الجواز * والجواب عنه انه اذا وضع الجبهة والانف تأدى الفرض بالكل كما اذا طول القراءة او الركوع كان مؤديا للفرض بالكل والجبهة والانف اكثر من قدر الدرهم فلذلك منع الجواز قوله (ولهذا) قال محمد اى ولان الفرض الممتد يفوت بمطلق وجود الضد قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة ينقطع بترك القراءة فى النفل وان كان فى ركعة واحدة لان القراءة فرض دائم فى التقدير حكما لانها مع كونها ركنا شرط صحة الافعال لا اعتبار لها بدونها فى الشرع قال عليه السلام * لاصلوة الا بقراءة * الاترى انه لو استخلف اميا بعد ما رفع رأسه من السجدة الاخيرة وقد اتى بفرض القراءة فى محلها افسدت الصلوة عندنا لفوات القراءة فيما بقى من الصلوة تقديرا لان التقدير انما يصح فى حق الاهل لافى حق غير الاهل والامى ليس باهل * واذا ثبت انها فرض دائم يتحقق الفوات بالترك فى ركعة ويفسد الافعال ويتعدى الفساد الى الاحرام بواسطة فساد الافعال لانها حينئذ تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة * واحتج ابو حنيفة بما احتج به محمد رحمهما الله الا انه شرط ان يكون الفساد بترك القرأة ثابتا بدليل مقطوع به ليصير قويا فى نفسه ويصلح للتعدى الى الاحرام وذلك بان يتركها فى الشفع كله فاما اذا وجدت فى احدى الركعتين فهو موضع الاجتهاد لان من العلماء من قال يجوز الصلوة

بالقرائة فى ركعة واحدة وظاهر قوله عليه السلام * لاصلوة الا بقرائة * يقتضى ذلك ايضا فكان الفساد ثابتا بدليل فيه قصور فلا يتعدى الى الاحرام فقلنا ببقاء التحريمة حتى صح شروعه فى الشفع الثانى وقلنا بفساد الاداء ايضا اخذا بالاحتياط فى كل باب * فعلى ماذكرنا تخرج المسائل * فاذا قرأ فى الاولين لا غير * او فى الاخرين لا غير * او فى الاولين واحدى الاخرين * او فى الاخرين واحدى الاولين كان عليه قضاء ركعتين بالاتفاق * ولو قرأ فى احدى الاولين لا غير * او فى احدى الاولين واحدى الاخرين كان عليه قضاء ركعتين عند محمد وقضاء الاربع عندهما * ولو قرأ فى احدى الاخرين لا غير * او لم يقرأ فيهن شيئا عليه قضاء الاربع عند ابى يوسف وقضاء ركعتين عندهما قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان الفساد متى ثبت بطريق محتمل لم يتعد الى الاحرام قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فى مسافر صلى الظهر ركعتين وترك القرائة فيهما لا ينقطع به الاحرام حتى لو نوى الاقامة تم صلوته اربعا ويقرأ فى الاخرين * وقال محمد رحمه الله صلوته فاسدة بكل حال لان فساد الصلوة بترك القرائة مؤثر فى قطع التحريمة عنده فصار ظهر المسافر كفجر المقيم ثم الفجر يفسد بترك القرائة فيهما او فى احديهما على وجه لا يمكن اصلاحه فكذا الظهر فى حق المسافر اذ لا تأثير لنية الاقامة فى رفع صفة الفساد * وعندهما لما كان الاحتمال مانعا من تعدى الفساد الى الاحرام لم تفسد الصلوة فان صلوة المسافر بعرض ان تصير اربعا بنية الاقامة فكان الترك مترددا محتملا للوجود اى وجود القرائة فى الاخرين بنية الاقامة ونية الاقامة فى اخر الصلوة مثلها فى اولها ولو كانت فى اولها لم تفسد صلوته بترك القرائة فى الاولين فههنا مثله بخلاف فجر المقيم لانه ليس بعرض ان تصير اربعا * يبتنى عليه فروع يطول تعدادها * مثل الاعتكاف فانه يبطل بالخروج من غير ضرورة لان اللبث الدائم ينقطع به كالصوم بالاكل * ومثل الصلوة يبطل بالانحراف عن القبلة بالبدن من غير ضرورة لان استقبال القبلة فرض دائم فيفوت بالانحراف * وقس عليه ستر العورة واما الصلوة بقرب النجاسة فتكره ولا تفسد لان فرض تطهير المكان لا يفوت به ولكن يقرب الى الفوات * وكذا اداء النصاب بنية الزكوة الى فقير واحد يجوز لان المأمور به وهو الايتاء الى الفقير لم يفت ولكن يكره لانه اخذ شبها بالاداء الى الغنى لاتصال الغنى بالاداء والله اعلم * ولما فرغ الشيخ عن بيان المقاصد وتقسيمها وهى الاحكام شرع فى بيان الوسائل اليها وهى الاسباب فقال

ولهذا قال فى مسافر ترك القراءة ان احرام الصلوة لا ينقطع وهو قول ابى يوسف رحمه الله لان الترك متردد محتمل للوجود لاحتمال نية الاقامة فلم يصلح مفسدا فصار هذا الباب اصلا يجب ضبطه يبتنى عليه فروع يطول تعدادها والله اعلم بالحقائق (باب بيان اسباب الشرائع) اعلم ان الامر والنهى

﴿ باب بيان اسباب الشرائع ﴾

اى بيان الطرق التى تعرف بها المشروعات * قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب للحكم فى الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فانه ذكر فى مأخذ الشرائع ان اوقات الصلوة اسباب لوجود العبادات * وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبها اليها فاما العبادات

فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه * وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم
في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل
علة ويكون ذلك امارة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان
الموجب للاحكام والشارع لها هو الله جل جلاله كما ان موجب الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله
سبحانه وصفة الايجاب صفة خاصة له لا يجوز اتصاف الغير بها كصفة التخليق فكان
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض
اوصاف النص علامة وامارة على الحكم في الفروع فيقال اسباب موجبة او علل موجبة
مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها * وبان الاسباب في افعال العباد بمنزلة الآلات
والجوارح السليمة باعتبار ان قدرة العباد ناقصة لا يظهر اثرها في المحال الا باسباب
وآلات فيكون عملها في تتميم القدرة الناقصة والله تعالى موصوف بالقدرة التامة فلا يجوز
ان يتعلق وجوب احكامه ووجودها بالاسباب حقيقة * وبان الاسباب كانت موجودة
قبل الشرع ولا احكام معها وقد توجد بغير الشرع ايضا بلا احكام كما في المجانين والصبيان
وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لم يتصور انفكاكها عن الاحكام كما في العلل العقلية فان
الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم تبلغه الدعوة
وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب
لوجب عليه العبادات لتحقق الاسباب في حقه * وتمسك من فرق بين العبادات وغيرها
بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص فتضاف الى ايجابه لانا ما عرفنا وجوبها الا
بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها اجزية الافعال المحظورة فتضاف اليها
تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه * وبان
الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شيء
آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب
واضافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم
النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ما وجب عليه
الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب لتوجهه اليهم حيث قيل «فاقطعوا ايديهما»
* فاجلدوهم ثمانين جلدة * فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة * فعلى هذا الطريق يجوز
ان تضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا * واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع
للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب
القصاص والحدود اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب
القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب ملك الوطئ النكاح فكذا
شرع لوجوب العبادات اسبابا ايضا * فمن انكر جميع الاسباب وعللها واضاف الايجاب
الى الله تعالى فقط فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة

* ومن انكر البعض واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل فلم لايجوز ان يضاف سائرها الى الاسباب ايضا بالدليل * وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لايكون مضافا الى الله عزوجل فاسد * لانا لانجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب والالزام لايتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب مايكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب لايمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لايمنع ذلك من اضافته الى القاتل حتى يجب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والرى بالماء ثم يضافان الى المطعم والساقى فكذا هذا * وقولهم الاسباب كانت ولا حكم فاسد ايضا لانا نجعلها موجبة بجعل الله تعالى اياها كذلك لا بانفسها فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم تكن اسبابا ثم صارت اسبابا بجعل الله تعالى * واما الذى اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا فانما لايجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب لانه لاوجه الى ايجاب الاداء فى حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب فى حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبنى على وجوب الاداء * ولان فى ايجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة بقائه فى دار الحرب عادة فيسقط عنه دفعا للحرج والقصير لندرته ملحق بالكثير وباقى الكلام مذكور فى الكتاب وقوله (على الاقسام التى ذكرناها) من كون الامر مطلقا عن الوقت ومقيدا به وكونه ايجابا على سبيل التوسع او التضيق او التخيير وغيرها * انما يراد بها اى بالاقسام المذكورة طلب الاحكام المشروعة الثابتة قبل الخطاب * واداؤها تأكيد يعنى الخطاب لطلب اداء المشروعات باسباب نصبها الشرع وان استقام الايجاب بمجرد الامر * لا اثر للاسباب فى ذلك اى فى حقيقة الوجوب بخلاف السبب العقلى والحسى فان لهما اثرا فى اثبات المعلول بحيث لايتخلف عن السبب كالكسر مع الانكسار والاحراق مع الاحتراق * وانما وضعت الاسباب لاجل التيسير على العباد ليتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة اذ الايجاب الذى هو فعل الله تعالى كان غيبا عنا وفى الوقوف على معرفته حرج خصوصا عند انقطاع زمان الوحى فوضعت الاسباب ونسب الوجوب اليها تيسيرا وهى فى الحقيقة امارات على الايجاب وثبت الوجوب جبرا يعنى لم يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد وقدرته بل يثبت بدون اختيار منه كما يثبت السبب بدون اختياره فاما وجوب الاداء الثابت بالخطاب فلا ينفك عن اختيار العبد اعنى به انه انما يثبت فى حال لو اختار العبد فيها الاداء لقدر عليه لان وجوب الاداء متوقف على اختياره على معنى انه ان اختار وجوبه ثبت والا فلا * والحاصل ان اصل الوجوب يثبت بالسبب جبرا ولا يشترط فيه القدرة على الاداء ووجوب الاداء يثبت بالخطاب جبرا ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اعنى قدرة الاسباب والآلات ووجود الاداء يتوقف على اختياره الفعل * ولا يقال ماذكرتم لايستقيم فى النهى لان العبد لايخاطب باداء المنهى عنه * لانا نقول الواجب بالنهى انتهاء العبد عما نهى عنه فانتهاؤه وامتناعه عنه يكون اداء

على الاقسام التى ذكرناها انما يراد بها طلب الاحكام المشروعة واداؤها وانما الخطاب للاداء ولهذه الاحكام اسباب تضاف اليها شرعية وضعت تيسيرا على العباد وانما الوجوب بايجاب الله تعالى لا اثر للاسباب فى ذلك وانما وضعت تيسيرا على العباد لما كان الايجاب غيبا فنسب الوجوب الى الاسباب الموضوعة وثبت الوجوب جبرا لا اختيار للعبد فيه ثم الخطاب بالامر والنهى للاداء بمنزلة البيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء

ودلالة صحة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة على النائم فى وقت الصلوة والخطاب عنه موضوع ووجوب الصلوة على الجنون اذا انقطع جنونه دون يوم وليلة وعلى المغمى عليه كذلك والخطاب عنهما موضوع وكذلك الجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان كله والاغماء والنوم وان استغرقه لا يمتنع بهما الوجوب ولا خطاب عليهما بالاجماع وقد قال الشافعى رحمه الله بوجوب الزكوة على الصبى وهو غير مخاطب وقالوا جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم بهذه الجملة ان الوجوب فى حقنا مضاف الى اسباب شرعية غير الخطاب

لموجب النهى قوله (ودلالة صحة هذا الاصل) اى الدليل على صحة هذا الاصل وهو ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجماعهم * وهو جواب عما يقال نحن لا نعلم ايجابا من الله تعالى الا بالامر فبم عرفتم ان وجوب العبادات بالاسباب * فقال عرفنا ذلك باجماع المسلمين على ايجاب الصلوة والصوم على من لا يصلح للخطاب مثل النائم فى وقت الصلوة والصوم فانه مؤاخذ بالقضاء بعد الانتباه * وكذا المغمى عليه والجنون عندنا يؤاخذان بالقضاء بعد الافاقة اذا لم يزد الاغماء والجنون على يوم وليلة فى الصلوة ولم يستغرق الجنون الشهر فى الصوم والقضاء انما يجب بدلا عن الفائت من عند من وجد منه التفويت كضمان المتلفات ولولا التفويت لما وجب القضاء ولولا الوجوب لما تصور التفويت * ولا يقال ذلك ابتداء عبادة تجب بعد الانتباه او الافاقة بخطاب جديد يتوجه عليه * لانا نقول يجب رعاية شرائط القضاء فيه كنية القضاء وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء فى نفسه كالمؤدى فى الوقت * الا ترى ان الصلوة متى لم تجب فى الوقت لا يجب قضاؤها بعد خروجه كالكافر والصبى والحائض اذا اسلم او بلغ او طهرت بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب فى الوقت وحيث وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل ان الامر على ما ذكرنا * واعلم ان قوله ووجوب الصلوة على الجنون ينبغى ان يقرأ بالرفع على الابتداء او عطفا على اجماعهم لا بالجر اذ لو قرئ بالجر كما دل عليه سوق الكلام لصار معطوفا على الوجوب المتقدم ولدخل وجوب الصلوة على الجنون والمغمى عليه تحت الاجماع ايضا كوجوبها على النائم * وهو ليس بمجمع عليه فان عند الشافعى لا تجب الصلوة على الجنون والمغمى عليه اذا استغرق الجنون والاغماء وقت الصلوة وحينئذ لا يصح الاستدلال بها تين المسئلتين على الخصم * الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للصلوات من اصحابنا فحينئذ يستقيم ان يقرأ بالجر عطفا على الوجوب المتقدم ويصح الاستدلال بالمسئلتين ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق اصحابنا خاصة دون اتفاق الجميع * وقوله وكذلك الجنون اذا لم يستغرق مذهبنا ايضا دون مذهب الشافعى * وقد قال الشافعى بوجوب الزكوة على الصبى والجنون وبوجوب كفارات الاحرام والقتل مع ان الخطاب عنهما موضوع بالاجماع * وقالوا اى الفقهاء جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر على الصبى اذا كان له مال عند تقرر السبب وهو الارض النامية والرأس الذى يمونه مع ان الخطاب عنه موضوع وكذلك يجب عليه وعلى الجنون حقوق العباد عند تحقق الاسباب منهما * ويثبت العتق للقريب عليهما عند دخوله فى ملكهما بالارث لتقرر السبب وهو الملك وان كان الخطاب موضوعا عنهما * الا ترى ان الاداء لما وجب بالخطاب لم يلزم عليهما وانما لزم على المولى * قال شمس الائمة رحمه الله وقد دل على ما بينا قوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالالف واللام دلتا على ان المراد اقيموا الصلوة التى اوجبتها عليكم بالسبب الذى جعلته سببا لها وادوا الزكوة الواجبة عليكم بسببها كقول القائل اد الثمن انما يفهم منه الخطاب باداء الثمن الواجب بسببه وهو البيع

قوله (وانما يعرف السبب) ثم بين الشيخ امارة كون الشئ سببا فقال انما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اى اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل * وبتعلقه به اى تعلق الحكم بالسبب بان لايوجد بدونه ويتكرر بتكرره * لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون الشئ المضاف اليه سببا للمضاف وان يكون الشئ المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اى حدث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت موضوعة للتميز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التميز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فانما يضاف اليه لانه يوجد عنده فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز * وتحقيقه ان الاضافة للتعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشئ متى اختص فى نفسه تعرف فاذا قلت جاءنى غلام كان نكرة لشيوعه فى الغلمان ولو قلت جاءنى غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به * ثم اختصاص الشئ بغيره قد يكون بمعان فاختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب فى قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص اليد بزيد فى قولك يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه * ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا بما اضيف اليه * او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده * او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل فى هذا الوقت * ثم ترجح معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شئ يدل على حدوثه به كقولك عبدالله وناقة الله وكفارة القتل وكسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت * واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذا الكلام فقال هذا كلام فاسد لان اهل اللغة ما وضعوا الاضافة لمعرفة الحدوث ولا فهموه منها البتة وانما وضعوها للتعريف وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف * وكذا الاضافة الى غير الله تعالى فى اللغة شايع ولو كان وضع الاضافة دالا على الحدوث لما جازت اضافة الاشياء الى غير الله عزوجل حقيقة لتأديها الى الشركة فى الاحداث * وقد يضاف الاجسام والجواهر الى العباد فيقال دار عبدالله وفرس زيد وسيف خالد ويقال هذا عبد فلان كما يقال عبدالله فثبت ان الاضافة لاتدل على الحدوث * وكذا ما استدل به من قولهم كسب فلان وتركته يوجب بطلان هذا الكلام لا تصحيحه لان الكسب قد يكون عبدا وجارية ودارا وضيعة وكذا التركة وربما كانت هذه الاشياء اقدم وجودا من الكاسب والتارك فكيف يتصور حدوثها به * ولو كان هو اسبق وجودا منها فانى يتصور حدوثها به * ولو قيل كان ملكها حادثا بسببه تقول لم يضف اليه الملك انما اضيف اليه اعيانها فاذن لم تدل الاضافة على حدوث المضاف بالمضاف اليه بل دلت على حدوث غير المضاف بالمضاف اليه فيبطل هذا الكلام * ثم قال فى قوله صوم الشهر وصلوة الظهر لايمكن ان يجعل حدوث كل واحد منهما بالوقت لان

وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون سببا له حادثا به

حدوثهما باحداث الله تعالى عند مباشرة العبد واكتسابه اياهما وهما يتعلقان بفعل فاعل مختار فاضافة حدوثهما الى الازمنة محال ولا يمكن ان يجعل وجوبهما حادثا بالوقت لان الوجوب ليس بمضاف الى الوقت بل نفس العبادة هي المضافة وهي ليست بحادثة بالوقت ولا يصح اضافة ما يحدث على زعم هذا القائل بالوقت الى الوقت فانك او قلت وجوب الوقت كان فاسدا لا يفهم حدوثه به ولو قلت وجوب الصوم والصلوة لا يفهم حدوث الوجوب بفعل الصوم والصلوة * والعجب من قوله والوجوب هو الحادث فدل انه كان بالوقت كان ما اتصف بالوجوب ليس بحادث او كان الوجوب هو المضاف او ما اتصف بالوجوب ليس بمضاف وساق كلاما طويلا الى ان قال والوجه الصحيح لترجيح جهة السببية على جهتي الشرط والظرف ان يقول ثمرة الاضافة التعريف ولن يحصل هو الا بالاختصاص وهو تميز الشيء عن غيره بما يوجب ذلك من صفة لا يشاركه فيها غيره او اسم علم او نحو ذلك ثم قولك صوم الشهر وصلوة الظهر تعريف لهما فيختص كل واحد منهما بصفة لا يشاركه فيها غيره من جنسه وذلك اما وجوده في الوقت واما وجوبه به او وجوبه فيه وجانب الوجود منتف لزوال الاختصاص بهذا الوصف فان في وقت الظهر يوجد غيرها من الصلوات من القضاء والنذر والنوافل والسنن الرواتب وكذا الصوم في وقته غالب الوجود لا متيقن الوجود فان نية النفل ممن يعلم انه من رمضان يصح عند مالك ويقع عن النفل * وكذا المسافر لو صام عن واجب آخر يقع عنه عند ابي حنيفة رحمه الله * وكذا يتصور الانفكاك بين الوجود وبين الوقت فان الامتناع عن اداء الصلوة والصوم من جملة الناس متصور واذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص بطريق اليقين فلم يحصل التعريف يقينا * فاما الوجوب بالوقت او فيه فمتيقن فكان صرف مطلق الكلام اليه اولى * فصار مطلق الاضافة دليل تعلق الصوم به وجوبا اما بطريق السببية او بالشرطية * ثم يرجح جانب السببية على الشرطية لان الحكم اقوى اختصاصا وآكد لزوما بالسبب منه بالشرط لان تعلقه بالسبب تعلق الوجود وتعلقه بالشرط تعلق المجاورة كما في الظرف فكان اتصال الثبوت والوجود اقوى منه وكذا تعلق الحكم بالسبب بغير واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لا تعلق للشرط بالحكم فانه لم يجعل شرطا لثبوت الحكم بل جعل لانعقاد العلة ولا شك ان ذلك الاختصاص بمقابلة هذا عدم واختصاص الحكم بالسبب حقيقي وبالشرط جار مجرى المجاز بمقابلة هذا فانصرفت الاضافة في الدلالة الى هذا النوع من الاختصاص والله اعلم قوله (وكذلك اذا لازمه) دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية تدل على ملازمة الشيء الشيء وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر شيء دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه * ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث ولا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا الامر او الوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله وان تعلق بوقت او شرط فان من قال لعبده تصدق من مالي بدرهم اذا امسيت او اذا دلكت

وكذلك اذا لازمه فتكرر بتكرره دل انه مضاف اليه

الشمس لايقتضي الكرار كما لو قال تصدق من مال بدرهم مطلقا على مامر بيانه والنكرار ثابت ههنافتعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرره بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تكرر بتكرر اسبابها قوله (فاذا ثبت هذه الجملة) ولما اثبت الشيخ ان للمشروعات اسبابا بين سبب كل واحد منها وبدأ بدأن سبب وجوب الايمان لانه رأس العبادات * فقال وجوب الايمان بالله تعالى كما هو اى الايمان الذى هو مطابق للحقيقة بان يؤمن بوجوده وبوحدانيته جل جلاله * وباسمائه مثل العليم والقادر والحكيم وسائر اسمائه الحسنى * وصفاته مثل العلم والقدرة والحيوة وجميع صفاته العلى * والباء بمعنى مع والاسماء بمعنى التسميات يعنى يصدق بقلبه ويقر بلسانه انه تعالى واحد لاشريك له ولامثل * وان له اسماء كاملة اى تسميات يصح اطلاقها على ذاته على الحقيقة كما يصح اطلاق العالم على زيد مثلا وهى قائمة بالواصف ووصف للموصوف وان له جل جلاله صفاتا ثبوتية قديمة قائمة بذاته ليست عين ذاته ولا غيره تقدست اسماؤه وتنزهت صفاته * لا كما زعمت المجسمة انه جسم وان صفاته حادثة * ولا كما ذهبت المعطلة والفلاسفة اليه من انكار الصفات ولا كما ظن البعض ان بعض الصفات قديم وبعضها حادث تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فهو معنى قوله باسماءه وصفاته * مضاف الى ايجابه اى ايجاب الله تعالى كسائر الايجابات * لكنه اى لكن وجوب الايمان فى الظاهر منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العباد لان ايجابه غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفة الايجاب بواسطته تيسير الامر علينا * وقطعا لحجج المعاندين اذ لولم يوضع له سبب ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الالزام عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للحجة عليه وقطعا لشبهته بالكلية * ولانه لولم يجعل حدث العالم سببا ربما احتجوا يوم القيامة وقالوا ماثبت لنا دليل الايمان بك فلذلك لم نؤمن بك فجعل العالم سببا لوجوب الايمان قطعا للجاجهم * ثم حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهما يدلان على الصانع والمحدث فيستدل بهما على انه محدثا موصوفا بصفات الكمال منزها عن النقيصة والزوال فيكون سببا لوجوبه كذا ذكر ابو اليسر * واليه اشار عمر رضى الله عنه فى قوله البعرة تدل على البعير * واثار المشى تدل على المسير * فهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما يدلان على الصانع العليم الخبير * وهذا السبب يلازم الوجوب يعنى لا ينفك عن الوجوب ولا الوجوب عنه لان المراد من كونه سببا انه وجب لفعل العبد وهو التصديق والاقرار ولا يتصور وجوب الفعل الاعلى من هو اهله اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية كما لا يثبت بدون السبب * ولا وجود لمن هو اهل وجوب الايمان على ما اجرى الله به سنته الا والسبب يلازمه اذ لا تصور للمحدث ان يكون غير محدث فى شئ من الاوقات * والانسان المقصود به اى بخلق العالم او بالتكليف وغيره من الملك والجن ممن يجب الايمان عليهم كل واحد منهم عالم بنفسه لان وجوده يدل على وجود الصانع

فاذا ثبت هذه الجملة قلنا وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته مضاف الى ايجابه فى الحقيقة لكنه منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين وهذا سبب يلازم الوجوب

وجوب الا على من هو اهل له ولا وجود لمن هو اهله على ما اجرى به سنته الا والسبب يلازمه لان الانسان المقصود به وغيره ممن يلزمه الايمان به عالم بنفسه سمي عالما لانه جعل علما على وجوده ووحدانيته ولهذا قلنا ان ايمان الصبي صحيح وان لم يكن مخاطبا ولا مأمورا لانه مشروع بنفسه وسببه قائم في حقه دائم لقيام دوام من هو مقصود به وصحة الاداء تبتني على كون المؤدي مشروعا بعد قيام سببه ممن هو اهله لا على لزوم ادائه كتعجيل الدين المؤجل واما الصلوة فواجبة بايجاب الله تعالى بلا شبهة وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت الذي تنسب وجوبها في الظاهر في في حقنا الوقت الذي تنسب اليه

ووحدانيته وصفاته الكاملة كما يدل عليه العالم الاكبر فكان وجوب الايمان دائما بدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل وكان الشيخ انما ذكر قوله لا انا لانعني به كذا جوابا عما يقال كيف يصلح حدوث العالم سببا للايمان الذي هو مبني على ثبوت وحدانية الله تعالى وهي امر ازلي يستحيل ان يتعلق بسبب ويلزم منه تقدم المسبب على السبب ايضا * فقال لانعني به انه سبب للوحدانية وانما نعني به كذا * وذكر في بعض الشروح انه جواب عما يقال الايمان يوجد بتوفيق الله تعالى وهدايته الذي هو غير مخلوق وبفعل العبد وكسبه الذي هو مخلوق فلا يستقيم ان يجعل حدث العالم سببا لفعل الله الذي هو غير مخلوق فقال انما نجعله سببا لفعل العبد لا لفعل الله عز وجل ولكن على هذا الوجه كان ينبغي ان يقول لانعني بهذا ان يكون سببا لتوفيق الله تعالى وهدايته وانما نعني به كذا والوجه الاول اوفق لنظم الكتاب فان قيل ما معنى قوله على ما اجرى به سنته وانه يذكر فيما امكن ان يكون الامر على خلاف المذكور وههنا لا يمكن ان ينفك السبب عن الوجوب لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث ولم يذكر هذا اللفظ في عامة الكتب في هذا الموضع (قلنا) ذكر في بعض الشروح ان معناه انه تعالى خلق من هو اهل لوجوب الايمان عليه مع وجود اشياء آخر من السموات والارض وغيرهما وكل ذلك سبب لوجوب الايمان على من هو اهل له وان كان يتصور وجود من هو اهل للوجوب بدون هذه الاشياء وهو مع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بنفسه فمع وجود هذه الاشياء تكثر اسباب وجوب الايمان * والاوجه ان يقال معناه انه تعالى جعل حدث العالم الذي هو لازم للوجوب سببا وامارة على ايجابه الذي هو فعله مع انه يمكن ان يجعل شيئا آخر سببا وامارة على ايجابه الايمان لا يكون ذلك الشيء لازما للوجوب كما فعل كذلك في حق الصوم والصلوة فان الوقت الذي هو سبب ليس بملازم للوجوب فان الوجوب ثابت بعد مضي الوقت وانقضاء الشهر ولكنه جل جلاله اجرى سنته ان يكون سبب الايمان شيئا دائما ملازما للوجوب ليدل على دوام الوجوب في جميع الاحوال قوله (ولهذا قلنا) اي ولان السبب يلازم من هو اهل له * قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا باداء الايمان في الحال ولا مأمورا به * لان الايمان مشروع بنفسه لا يحتمل ان يكون غير مشروع * وقد تحقق سببه في حقه * ووجد ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفة وتمييز ممن هو اهله وهو الصبي فوجب القول بصحته كما اذا ثبت تبعا لاحد ابويه * اما تحقق السبب فظاهر واما وجود الركن فكذلك اذ الكلام في صبي عاقل مميز ناظر في وحدانية الله تعالى بالحجج وقد ضم الاقرار باللسان الى التصديق بالقلب ولهذا صحت وصيته باعمال البشر عند الخصم * واما الاهلية فلان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا لاحد ابويه ولو لم يكن اهلا لما تحقق ذلك في حقه اصلا فبعد ذلك امتناع صحة الاداء لا يكون الا بحجر شرعي والقول بالحجر عن الايمان بالله تعالى محال فلا يتصور ان يرد الشرع به فوجب القول بصحته ضرورة * ثم سقوط الخطاب عنه بسبب الصبا يدل على سقوط لزوم الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال فان الكافر اذا اراد ان يسلم فاكره على ان لا يسلم

(ولا يتكلم)

ولا يتكلم بكلمة الاسلام رخص له التأخير * والمسلم اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه رخص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الاداء فان صحة الاداء يبتنى على كون المؤدى مشروعا بنفسه بعد قيام سببه من اهله لا على لزوم ادائه اى المؤدى كالدين المؤجل صح اداؤه قبل حلول الاجل لتقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه فى الحال وكالمسافر او المريض اذا صام فى حال السفر او المرض صح الاداء لتحقق السبب فى حق الاهل وان لم يكن مخاطبا قبل ادراك عدة من ايام اخر قوله (ومابين هذا) اى ليس بين قولنا الصلوة واجبة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها فى الظاهر الوقت وبين قول من قال الزكوة واجبة بايجاب الله تعالى وملك المال النامى سببه فرق * وغرضه منه رد قول من فرق بين الواجبات البدنية وبين الواجبات المالية حيث جوز اضافة القسم الثانى الى الاسباب دون القسم الاول * وقوله وليس السبب بعلة جواب عما قالوا لا تأثير للوقت فى ايجاب العبادة ليكون سببا لها فاما المال فله تأثير فى ايجاب المواساة وللجناية اثر فى ايجاب العقوبة فيمكن ان يضاف وجوب الزكوة الى المال ووجوب القصاص الى القتل العمد الذى هو جناية فقال ليس السبب بعلة عقلية ليشترط التأثير لصحتها كالكسر مع الانكسار بل هى علة جعلية وضعها الشارع امارة على الايجاب فلا يشترط لصحتها التأثير * وذكر الشيخ رحمه الله فى بعض نسخه فى اصول الفقه فى هذا الموضع ان الفرق بين العلة والسبب ان العلة ما يعقل معناه ويظهر تأثيره فى الاحكام والسبب سبب وان كان لا يعقل معناه * قال ومثال هذا افعال العباد فان الاصل فى فعل العبد لمولاه ان لا يصلح سببا لاستحقاق الجزاء على مولاه ولكن الله تعالى بفضله جعل افعالهم سببا لاحراز الثواب فى الآخرة فكذا ههنا * والدليل عليه اى على ان الوقت سبب وجوب الصلوة انها اضيفت الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال الله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * نسب الصلوة الى وقت الدلوك بحرف اللام والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص كما يقال تطهر للصلوة وتأهب للشتاء ويقال اتخذ فلان الضيافة لفلان اى بسببه وخرج فلان لقدوم فلان يعنى قدوم فلان سبب لخروجه كذا قاله ابو اليسر * واما الاضافة بدون اللام فاجماعهم على اضافة هذه الصلوات الى الاوقات يقال صلوة الفجر وصلوة الظهر ونحوهما وقد ذكرنا ان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون ثابتا به كاضافة الولد الى الوالد اذ الاصل فى الاضافة ان تكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص * ومجموع قوله ويبطل قبل الوقت الى قوله لزومها اى لزوم ادائها دليل واحد فثبت بمجموع ما ذكرنا انه سبب * وعبارة شمس الائمة ولهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت ويجوز بعد دخول الوقت مع تأخر لزوم الاداء بالخطاب (فان قيل) لا يفهم من وجوب العبادة شئ سوى وجوب الاداء ولا خلاف ان وجوب الاداء بالخطاب فما الذى يكون واجبا بسبب الوقت (قلنا) الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا فى غير الوقت الذى هو سبب الوجوب وبيان هذا فى الصوم فانه مشروع نفلا فى كل يوم وجد الاداء او لم يوجد وفى رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت

ومابين هذا وبين قول من قال ان الزكوة تجب بايجابه وملك المال سببه والقصاص يجب بايجابه والقتل العمد سببه فرق وليس السبب بعلة والدليل عليه انها اضيفت الى الوقت قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فالنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت وكذلك يقال صلوة الظهر والفجر وعلى ذلك اجماع الامة ويتكرر بتكرر الوقت ويبطل قبل الوقت اداؤه ويصح بعد هجوم الوقت وان تاخر لزومها فقد تقدم ذكر احكام هذا القسم فيما يرجع الى الوقت

سواء وجد الخطاب بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء او لم يوجد * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله فى طريقة الخلاف ان اللام فى قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * وقوله عليه السلام * صوموا لرؤيته * ليست للتعليل لانها لا تصلح لذلك اذ هى داخلة على الرؤية دون الوقت وهى ليست بعلة بالاجماع فلم تدخل فيه اولى ان لا تكون علة فان قلتم المراد ما يثبت بالرؤية وهو الشهر * قلنا اتعنون به ان الوقت الذى وجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر ام تعنون ان كل يوم سبب على حدة للصوم * فان قلتم بالاول فقد اقررتم ببطلانه * وان قلتم بالثانى فكيف عبر بالرؤية عن هذه الاوقات وهل فى اللفظ ما ينبئ وضعا او دلالة ان تذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم يوجد بعد ثلثين يوما او عشرين من وقت الرؤية * فان قلتم نعم فقد ادعيتم ما يعرف كل جاهل بطلانه * وان قلتم لا فقد ابطلتم الاستدلال بالخبر * وكذا فى قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * ايش تعنون بهذا ان العلة هى وقت الدلوك ام جزء واحد من الزمان هو معدوم عند الدلوك * فان قلتم بالاول فقد تركتم مذهبكم * وان قلتم بالثانى فنقول اى دلالة فى الدلوك الذى هو فعل الشمس فى زمان مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعين بل على اجزاء متجددة تعين بعضها سببا عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب عندكم افيه دليل على ما زعمتم من حيث العقل ام من حيث اللغة فاى الامرين ادعيتم كلفتم بيانه وان تقدروا عليه * قال ثم ورود الحديث لبيان ان الصوم المأمور به فى الشرع بقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * يؤدى فى الشهر بعدد ايامه فى الزيادة والنقصان وبنى الامر فيه على الرؤية دون العدد الا اذا تعذر الوصول الى معرفة العدد برؤية الهلال فحينئذ تكمل العدة ثلثين يوما ابقاء لما كان على ما كان لا لبيان العلة الموجبة للصوم * وكذا قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * لبيان وقت اداء الصلوة الواجبة بقوله تعالى * اقيموا الصلوة * لا لبيان السبب * ومجئ اللام للوقت كثير شايع فى الشرع واللغة قال عليه السلام * المستحاضة تتوضأ لكل صلوة * اى لوقت كل صلوة وقالت الخنساء (شعر) تذكرنى فى طلوع الشمس صخرا * واذكره لكل مغيب شمس * اى لوقت مغيبها * ويمكن ان يجاب عنه بان ورود اللام للتعليل اكثر من ورودها بمعنى الوقت وقد تأيد كونها للتعليل بتكرر الحكم عند تكرره واضافة الواجب اليه شرعا وعرفا فحملت على التعليل * وما ذكر من الترديدات وارد على تقدير كونها بمعنى الوقت ايضا لان وقت الرؤية ليس بوقت الصوم بالاجماع وكذا زمان الدلوك وهو ساعة لطيفة لم تتعين لوقت الصلوة ولا دلالة لها على الزمان الذى يوجد قبيل صيرورة الظل مثلا او مثلين فكل جواب له عنها فهو جواب لنا قوله (وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذى هو نصابه) اى نصاب وجوب الزكوة فى ذلك المال مثل عشرين مثقالا فى الذهب ومأتى درهم فى الفضة وخمس ذود فى الابل واربعين شاة فى الغنم * مضاف الى المال والغنى قال عليه السلام * هاتوا ربع عشور اموالكم * وقال عليه السلام * لا صدقة الا عن ظهر غنى * والغنى لا يحصل باصل المال ما لم يبلغ مقدارا واحوال الناس فى ذلك مختلفة فقدر بالنصاب فى حق الكل * وينسب اليه بالاجماع فيقال زكوة المال ويتضاعف بتضاعف النصب فى

وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذى هو نصابه لانه فى الشرع مضاف الى المال والغنى وتنسب اليه بالاجماع ويجوز تعجيلها بعد وجود ما يقع به الغنى غير ان الغنى لا يقع على الكمال واليسر الا بمال وهو نام ولا نماء الا بالزمان فاقيم الحول وهو المدة الكاملة لاستنماء المال مقام النماء وصار المال الواحد بتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد بنفسه فيتكرر الوجوب بتكرر الحول على انه متكرر بتكرر المال فى التقدير

وقت واحد ايضا * ويجوز تعجيله بعدوجود مايقع به الغنى وهوملك النصاب فدل انه
سبب لان جواز الاداء لايثبت قبل السبب الاترى انه لوملك مادون النصاب فعجل الزكوة
ثم تم له ملك النصاب وحال الحول لاينوب المؤدى عن الزكاة لعدم السبب * وقوله غيران
الغنى جواب عمايقال لماتحقق السبب بملك النصاب وثبت الغنى ينبغى ان يجب الاداء فى الحال
ولايتأخر الى مضى الحول * فقال اصل الغنى وان كان يثبت بملك النصاب الاان تكامله متوقف
على النماء لان الحاجة الى المال يتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن ناميا تفنيه الحوائج لامحالة
عن قريب واذا كان ناميا تعين النماء لدفع الحوائج فبقى اصل المال فاضلا عن الحاجة فيحصل به
الغنى ويتيسر عليه الاداء منه فشرط النماء لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر اللذين بنيت
هذه العبادة عليهما ولانماء الابالزمان فاقيم الحول مقام النماء لانه مدة مستجمعة للفصول الاربعة
المختلفة التى لها تأثير فى حصول النماء من عين السائمة بالدر والنسل ومن اموال التجارة بالربح
بزيادة القيمة لرغبات الناس فى كل فصل الى مايناسبه فصار مضى الحول شرطا لوجوب الاداء *
ثم يلزم على ماذكرنا ان بتكرر الشرط لايتكرر الواجب وقد تكرر الوجوب ههنا فى مال واحد
باعتبار الاحوال المتكررة فاشار الى الجواب عنه وقال المال الواحد بتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد
بنفسه لان المال بوصف النماء صار سببا للوجوب فيكون تجدده بمنزلة تجدد المال كالرأس فى صدقة
الفطر لما صار سببا بوصف المؤنة صار بمنزلة المتجدد بتجدد المؤنة فعرفنا ان تكرر الوجوب
باعتبار تكرر السبب تقديرا قوله (وسبب وجوب الصوم) يعنى صوم شهر رمضان واللام للعهد
ايام شهر رمضان * اتفق المتأخرون من مشايخنا مثل القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة
والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابى اليسر ومن تابعهم على ان سبب وجوب الصوم
الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولايصح قبله لكنهم
اختلفوا بعد ذلك * فذهب الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود
الشهر حتى استوى فى السببية الايام والليالى متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان مشتمل على
الايام والليالى وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهى ثابتة للايام والليالى جميعا
والدليل عليه ان من كان مفيقا فى اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون
ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب فى حقه بما شهد من الشهر فى حال الافاقة لم يلزمه القضاء
* وكذلك المجنون اذا افاق فى ليلة ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضى الشهر يلزمه القضاء
* وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الاولى بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم
ان نية اداء الفرض قبل تصور سبب الوجوب لاتصح الاترى انه لونوى قبل غروب الشمس
لاتصح نيته * ويؤيده قوله عليه السلام * صوموا لرؤيته * فانه نظير قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك
الشمس * ولامعنى لقول من قال لوكان سببا لجاز الاداء فيه لان صحة السبب لايتوقف على
تمكن الاداء فيه فان من اسلم فى آخر الوقت يلزمه فرض الوقت وان لم يثبت التمكن من الاداء فيه

وسبب وجوب
الصوم ايام شهر
رمضان قال الله تعالى
فمن شهد منكم الشهر
فليصمه اى فليصم
فى ايامه والوقت متى
جعل سببا كان ظرفا
صالحا للاداء والليل
لايصلح له فعلم ان اليوم
سببه بدلالة نسبته
اليه وتعلقه به وتعليق
الحكم بالشئ شرعا
دليل على انه سببه
هذا هو الاصل
فى الباب وقد تكرر
بتكرره ونسب اليه
فقيل صوم شهر
رمضان وصح الاداء
بعده من المسافر وقد
تأخر الخطاب به
ولهذا وجب على
صبى يبلغ فى بعض
شهر رمضان وكافر
يسلم بقدر ما ادركه
لان كل يوم سبب
لصومه بمنزلة كل
وقت من اوقات
الصلوة وقدمرت
احكام هذا القسم

بل الشرط احتمال الاداء فی الوقت وهو ثابت ولهذا لو اسلم فی آخر یوم من رمضان بعد الزوال
اوقبله لم یلزمه الصوم وان ادرك جزء من الشهر لانقطاع احتمال الاداء فی الوقت * وذهب
القاضی الامام ابوزید والشیخ المصنف وصدر الاسلام ابو الیسر الی ان سبب وجوب الصوم
ایام شهر رمضان دون اللیالی ای الجزء الاول الذی لایتجزی من کل یوم سبب لصوم ذلك الیوم
فیجب صوم جمیع الیوم مقارنا ایاه لان الواجب فی الشهر اشیاء متغایرة اذ صوم کل یوم عبادة
علی حدة غیر مرتبط بغیره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراده بالارتفاع عند طرؤ الناقض
کالصلوات فی اوقاتها بل التفرق فی الصیام اکثر منه فی الصلوات فان التفرق فی الصلوات
باعتبار ان اداء الظهر لایجوز فی وقت الفجر ویفوت بمجیء وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا
المعنی فیما نحن فیه موجود وزیادة وهی ان بین کل یومین وقتا لایصلح للصوم لااداء ولاقضاء لما
مضی ولانفلا واذا کان کذلك کان کل عبادة متعلقة بسبب علی حدة وذلك بالطریق الذی قلنا *
ولان الله تعالی اذا جعل وقتا سببا للعبادة فذلك بیان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة
فی الاداء دون الایجاب فانه صنع الله تعالی فلم یستقم الوقت المنافی للاداء شرعا سببا لوجوبه
فعلمنا ان الاسباب هی الایام دون اللیالی وهو معنی قول الشیخ والوقت متی جعل سببا کان ظرفا
للاداء ای محلاله کوقت الصلوة لما جعل سببا لوجوبها کان محلا لادائها * والمراد من کونه ظرفا
ههنا ان الواجب یؤدی فیه لاان الوقت یفضل عن الاداء * واما الجواب عن کلام شمس الائمة
فهو ان شرف اللیالی باعتبار شرعیة الصوم فی ایامها فکان شرفها تابعا لشرف الایام او شرفها
باعتبار کونها اوقاتا لقیام رمضان وکلامنا فی شرف یحصل باعتبار السببیة وذلك بان یکون محلا
لاداء مسببه * واما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذی لم یفق الا فی جزء من اللیلة فلانه اهل
للوجوب مع الجنون الاان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج
فی حق الصوم باستغراق الجنون جمیع الشهر ولم یوجد * واما جواز النیة فی اللیل فباعتبار
ان اللیل جعل تابعا للیوم فی حق هذا الحکم ضرورة تعذر اقتران النیة باول اجزاء الصوم
الذی هو شرط علی ما بینا فی مسئلة التبییت فاقیمت النیة فی اللیل مقام النیة المقترنة باول الصوم
ولاضرورة فیما نحن فیه والله اعلم * هذا هو الاصل احترازعن الشرط فان الحکم قد یتعلق به
وجودا ولهذا ای ولان کل یوم سبب لوجوب صومه * وقدمرت احکام هذا القسم ایضا
کاحکام الصلوة فی باب تقسیم المأمور به فی حق الوقت قوله (وسبب وجوب صدقة
الفطر) رأس یمونه ای یقوم المکلف بکفایته ویتحمل مؤنته بولایته ای بسبب ولایته علیه
مثل التزویج والاجارة وغیر ذلك * اذ الباء بمعنی مع * ومعنی الولایة تنفیذ القول علی
الغیر شاء الغیر اوابی * وحاصله ان الرأس بصفة المؤنة والولایة جعل سببا لصدقة الفطر عندنا
وعند الشافعی رحمه الله السبب رأس یلزمه مؤنته ویعقبه کذا ذکر ابو الیسر * وذکر
غیره ان السبب هو الوقت عند الشافعی بدلیل اضافتها الیه یقال صدقة الفطر وبدلیل
تکررها بتکرر الوقت فی رأس واحد * ولکننا نقول الاصل فی هذا الباب رأسه
والصدقة جعلت مؤنة شرعیة والمؤنة الاصلیة تتعلق بکونه مالك رأسه وولیه فکذا الصدقة
وکذا رأس غیره یلتحق برأسه بمؤنة الرأس بسبب المالکیة والولایة لیصیر کرأسه
کذا فی الاسرار * فاذا عدمت الولایة فی حق المرأة والابن الزمن البالغ

سبب وجوب
صدقة الفطر علی
کل مسلم غنی رأس
یمونه بولایته علیه
ثبت ذلك بقول النبی
علیه السلام ادوا عن
کل حر وعبد
وبقوله علیه السلام
ادوا عمن تمونون
وبیانه ان کلمة عن
لانتزاع الشیء فدل
علی احد وجهین
اما ان یکون سببا
ینتزع الحکم عنه
اومحلا یجب الحق
علیه فیؤدی عنه
وبطل الثانی
لاستحالة الوجوب
علی العبد والکافر
والفقیر فعلم به انه
سبب ولذلك
یتضاعف الوجوب
بتضاعف الرؤس
واما وقت الفطر
فشرطه حتی لایعمل
السبب الا بهذا
الشرط

المعسر لم يجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة واذا عدمت المؤنة بان كان للصغير مال حتى وجبت نفقته فيه لم تجب صدقته على الاب ايضا عند ابي حنيفة وابو يوسف رحمهما الله وان وجدت الولاية * فان شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله وانما اعتبرنا المعنيين جميعا بالشرع وبدلالة من المعنى * اما الشرع فلانه عليه السلام * قال ادوا عمن تمونون * فقد اعتبر المؤنه واما الولاية فلانه عليه السلام لما اوجب في الصغار والمماليك فقد اعتبر الولاية ايضا فدل انه لابد من اعتبار المعنيين جميعا * واما المعنى فلان الاصل في الوجوب رأس الانسان وانما يلحق رأس غيره به اذا كان في معناه الى آخر ما ذكرنا * ثبت ذلك اي كون الرأس سببا بقوله عليه السلام كذا * وبيانه اي بيان ثبوت كون الرأس سببا بهذين الحديثين ان كلمة عن لانتزاع الشئ اي لانفصال الشئ عن الشئ وتعديه منه يقال رميت عن القوس واخذت عنه حديثا اي انفصل عنه الي وبلغني عنه كذا اي تعدى وتجاوز عنه الي واخذت الدرة عن الحقة اي نزعتها عنها * فيدل اي حرف عن او الحديث * على احد الوجهين بالاستقراء * اما ان يكون ما دخل عليه عن * سببا انتزع الحكم عنه اي عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله وادى الخراج عن ارضه اي بسببهما ويقال سمن عن اكل وشرب اي بسببهما او كقوله تعالى * يؤفك عنه من افك * اذا جعل الضمير راجعا الى قول مختلف اي يصدر افكهم عن القول المختلف فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كذا * او محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه كالدية تجب على القاتل ثم يتحمل العاقلة عنه * لاستحالة الوجوب على العبد لانه لا يتصور ان يكون مالكا للشئ لانه مملوك لاستحال تكليفه بما ليس في وسعه ذلك * والكافر لانها قربة وهو ليس من اهلها * والفقير لانه ليس على الجراب خراج فتعين ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه كلمة عن سبب * وذكر في الاسرار في مثلية وجوب صدقة الفطر عن عبده الكافر ان الوجوب على العبد على اصل الشافعي والمولى ينوب عنه كالنفقة لان النبي عليه السلام لما قال * ادوا عن كل حر وعبد * دل ان الوجوب على العبد اذ لو لم يكن كذلك لكان اداء المولى عن نفسه لا عن العبد الا ترى انه لا يقال في الزكوة ادعن الشاة او ادعن العبد وانما يقال ادوا من اموالكم * ثم ذكر في الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه صار كالبهيمة في باب الولاية والمؤنة فلا يتحقق السبب في حقه ومعنى قوله عليه السلام * ادوا عنه * على سبيل المجاز فانه من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في باطن المعنى فلا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما تملك عليه والاجزاء التي تحتاج الى النفقة مملوكة والصدقة كذلك تجب بسبب الرأس كالنفقة فعلى اعتبار اصل الحلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار العارض على المولى فصحت العبارة بكلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي * ولذلك اي ولكون الرأس سببا تضاعف وجوب صدقة الفطر بتضاعف الرؤس في وقت واحد ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الرأس فدل ان الرأس هو السبب دون الوقت ولكن الوقت شرطه * حتى لا يعمل السبب اي لا يجب الاداء الا بهذا الشرط وهو الوقت كالنصاب لا يظهر عمله في ايجاب اداء الزكوة الا عند مضي الحول قوله (وانما نسبت الى الفطر) جواب عما قال الشافعي رحمه الله ان اضافتها الى الوقت تدل على انه سبب فقال انما نسبت الى الفطر مجازا باعتبار انه زمان الوجوب فلا يدل على كونه سببا * وانما حملناها على المجاز لان الاضافة تحتمل المجاز

وانما نسبت الى الفطر مجازا او النسبة تحتمل الاستعارة فاما تضاعف الوجوب فلا يحتمل الاستعارة وبيان قولنا ان الاضافة تحتمل الاستعارة ظاهر لان الشئ يضاف الى الشرط مجازا فاما تضاعف الوجوب فلا يحتمل الاستعارة لان الوجوب انما يكون بسبب او علة لا يكون بغير ذلك وهذا لا يتصور فيه الاستعارة

الحج البيت لانه ينسب اليه ولم يتكرر قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت واما الوقت فهو شرط الاداء بدلالة انه لا يتكرر بتكرره غيران الاداء شرع متفرقا منقسما على امكنة وازمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يصلح تغيير الترتيب كما لا يصلح السجود قبل الركوع فلذلك لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة واما الاستطاعة بالمال فشرط لا سبب لما ذكرنا انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره ويصح الاداء دونه من الفقر الا ترى انها عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا لها ولكنها عبادة هجرة وزيارة فكان البيت سببا لها

قال الشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة واضيفت الحجة الى الاسلام الذي هو شرطها فقيل حجة الاسلام ويقال بنو فلان لبنو ابيه على سبيل المجاز فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس فامر حقيقي لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فكان التضاعف بمنزلة الحكم في كونه دليلا على السببية فان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط بوجه * وانما يكون اى الوجوب بسبب او علة وقد ذكرنا الفرق بين السبب والعلة فلذلك جعلنا الرأس سببا والوقت شرطها فان قيل اليس يتكرر هذا الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد السبب * قلنا لم يتكرر بتكرر الوقت بل بتكرر الحاجة والمؤنة ابدا تتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد الوجوب لاجله * وذكر الشيخ في شرح التقويم ان الاضافة قد تحققت الى الرأس والوقت فيجب ان يكون لكل واحد منهما حظ من الوجوب بحكم الاضافة وذلك اذا جعلنا الرأس سببا والوقت زمان الوجوب فيثبت لكل واحد منهما اتصال بالوجوب لاحدهما من حيث انه سبب وللآخر من حيث انه شرط فاما اذا جعلنا الفطر سببا فلا يبقى للرأس اتصال بالواجب لانه لا يجب على العبد والكافر شيء ليجعل الرأس شرطا باعتبار المحلية بل يجب على المولى لاجله فاذا اضيفت الى رأس العبد فاى اتصال يبقى له بالواجب فلا وجه لهذا فثبت ان الرأس سبب (فان قيل) نجعل الرأس شرطا من حيث الوجوب على المولى لا من حيث الوجوب على العبد كما جعلتم الوقت شرطا للوجوب على المولى بسبب الرأس (قلنا) حينئذ لا يتكرر بتكرر الشرط وهو الرأس وانما يتكرر بتكرر السبب وان اتحد الشرط وقد تكرر بتكرر الرأس بالاتفاق فدل ان السبب هو الرأس والوقت شرط الوجوب كوقت الحج * وكذلك وصف المؤنة يرجح الرأس في كونه سببا لان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن فان النبي عليه السلام اجراها مجرى المؤن في قوله ادوا عمن تمونون * اى تحملوا هذه المؤنة عمن وجب عليكم مؤنتهم والاصل في وجوب المؤن رأس يلي عليه لا الوقت فان نفقة العبيد والدواب تجب بالرأس لا بالوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشيء سبب لبقائه وذلك يتصور في الرأس دون الوقت فكان الرأس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفطر عن رمضان شرطه كالاقامة في حق المسافر والمراد بالفطر اليوم لا الفطر عن الصوم فانه يكون كل ليلة فيكون المراد فطرا مخصوصا وهو الفطر في وقت الصوم فانه يتصف بهما والليل لا يتصف بالصوم شرعا والفطر بناء عليه فكان اليوم وقتا له * وقد بينا معنى المؤنة منه اى من هذا الواجب في موضعه * وذكر الشيخ في نسخة من نسخ اصول الفقه التي صنفها ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالانفاق عليها وهذه الصدقة مؤنة شرعية وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام * صدقة الفطر طهرة للصائم عن اللغو والرفث * والنفقة لاصلاح البدن والعبد محتاج اليهما جميعا فهذا هو معنى المؤنة فيها * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في اشارات الاسرار ان السبب رأس يمونه ويلي عليه والدليل عليه قوله عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائمين وطعمة للمساكين فقوله طهرة اشارة الى معنى العبادة وقوله طعمة اشارة الى معنى المؤنة فكانت الصدقة مشتملة على الوصفين معنى العبادة والمؤنة فتعلقت برأس يمونه ويلي عليه لان الولاية من باب العبادة والمؤنة من باب الغرامة ليكون

الحكم على وفاق السبب ولهذا تضاف الى الرأس فيقال زكوة الرأس وتضاف الى الوقت ايضا فيقال زكوة الفطر والمراد به وقته فكانت الاضافة الى الرأس اضافة الاحكام الى اسبابها والاضافة الى الوقت على سبيل الشرطية لانه ظرف اذ لو قلت الوقت سبب لكانت الاضافة الى الرأس لغوا * قال وذكر القاضى الامام ابو نصر الزوزنى رحمه الله ان السبب كلاهما الرأس والوقت فكان حكما معلقا بعلة ذات وصفين ثم قال والمسائل تستغنى عن هذا الاصل قوله (وسبب وجوب الحج البيت) دون الوقت لانه نسب اليه * ولم يتكرر اى لم يجب الامرة لان السبب وهو البيت غير متجدد * قال ابو اليسر ان للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا لزيارته شرعا فان المكان المحترم قد يزار تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله عز وجل لا له * ولان هذا البيت لحرمته امان للخلق فكان نعمة فى نفسه فصار سببا لكونه نعمة * واما الوقت فهو شرط الاداء اى شرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب للوجوب بدليل انه لا يتكرر بتكرره ولم ينسب اليه ايضا * وتوقف صحة الاداء عليه مع انتفاء التكرر بتكرره دليل الشرطية * غير ان الاداء اى لكن الاداء جواب عما يقال وقت الحج اشهر الحج وهى شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة والاداء غير جائز لاول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء فعلم انه سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا له لم يكن اضافة الوقت اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب * فقال الوقت شرط الاداء كما ذكرنا ويجوز الاداء بعد دخوله لكن هذه عبادة ذات اركان شرع اداؤها متفرقا منقسما على امكنة وازمنة واختص كل ركن بوقت على حدة كما اختص بمكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز فى غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمى اليوم الثانى فى اليوم الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتأدى فى جميع وقت الحج كالسعى فان من طاف وسعى فى رمضان لم يكن سعيه معتدا به من سعى الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه السعى ولو كان طاف وسعى فى شوال كان سعيه معتدا به حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعى غير موقت بوقت خاص فجاز اداؤه فى اشهر الحج * واما الاستطاعة بالمال فشرط اى شرط لوجوب الاداء لا لجوازه فان الاداء صحيح من الفقير وان كان لا يملك شيئا ولكنها شرط وجوب الاداء فان السفر الذى يوصله الى الاداء لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة الا بحرج عظيم وهو مدفوع فعرفنا ان المال شرط وجوب الاداء لا انه سبب * والدليل عليه ان تفسير الاستطاعة ملك الزاد والراحلة والاداء قبل ملكهما جائز كما ذكرنا لوجود السبب كما يجوز للمسافر ان يصوم قبل الاقامة لان السبب قد وجد وكذلك لا يتجدد الوجوب بتجدد الاستطاعة ولا يضاف اليها كما لا يضاف الى الوقت ولا يتجدد بتجدده فعلم ان الاستطاعة شرط كالوقت فصار تأويل الآية والله اعلم ولله على الناس المستطيعين حج البيت حقا واجبا بسببه اذا جاء وقت الاداء كذا فى التقويم قوله (وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج) الباء تتعلق بالنامية وهو احتراز عن الخراج فان سببه الارض بالنماء التقديرى * وعند الشافعى الخارج سبب وجوب العشر والارض سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان فى ارض واحدة ان كانت الارض خراجية لان

وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج لان العشر ينسب الى الارض وفى العشر معنى مؤنة الارض لانها اصل وفيه معنى العبادة لان الخارج للسبب وصف وصار السبب بتجدد وصفه متجددا فى التقدير فلم يجز التعجيل قبل الخارج لان الخارج بمعنى السبب او وصف العبادة فلو صح التعجيل لخلص معنى المؤنة فلما صارت الارض نامية اشبه تعجيل زكوة السائمة والابل لعلوفة ثم اسامها

العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره ولهذا لايجوز تعجيله ولوكان الارض هى السبب لجاز تعجيله كالخراج وكالزكوة قبل الحول * ولنا انه ينسب الى الارض يقال عشر الاراضى والارض يوصف به فيقال ارض عشرية والشئ يضاف الى سببه فى الاصل ويتصف السبب بحكمه والدليل عليه ان هذا حق مالى وجب لله تعالى فكان سببه مالا ناميا والخارج غير موصوف بصفة النماء بل معد للانتفاع والاتلاف انما الارض هى الموصوفة به الا ان نماء الارض على وجهين نماء حقيقى وهو الخارج ونماء حكمى وهو التمكن من الانتفاع والزراعة وكل واحد منهما يصلح سببا لوجوب حق الله تعالى كما فى الزكوة فانها تارة تجب بنماء حقيقى وهو نماء الاسامة من الدر والنسل وتارة تجب بالنماء الحكمى وهو كون المال معدا للتجارة فالعشر يتعلق بالنماء الحقيقى لانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن اداؤه الا بعد تحقق الخارج والخراج مقدر بالدرهم فجاز ان يكون متعلقا بالنماء الحكمى * وفى العشر معنى المؤنة اى وجوب العشر معنى مؤنة الاراضى * لانها اى الاراضى اصل فى وجوبه يعنى اذا وجب العشر يجب مؤنة للارض حتى لايشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وسبب بقائه هو الارض فان القوت منها يخرج فوجب العشر والخراج عمارة لها ونفقة عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الاراضى وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة * والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر * انكم تنصرون بضعفائكم * فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها فهذا هو معنى المؤنة فيه * وفيه معنى العبادة ايضا باعتبار كون الواجب جزأ من النماء قليلا من كثير كالزكوة تتعلق بالمال النامى بهذه الصفة فاشتمل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الارض التى هى سبب لوجوبه اصلا والنماء الذى تعلق به معنى العبادة وصفا لها كان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة فيه تبعا وقوله وصار السبب بتجدد وصفه متجددا جواب عن استدلال الخصم يعنى تكرر الواجب عند تكرر الخارج باعتبار تجدد الارض به تقديرا لا باعتبار ان الخارج سبب كما قلنا فى النصاب الواحد بتكرر الحول والرأس الواحد بتجدد الفطر ولا يتكرر الخراج فى سنة واحدة لان النماء التقديرى غير متكرر * ولم يجز التعجيل اى تعجيل العشر قبل الخارج لان الخارج لما جعل بمعنى السبب لوصف العبادة فى العشر كان التعجيل قبل الخارج مفوتا لمعنى العبادة عنه ومبطلا له لاستحالة حصول المسبب قبل السبب واذا بطل معنى العبادة عنه بقى مؤنة خالصة متعلقة بالارض وحدها وهذا تغيير له فلا يجوز فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل الزكوة فى الابل الحوامل والعلوفة قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز لانه مؤنة محضة ولا يؤدى التعجيل فيه الى تغيير كما يجوز تعجيل الزكوة بعد ملك النصاب النامى لانه لايؤدى الى التغيير قوله (وكذلك سبب الخراج) اى وكما ان سبب

وكذلك سبب الخراج الا ان النماء معتبر فى الخراج تقديرا لاتحقيقا بالتمكن به من الزراعة

فصار مؤنة باعتبار الاصل وعقوبة باعتبار الوصف لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فكان سببا لضرب من المذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا وسبب وجوب الطهارة الصلوة لانها تنسب اليها

العشر الارض سبب الخراج الارض النامية ايضا لكن النماء معتبر فى الخراج تقديرا لا تحقيقا بالتمكن من الزراعة لما قلنا ان الواجب من غير جنس الخارج فلم يتعلق بحقيقة الخارج وعلق بالتمكن من الزراعة لئلا يتعطل حق المقاتلة * فصار مؤنة باعتبار الاصل اى باعتبار تعلقه باصل الارض كما بينا فى العشر * وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب النماء بالزراعة لان الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمذلة التى هى نوع عقوبة لان عمارة الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك فى قوله عز اسمه * واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها * وقال عليه السلام * اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم * ورأى النبى عليه السلام شيأ من آلات الزراعة فى بيت فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر حيث لم يقبل الاسلام واشتغل بعمارة الدنيا فوضع عليهم الخراج لضرب من المذلة كما وضعت الجزية على رؤسهم لذلك والخراج فى الاراضى اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام الا ان الشرع نقل عنه الى العشر فى حق المسلم واوجب الصرف الى مصارف الزكوة ليتصل به نوع عبادة تكرمة للمسلمين ولهذا لا يبتدأ الخراج على المسلم لان فيه نوع صغار ومذلة وجاز البقاء باعتبار المؤنة * ولا يقال بان وجود الخارج لا ينفك عن الزراعة ومع ذلك يجب العشر لانه اعتبر فى حق وجوب العشر اكتساب المال فقط كاكتساب مال تجب فيه الزكوة لان عمارة الدنيا والاشتغال بها فى حق الكفار اصل وفى حق المسلم عارض فلا يعتبر العارض فى جعل العشر عقوبة * ولان الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الدين والجهاد سبب للمذلة لا نفس الزراعة قال عليه السلام * اطلبوا الرزق فى خبايا الارض * ولا يتحقق الاعراض فى حق المسلم فكانت اكتسابا * ولان معنى الزراعة غير معتبر فى العشر حتى وجب العشر ان خرج من الارض شئ من غير ان يزرع * ولذلك لم يجتمعا عندنا اى ولان سبب كل واحد منهما الارض النامية لا يجتمع العشر والخراج فى ارض واحدة وجوبا لان كل واحد مؤنة وفى العشر معنى العبادة وفى الخراج معنى المذلة والعقوبة وبسبب واحد لا يجب حكمان مختلفان * وقولهم محل كل واحد مختلف لا يغنى عنهم شيأ لان المحل قد يكون متحدا ايضا اذ الخراج قد يكون مقاسمة * وقد روى الاملى فى مسنده عن ابى حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم * لا يجتمع فى ارض مسلم عشر وخراج * وكذلك ائمة العدل والجور لم يشتغلوا بذلك مع كثرة احتيالهم لاخذ المال

قوله (وسبب وجوب الطهارة الصلوة) اختلفوا فى سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث لا الصلوة لان النبى عليه السلام * لا وضوء الا عن حدث * وحرف عن فى مثل هذا الموضع يدل على السببية كما قلنا فى قوله عليه السلام * ادوا عمن تمونون * ولانه يتكرر بتكرر الحدث تكرر الصلوة بتكرر الوقت ولا يتكرر بتكرر الصلوة فانه متى قام الى الصلوة وهو طاهر لا يجب عليه الوضوء فعلمنا ان السبب هو الحدث * ولا معنى لقول من قال انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا له لانا انما جعلناه سببا لوجوب الوضوء لا لحصوله ولا نسلم انه لا يجتمع مع وجوبه * والصحيح ان سبب وجوب الطهارة الصلوة اعنى وجوب الصلوة او ارادة الصلوة * لانها اى الطهارة تضاف

وتقوم بهـا وهو شرطها فتعلق بهـا حتى لم يجب قصدا لكن عنـد ارادة الصلوة والحـدث شرطه بمنزلة سائر شروط الصـلوة ومن المحال ان يجعل الحدث سببا الايرى انه ازالة له وتبديل فلا يصلح سـببا له واما اسباب الحدود والعقوبات فما نسب اليه من قتل وزنا وسرقة وسـبب الكفارات ما نسب اليه من امر دائر بين حظر واباحة مثل الفطر وقتل الخاطئ وقتل الصيد

الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة وتطهر للصلوة والاضافة دليل السـببية في الاصل* وتقوم بها اى تثبت الطهارة بالصلوة حتى وجبت بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها وهذا التعلق دليل السببية ايضا وهي اى الطهارة شرط الصلوة ومايكون شرطا الشئ كان وجوبه بوجوب الاصل كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب في الصلوة فان وجوبها متعلق بوجوب الصلوة وكالشهادة في النكاح ثبوتها بثبوت النكاح * وهذا لان الشرط تبع للمشروط فيتعلق به فلو تعلق بسبب آخر كان تبعا له فلا يبقى تبعا للمشروط * ولا نسلم ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرر الحـدث بل يتكرر بتكرر الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه كالاستطاعة في الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة حاصلة لايؤثر السبب في ايجابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة لايجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا ههنا * والدليل على ان الحدث ليس بسبب ان الوضوء على الوضوء مشروع حتى كان نورا على نور وبعد تحقق الحدث لايجب بدون وجوب الصلوة فان الجنب اذا حاضت لايجب عليها الاغتسال مالم تطهر* حتى لم تجب قصدا لكنها عند ارادة الصلوة حتى قيل ان من توضأ ولم يصل بذلك الوضوء خاصمه ذلك الوضوء يوم القيامة وروى في ذلك حديث * الايرى انه اى الحدث ازالة له اى للوضؤ وتبديل لصفة الطهارة بصفة النجاسة ومايكون رافعا للشئ ومزيلا له لايصلح سببا له* ولا يتخالجن في وهمك ان الطهارة شرط الصلوة بالاتفاق فيمنع ذلك من اضافتها الى الصلوة لان كونها شرطا لها يقتضي تقدمها وكونها مضافة الى الصلوة وحكما لها يقتضي تأخرها فلا يمكن اجتماعهما فيضاف الى الحدث لان وجودها شرط صحة اداء الصلوة لاوجوب الصلوة فكونها شرطا للاداء لايمنع من اضافة وجوبها الى وجوب الصلوة لتغايرهما* ولا يقال لو كان وجوبها مضافا الى الصلوة ينبغي ان لايجوز التوضئ قبل الوقت لانه يؤدى الى تقديم الحكم على السبب * لانا نقول وجوب الصلوة وارادتها سبب لوجوب الطهارة لالشرعيتها ووجوبها لايثبت قبله الا انه لما توضأ قبل الوقت ودام وصف الطهارة الى حال الاداء لايجب عليه اعادة الوضوء لحصول الشرط كما اذا سـتر العورة او استقبل القبلة قبل الوقت واستدام الى حال الاداء اذ الشرط يراعى وجوده لاوجوده قصدا قوله (وسبب الكفارات) اى سبب وجوبها ماضيفت الكفارات اليه * من امر دائر اى متردد بين حظر واباحة * مثل الفطر في رمضان بصفة الجناية فانه من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور كذا في شرح التقويم وفيه وجه آخر يعرف في باب معرفة الاسباب * وقتل الخطاء لانه دائر بين الحظر والاباحة فمن حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد ونحوه مباح ومن حيث انه مقصر محظور * وقتل الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد ومحظور من حيث انه جناية على الاحرام * وكذا الارتفاق باللبس والطيب والاهل فان هذه الاشياء حلال في ذواتها الا انها حرمت عليه لمعنى في غيرها وهو تحقيق معنى السفر فان العادة جرت ان المسافر لايتمتع باهله وماله الا بعد بلوغه بماله فالله تعالى حرم التمتع بهذه الاشياء في هذا السفر لتحقيق معنى السفر فكانت حراما لمعنى في غيرها فدارت بين الحظر والاباحة فصلحت سـببا للكفارة ولهذا لايجب شئ من

الكفارات على الصبي فانها لما كانت دائرة بين العبادة و العقوبة و العبادات شرعت ابتلاء و الصبي ليس من اهل الابتلاء و العقوبات شرعت جزاء فعل محظور و فعله لا يوصف بالحظر فلا يجب الكفارة عليه كذا ذكر الشيخ رحمه الله * واليمين * اي اليمين سبب للكفارة بلا خلاف لاضافة الكفارة اليها شرعا و عرفا قال الله تعالى * ذلك كفارة ايمانكم * و يقال كفارة اليمين الا انها سبب بصفة كونها معقودة عندنا و شرط وجوبها فوات البر و موجبها الاصلي وجوب البر و الكفارة وجبت خلفا عنه عند فواته ليصير باعتبارها كأنه تم على بره * و عند الشافعي رحمه الله هي سبب بصفة كونها مقصودة و يجب الكفارة بها اصلا لا خلفا عن البر و شرطها فوت الصدق من الخبر الذي عقد عليه اليمين فيجب الكفارة في الغموس لوجود الشرط * هو يقول الكفارة مؤاخذة شرعت سترا للذنب و محوا للاثم فيتعلق بارتكاب محظور و هو هتك حرمة اسم الله جل جلاله كالتوبة تجب بارتكاب الذنب محوا له ثم الهتك لا يحصل الا عن قصد فاخرج الشرع اللغو عن السببية لعدم القصد و بقيت الغموس و المنعقدة سببين للكفارة باعتبار صفة القصد و اليه اشير في قوله تعالى * لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم و لكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم * و قلنا نحن لما كانت الكفارة مشتملة على صفة العبادة و العقوبة لكونها عبادة في ذاتها و كونها اجزية استدعت سببا دائرا بين الحظر و الاباحة كما قلنا و لم يوجد ذلك الا في المنعقدة فيكون اليمين بصفة كونها معقودة سببا للكفارة ثم ان الحالف لما اكد المحلوف عليه بذكر اسم الله تعالى حرم عليه هتك حرمته و الاحتراز عن الهتك لا يحصل الا بالبر فوجب البر باليمين احترازا عن الوقوع في المحرم كما وجب الكف عن الزنا فرارا عن الوقوع في المحرم فاذا فات البر و حصل الهتك وجبت الكفارة خلفا عن البر ليصير كان لم يفت بأداء الكفارة و دفع الهتك فهذا هو تحقيق معنى الخلافة فيها * فان قيل الخلف يجب بالسبب الذي وجب به الاصل فلا بد من ان يكون قائما ليثبت الخلف به او لا ثم يقام مقام الاصل و ههنا اليمين قد انحلت بالحنث و صارت معدومة فكيف يجعل سببا للكفارة * قلنا هذا يلزمك ايضا فانك تجعلها موجبة للكفارة عند الحنث لا قبله فكيف تقول بالوجوب حالة الانحلال * ثم تقول انها قد انحلت في حق البر لفواته و صارت سببا للكفارة الآن فهي منحلة معدومة في حق الحكم الاصلي و هو البر و هي قائمة لتصير سببا للكفارة فكانت واجبة بذلك السبب بعينه لكنه بطل في حق البر و انقلب سببا للكفارة الان من شرط انعقاده سببا للكفارة ان يكون منعقدا لوجوب البر ابتداء * لان الكفارة خلف عنه فيصير البر بعد فواته مبقى بالكفارة و باقي الكلام مذكور في اشارات الاسرار قوله (و نحوها) مثل الظهار فانه من حيث انه كان طلاقا مباح و من حيث انه منكر من القول محظور فيصلح سببا للكفارة * و ذكر الشيخ ان الظهار مع العود سبب للكفارة فان الظهار محظور و العود مباح فاذا اجتمعا صار السبب دائرا بين الحظر و الاباحة قال الله تعالى * والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا * الآية اضاف اليهما * و انما ذكر بكلمة ثم وهي كلمة التراخي لان المظاهر عزم على التحريم و الظاهر ان من عزم على شئ لا يرجع من ساعته فادخل كلمة التأخير بناء على

والیمین ونحوها وقتل العمد واليمين الغموس واشباه ذلك لا يصلح سببا للكفارة ويفسر ذلك في موضعه ان شاء الله عز وجل

العادة وتفسير ذلك اى بيان كون هذه الاشياء دائرة بين الحظر والاباحة او بيان ان العمد والغموس واشباههما لايصلح سببا * نذكره فى موضعه اى فى المبسوط ان كان تصنيفه بعد تصنيف هذا الكتاب او فى هذا الكتاب بعد باب القياس قوله (وسبب المعاملات) اى سبب شرعيتها تعلق البقاء المقدور اى المحكوم من الله تعالى واللام للعهد * بتعاطيها اى بمباشرتها من قولك فلان يتعاطى كذا اى يخوض فيه ويتناوله * فان قيل لما كان البقاء متعلقا بها كانت هى سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها * قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء وافتقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا * وبيانه ماذكر المشايخ الثلاثة القاضى الامام ابو زيد وشمس الائمة والشيخ المصنف رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس فبقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث فى مواضع الحرث فشرع له طريق يتأدى به ماقدر الله عزوجل من غير ان يتصل به فساد ولاضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة لان فى التغالب فسادا وفى الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفايات فى اصل الجبلة * وكذا لاطريق لبقاء النفس الى اجله غير اصابة المال بعضهم من بعض ومايحتاج اليه كل نفس لكفايتها لايكون حاصلا فى يدها وانما تمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب مافيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض لما فى التغالب من الفساد والله لايحب الفساد * هذا الذى ذكرناه هو طريقة القاضى الامام ابى زيد وتابعه فيها عامة المتأخرين من المشايخ * فاما المتقدمون من اصحابنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ماتقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضى بها شكر السوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لايمكن لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قلت مدة عمره وان طالت * وهذا لان شكر النعمة واجب بلا شك دقلا * او نصا على ماقال تعالى * ان اشكر لى ولوالديك * وقال عليه السلام * من ازلت عليه نعمة فليشكرها * فى نصوص كثيرة وردت فيه وكل عبادة صالحة لكونها شكر النعمة من النعم * وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ماروى انه عليه السلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل له ان الله قد غفر لك ماتقدم من ذنبك وماتأخر قال * افلا اكون عبدا شكورا * اخبر انه يصلى لله تعالى شكرا على ماانعم عليه * ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة * منها ايجاده من العدم وتكريمه بالعقل والحواس الباطنة * ومنها الاعضاء السليمة ومايحصل له بها من التقلب والانتقال من حالة الى مايخالفها من نحو القيام والقعود والانحناء * ومنها مايصل اليه من منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف المأكولات * ومنها صنوف الاموال التى بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فعلى حسب اختلافها وجبت العبادات * فالايمان وجب شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذى هو انفس المواهب التى اختص الانسان بها من بين سائر الحيوانات وغيرها من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر المنعم واجب فكان النعم معرفا له وجوب شكر المنعم بواسطة آلة المعرفة وهى العقل وهذا

وسبب المعاملات تعلق البقاء المقدور بتعاطيها والبقاء معلق بالنسل والكفاية وطريقها اسباب شرعية موضوعة للملك والاختصاص

معنى قول الناس العقل موجب اى دليل و معرف لوجوب الايمان بالنظر فى سببه و هو النعم بالعقل* و وجبت الصلوة شكر النعمة الاعضاء السليمة فيعرف بما يلحقه من المشقة قدر الراحة التى ينالها بالتقلب على حسب ارادته اذ النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت *و وجب الصوم شكر النعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها مدة فيعرف بما يقاسى من مرارة الجوع وشدة الظمأ فى الهواجر قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة* و وجبت الزكوة شكر النعمة المال فيعرف بما يجد طبيعته من المشقة فى زوال المحبوب الى من لا يحمل له منه ولا تكثر له عددا ولا يطمع منه مكافاة قد ماحول من اصناف المال واوتى من النشطة فى فنونها * و وجب الحج شكر النعمة ايضا فان الله تعالى لما اضاف البيت الى نفسه كرامة له واظهار الشرفه صار امان الخلق لحرمته فوجب زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران وليعرف بمقاساة شدائد السفر قدر التقلب فى النعم فى حالة الاقامة بين الاهل والاولاد فثبت بما ذكرنا ان اسباب هذه العبادات النعم * والى هذا الطريق مال صدر الاسلام ابو اليسر وشيخ الاسلام علاء الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله اعلم * واذ قد فرغنا عن شرح القسم الاول من الكتاب * بتوفيق الملك العزيز الوهاب * كاشفين للحجب عن حقائق معانيه * رافعين للاستار عن دقائق مبانيه * فلننتقل الى تحقيق القسم الثانى وتقرير * مستمدين للتوفيق من الله عزوجل على تهذيبه وتنقيره * شاكرين له على نعمه وافضاله * ومصلين على خير البرية محمد وآله * والحمد لله اولا وآخرا

﴿ باب بيان اقسام السنة ﴾

انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كما ذكر غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول والصحابة على ما مر بيانه والشيخ قد الحق بآخر هذا القسم بيان افعال النبى عليه السلام واقوال الصحابة رضوان الله عليهم فاختار لفظة تشمل الكل * ثم السنة والمراد بها قول الرسول ههنا تشارك الكتاب فى الاقسام المذكورة من الخاص الى المقتضى لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجرى فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها فى الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب فى كونها حجة * وتفارقه فى طرق الاتصال الينا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها فهذا الباب وهو الذى شرع فيه الى باب المعارضة لبيان تلك الطرق وما يتعلق بها * وقوله ويختص السنن به تأكيد ولا يقال التواتر لا يختص بالسنن بل هو موجود فى الكتاب فكيف يصح ايراده ههنا * لانا نقول اختلاف الطرق مختص بالسنن والتواتر داخل فى الطرق فيصح ايراده * ولما كان هذا القسم كلاما فى اخبار لابد من بيان حقيقة الخبر واقسامه * فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال ويطلق على الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال اخبرتنى عيناك* ومنه قول ابى الطيب * شعر * وكم لظلام الليل عندى من يد * تخبر ان المانوية تكذب * ولكنه

﴿باب بيان اقسام السنة﴾

قال الشيخ الامام رضى الله عنه اعلم ان سنة النبى عليه السلام جامعة للامر والنهى والخاص والعام وسائر الاقسام التى سبق ذكرها وكانت السنة فرعا للكتاب فى بيان تلك الاقسام باحكامها فلا نعيدها وانما هذا الباب لبيان وجوه الاتصال وما يتصل بها فيما يفارق الكتاب ويختص السنن به وذلك اربعة اقسام قسم فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام وقسم فى الانقطاع وقسم فى بيان محل الخبر الذى جعل حجة فيه

وقسم في بيان نفس
الخبر فاما الاتصال
برسول الله عليه
السلام فعلى مراتب
اتصال كامل بلا شبهة
واتصال فيه ضرب شبهة
صورة واتصال فيه
شبهة صورة ومعنى
اما المرتبة الاولى فهو
المتواتر وهذا

﴿ باب المتواتر ﴾

قال الشيخ الامام
رضي الله عنه الخبر
المتواتر الذي اتصل
بك من رسول الله
صلى الله عليه وسلم
اتصالا بلا شبهة حتى
صار كالمعاين المسموع
منه

حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند اطلاق لفظ الخبر دون الثاني * واختلفوا في تحديده فقيل انه لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة لما كان كذلك * ورد بان العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفتهما اما قبل ذلك فغير مسلم * وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب * وقيل يدخله التصديق والتكذيب * وقيل يحتمل الصدق والكذب * واعترض على هذه الحدود بان خبر الله تعالى وخبر رسوله لا يدخلهما الكذب ولا التكذيب ولا يحتملان الكذب ايضا فلا تكون جامعة * ولان صاحب الحد الاول وهو الجبائي ومن تابعه عرف الصدق بانه الخبر الموافق لمخبره والكذب نقيضه فكان تعريفه الخبر بالصدق والكذب دورا * وقيل هو كلام يفيد بنفسه اضافة مذكور الى مذكور بالنفي او بالاثبات * واعترض عليه بانه ليس بمانع لدخول نحو قولك الغلام الذي لزيد او ليس لزيد فيه لانه كلام عند صاحب هذا الحد وهو ابو الحسين البصري اذ الكلمة عنده كلام * ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها * وانما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفساني * وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة * وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية * وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان خالفته وليس للامر ونحو ذلك * ثم انه ينقسم اقساما ثلاثة خبر يعلم صدقه بيقين مثل خبر الرسول والخبر الموافق للكتاب ونحو ذلك وخبر يعلم كذبه بيقين اما بضرورة العقل او نظره او الحس والمشاهدة كمن اخبر عن الجمع بين الضدين او اخبر بما يحس بخلافه او اخبر بما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة ونحو ذلك * وخبر يحتمل الصدق والكذب وهو على مراتب ما ترجح جانب صدقه كخبر العدل * وما ترجح جانب كذبه كخبر الفاسق * وما استوى طرفاه كخبر المجهول * فمن القسم الاول الخبر المتواتر وهو خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم * والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد مأخوذ من الوتر يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض وترا وترا من غير ان تنقطع ومنه جاؤا تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد * وانما قيد الشيخ المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة اذ هو في بيان اقسامها فاما تعريف نفس المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلدان القاصية والملوك الماضية * ثم اتفقوا على ان من شرطه تكثر المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم * وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في هذه الشروط اعني في الكثرة والاستناد واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحد واختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان

مادونها كاربعة بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين ليحصل غلبة الظن ولوكان العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان كذلك * وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم * وقيل اربعون بقوله تعالى * ياايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين * وكانوا اربعين فلولم يفد قولهم العلم لم يكونوا حسبا لاحتياجه الى من يتواتر به امره * وقيل سبعون لقوله تعالى * واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا * وانما خصهم لامر ولايخفى ان هذه تحكمات فاسدة وان ماتمسكوا به ليس شبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن ان لايحصل به لاخرين وللاولين في واقعة اخرى ولوكان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف والصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ماحصل العلم عنده فبحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار لا انا نستدل بكمال العدد على حصول العلم * والدليل على انه غير مختص بعدد انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد الحالة التي يكمل فيها لم نجد اليها في العادة سبيلا لانها تحصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشبع بالاكل والري بالماء والسكر بالخمر بالتدريج والقوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك * ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه بقوله لايتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الحد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا * وقوله وذلك اي صيرورته بمنزلة المسموع ان يرويه قوم لايحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر واليه ذهب قوم لانهم متى كانوا محصين كان لامكان التواطؤ مدخل في خبرهم عادة فشرط خروجهم عن الاحصاء والحصر دفعا لذلك الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجيج او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين * وقوله وعدالتهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا الصدق والتحقيق والكفر والفسق مظنتا الكذب والمجازفة فشرط عدمهما * وعند العامة ليس بشرط لانقطاع وقوله وتباين اماكنهم اي تباعدها يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم او اوطانهم ومحلاتهم وهو مختار البعض لانه اشد تأثيرا في دفع امكان التواطؤ * وعند الجمهور لايشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار متوطني بقعة واحدة او بلدة واحدة * ولان اشتراط الكثرة الى كمال العدد كما بينا يدفع هذا الامكان * وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقطع للاحتمال واظهر في الالزام على الخصوم لا لانها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالتواتر عليها بل الشرط فيه حقيقة ماذكرناه بدأ * والدليل عليه انه اجاب عن اخبار المجوس واخبار اليهود بان استواء الطرفين لم يوجد ولم يجب بانهم كانوا كفرة فلايكون تواترهم موجبا للعلم * حتى صار كالمعاين المسموع منه اي حتى صار هذا الخبر بمنزلة ماذا عاينت الرسول عليه السلام وسمعته منه بحاسة سمعك وليس لفظ المعاين في سائر الكتب

وذلك ان يرويه قوم لايحصى عددهم ولايتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون اخره كاوله واوسطه كطرفيه وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات

* والمذكور فى التقويم ومتى ارتفعت الشبهة ضاهى المتصل منه بك بحاسة سمعك * ولو قيل
كالمعاين والمسموع لكان احسن * ويحتمل انه انما ذكر لفظ المعاين لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم
والنظر الى وجهه اقرب الى الفهم من السماع بدون معاينته وكان ينبغى على هذا ان يصف المتكلم
بالمعاين دون الكلام الا انه جعل حركة الشفة التى تدرك بالبصر بمنزلة الكلام فيصح بهذا الطريق
وصف الكلام بكونه معاينا كما يصح وصفه بكونه مسموعا * وما اشبه ذلك مثل اروش الجنايات
واعداد الطواف والوقوف بعرفات قوله (وهذا القسم) ولما بين تفسير المتواتر وشروطه
شرع فى بيان حكمه فقال وهذا القسم اى المتواتر من الاخبار يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما
ضروريا * وهو مذهب جمهور العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام * والبراهمة
وهم قوم من منكرى الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به بوجه لا
علم يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا * وذهب قوم الى ان المتواتر يوجب علم طمانينة * لا علم يقين
ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب مثل ما ثبت بالدليل الظاهر
ولكن لا ينتفى عنه توهم الكذب والغلط * ولا فرق بين القولين الا من حيث ان الطمانينة اقرب الى
اليقين من الظن ولهذا كان متمسك الفريقين واحدا * ثم القائلون بانه يوجب اليقين اختلفوا فذهب
عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا * وذهب ابو القاسم الكعبى وابو الحسين البصرى من المعتزلة و
ابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعى الى انه يوجب علما استدلاليا وسنبينه فى آخر الباب قوله (وهذا)
اى من انكر حصول العلم بالخبر اصلا رجل سفيه وهو الذى يشتغل بما ليس له عاقبة حميدة ويلحقه
ضرر ذلك * لم يعرف نفسه لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهين لا تثبت له الا بالخبر فاذا انكر كون
الخبر موجبا للعلم لا يحصل له معرفة نفسه * ولا يقال لعل معرفة كونها مخلوقة من الماء حصلت
بالاستدلال بالولد فانه لما عاينه انه خلق من الماء اعتبر وجود نفسه به فلا يلزم من انكار الخبر عدم
معرفة النفس * لانا نقول مآل ذلك الى الخبر ايضا فان كونه مخلوقا من الماء ليس بمحسوس ولا
معقول اذ العقل لا يوجب ذلك فتبين انه ثابت بالخبر * ولا دينه لان طريق معرفته الخبر والسماع
ايضا خصوصا فيما يرجع الى الاحكام * ولا دنياه لان معرفة الاغذية والادوية تحصل بالخبر لان
فيها ما هو مهلك ومنها ما هو نافع والعقل لا يطلق التجربة لاحتمال الهلاك وكذا معرفة الاب والام
تحصيل بالخبر لان التربية والقيام بأموره يحصل من الملتقطة والظئر كما يحصل من الابوين ثم كل احد
يجد نفسه ساكنة بمعرفة هذه الاشياء وتحصل له العلم بها قطعا بالخبر بمنزلة العلم الحاصل له بالعيان
والمشاهدة فكان منكره كالمنكر للمشاهدات من السوفسطائية فلا يستحق المكالمة * قال شمس
الائمة رحمه الله لا يكون الكلام مع هذا المنكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال وكيف يكون
ذلك وما ثبت من الاستدلال بالعلم دون ما ثبت بالخبر المتواتر فانه يوجب علما ضروريا والاستدلال
لا يوجب ذلك وانما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا احد من الناس
فى انه مكابرة وجحد لما يعلم اضطرارا بمنزلة الكلام مع من يزعم انه لا حقيقة للاشياء المحسوسة
* فنقول اذا رجع المرء الى نفسه علم انه مولود اضطرارا بالخبر كما علم ان ولده مولود بالمعاينة *
وعلم ان ابويه كانا من جنسه بالخبر كما علم ان اولاده من جنسه بالعيان * وعلم انه كان صغيرا ثم شاب

وما اشبه ذلك وهذا القسم يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا ومن الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلا وهذا رجل سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا امه ولا اباه مثل من انكر العيان وقال قوم ان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين

ومعنى الطمانينة عندهم مايحتمل ان يتخالجه شك اويعتريه وهم قالوا ان المتواتر صار جما بالاحاد وخبر كل واحد منهم محتمل والاجتماع يحتمل التواطؤ وذلك كاخبار المجوس قصة زرادشت اللعين واخبار اليهود صلب عيسى عليه السلام وهذا قول باطل نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالاذن وضعا وتحقيقا اما الوضع فانا نجد المعرفة بآبائنا بالخبر مثل المعرفة باولادنا عيانا ونجد المعرفة بانا مولودون نشانا عن صغر مثل معرفتنا به في اولادنا ونجد المعرفة بجهة الكعبة خبراً مثل معرفتنا بجهة منازلنا سواء واما التحقيق فلان الخلق خلقوا على هم متفاوتة وطبايع متباينة لاتكاد تقع امورهم المختلفة فلما وقع الاتفاق كان ذلك لداع اليه وهو سماع او اختراع وبطل الاختراع لان تباين الاماكن وخروجهم عن الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر

بالخبر كما علم ذلك من ولده بالعيان* وعلم ان السماء والارض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر كما يعلم انهما على هذه الصفة للحال بالعيان فمن انكر شيئا من هذه الاشياء فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة بمنزلة من انكر العيان قوله (ومعنى الطمانينة عندهم مايحتمل ان يتخالجه) اى يقع فيه شك* او يعتريه اى يغشاه ويدخله * وهم اى غلط من وهم يهم اذا غلط وانما قيد بقوله عندهم لانا نوافقهم في انه يوجب علم طمانينة ايضا ولكنا نعنى بالطمانينة اليقين ههنا لانها تطلق على اليقين ايضا الاطمينان القلب اليه قال الله تعالى اخبارا عن ابراهيم عليه السلام* ولكن ليطمئن قلبى *اراد به كمال اليقين فقال معناها عندهم كذا ليتحقق الخلاف قالوا لان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال ولم يجز الكذب عليهم حالة الاجتماع لانقلب الجائز ممتنعا وهو ممتنع فثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الاترى ان المعنى الذى لاجله لايثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو كون المخبر غير معصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع انتفى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجم الغفير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم فى الاراء وقصد الصدق والكذب غير متصور كما لايتصور اتفاقهم على اكل طعام واحد ووقوع العلم اليقينى به مبنى على تصوره لامحالة ثم اذا انتفى اليقين عنه فاما ان يثبت به ظن كما قال الفريق الاول او طمانينة كما قال الفريق الثانى وذلك اى الاجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اخبار المجوس عن زرادشت اللعين فانه خرج فى زمن ملك يسمى كشتاسب ببلخ وادعى الرسالة من اصلين قديمين وآمن به الملك واطبقت المجوس على نقل معجزاته وقد كانوا اكثر منا عددا ثم كان ذلك كذبا بيقين اذ لو كان صدقا لزم منه صحة دعواه وهى باطلة بيقين وكذلك اليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه والنصارى وافقوهم على ذلك ونقلوا ذلك نقلا متواترا وعددهم لايخفى كثرة ووفورا ثم قد ثبت كذبهم بالنص القاطع فثبت ان احتمال الكذب لاينقطع بالتواتر ومع بقائه لايثبت علم اليقين ولكن يثبت به طمانينة للقلب بمنزلة من يعلم حيوة رجل ثم يمر بداره فيسمع النوح ويرى اثار التهيؤ لغسل الميت ودفنه فيخبرونه انه قد مات فيتبدل بهذا الحادث علمه بحيوته بعلمه بموته على وجه طمانينة القلب مع احتمال ان ذلك كله حيلة منهم وتلبيس لغرض كان لاهله فى ذلك فهذا مثله كذا ذكر شمس الائمة*وهذا اى القول بان المتواتر يوجب علم طمانينة لايقين قول باطل يؤدى الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لايثبت خصوصا فى زماننا الا بالنقل فاذا لم يوجب المتواتر يقينا لايثبت العلم لاحد فى زماننا بنبوتهم وحقيتهم حقيقة وهذا كفر صريح* وضعا اى يوجب بوضعه وذاته العلم اليقينى من غير توقف على استدلال * وتحقيقا اى يدل الدليل العقلى على انه يوجب اليقين لو رجعت الى الاستدلال *وذكر فى الميزان ونوع من المعقول يدل عليه ايضا وهو ان الخبر المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولايجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه* والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة خرجوا عن حد الاحصاء لايتصور عادة كما لايتصور ان يجتمعوا على مأكل واحد ومشرب واحد فى زمان واحد اتفاقا*وكذا الثانى لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدينا

والطمانينة على مافسره المخالف انما يقع بغفلة من المتأمل لو تأمل حق تأمله لو ضح له فساد باطنه فلما اطمأن بظاهره كان امرا محتملا فاما امر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيد التأمل الا تحقيقا فلا كالداخل على قوم جلسوا للمأتم

يقع له العلم به عن غفلة من التأمل ولو تأمل حق تأمله لوضح له الحق من الباطل فاما العلم بالمتواتر فلما يجب عن دليل اوجب علما بصدق المخبر به لمعنى فى الدليل لا لغفلة من المتأمل وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى الله عنهم كانوا قوما عدولا ائمة لا يحصى عددهم ولا يتفق اماكنهم طالت صحبتهم واتفقت كلمتهم بعدما تفرقوا شرقا وغربا وهذا يقطع الاختراع ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان ولهذا صار القرأن معجزة لانهم عجزوا عن ذلك واشتغلوا ببذل الارواح فكان خبرهم فى نهاية البيان قاطعا احتمال الوضع يقينا بلا شبهة اذ لو كان شبهة وضع لما خفى مع كثرة الاعداء واختلاط اهل النفاق قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم ذلك مثل سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة وعجز البشر عن ذلك اذ لو كان ذلك لما خفى مع كثرة المتعنتين وهذا مثله

مع كون العقل صارفا عنه وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الطبع والهوى اليه لعدم اللذة والراحة فى نفس الكذب امر غير متصور عادة* وكذا الثالث لان كثرتهم وتفرق اماكنهم واختلاف هممهم يمنع عن المواضعة عادة * وكذا الرابع لان الداعى اما الرغبة او الرهبة فانه يحتمل ان المرء يقدم على الكذب لرغبته الى الجاه والمال وانواع النفع او لخوف الاضرار على نفسه وماله واهله بالامتناع عنه ممن يأمره بذلك وهذا الداعى مما لا يتصور شموله فى الجماعة العظيمة لاستغناء البعض على حشمة الامر وجاهه وماله بالكذب لكمال جاهه وكثرة امواله وكذا احتمال خوف الضرر معدوم فى حق البعض لكمال قوته بنفسه واتباعه نحو السلاطين والامراء والرؤساء واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب فى الاخبار فكان مفيدا العلم * واعلم ان فتح باب الاستدلال فى هذه المسئلة يفضى الى تطويل الكلام ويزداد ذلك اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين ان كل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة فى هذه المسئلة والتمسك بالدليل الخفى مع وجود الدليل الظاهر وبناء الواضح على الخفى غير جائز فتبين ان الحق ماذكرنا ان حصول العلم به ضرورى والتشكيك والترديد فى الضروريات باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض المحققين قوله (والطمانينة على مافسره المخالف) جواب عما يقال سلمنا ان تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة ولذلك اثبتنا علم طمانينة القلب ولكن لا نسلم ان توهم الاتفاق منقطع بالكلية فلبقاء هذا التوهم لم يثبت علم اليقين كما ذكرنا من حال من رأى آثار الموت فى دار انسان واخبر بموته *فقال الطمانينة اى الاطمينان على مافسره المخالف فانه علم يتخالجه شك او يعتريه وهم *وما مصدرية اى على تفسير المخالف انما يقع فيما يقع من الصور لغفلة من المتأمل حيث يكتفى بالظاهر ولا يتأمل فى حقيقة الامر ولو تأمل فى الامر حق تأمله وجد فى طلب حقيقته لوضح له فساد باطنه فاما امر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيده التأمل الا تحقيقا فلا اى لا يوجب طمانينة على التفسير المذكور بل يوجب يقينا ثم بين نظير ما يوجب* طمانينة فقال كالداخل وهو متصل بقوله لوضح له فساد باطنه* جلسوا للمأتم اى للمصيبة والمأتم عند العرب النساء يجتمعن فى فرح او حزن والجمع المآتم وعند العامة المصيبة يقولون كنا فى مأتم فلان قال ابن الانبارى والصواب ان يقال فى مناحة فلان كذا فى الصحاح *يقع له العلم اى علم الطمانينة* وقوله فاما العلم بالمتواتر نظير قوله فاما امر يؤكد باطنه ظاهره لمعنى فى الدليل وهو انقطاع توهم المواطأة وفى مثل هذا كلما زاد المرء تأملا ازداد يقينا فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيك فى حقايق الاشياء المحسوسة* ثم اشار الى المعنى الذى فى الدليل بقوله وصحابة رسول الله صلى الله عليه ورضى عنهم كانوا كذا وذكروا اوصافا يؤثر كل واحد فى قطع توهم الكذب من العدالة وكثرة العدد واختلاف الاماكن وطول صحبة الرسول عليه السلام واتفاق الكلمة بعد الافتراق* ثم قال وهذا اى جميع ماذكرنا يقطع الاختراع اى الانشاء والابتداء من عند انفسهم عادة* وقوله ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان جواب شرط محذوف ان صح ذلك اى ولو تصور الاختراع منهم لما تصور خفاء اختراعهم مع بعد الزمان* ولفظ بعض الكتب ولو كان لظهر لنا خصوصا مع بعد الزمان وكانه جواب سوال يرد على قوله وهذا يقطع الاختراع بان يقال توهم التواطؤ على الكذب

(غير)

غير منقطع بما ذكرتم لانه لا تصور منهم الاجتماع على الصدق وصحبة الرسول عليه السلام مع تباين اماكنهم وكثرتهم يتصور منهم الاختراع ايضا فقال لو تصور الاختراع منهم لم يتصور خفاؤه وعدم ظهوره مع بعد الزمان وكثرة المخالفين والمعاندين فيهم لدعوة الطباع الى افشاء الاسرار فان الانسان يضيق صدره عن سره حتى يفشيه الى غيره ويستكتمه ثم السامع يفشيه الى غيره فيصير ظاهرا عن قريب فلو كان هنا اختراع لظهر ذلك خصوصا عند طول المدة وكثرة الاعداء * ولهذا اى ولان تصور احتمال الخفاء منقطع * صار القرأن معجزة اى تحقق وظهر كونه معجزا الان اعجازه توقف على عجزهم عن الاتيان بمثله وقد تحقق عجزهم لانهم لو قدروا عليه لاتوا به بعد تحديهم في محافلهم بذلك ولما اشتغلوا ببذل الانفس والاموال ولو اتوا به لما خفي ذلك مع كثرة المشركين وتباعد الزمان كما لم تخف خرافات مسيلمة وهذيانات المتنبئين قاطعا احتمال الوضع اى احتمال الاختراع والتقول * وذلك اى انقطاع احتمال الاختراع * المتعنتين اى الطالبين لمعايب الاسلام يقال جاءني فلان متعنتا اذا جاء يطلب زلتك قوله (واما اخبار زرادشت) جواب عن تمسكهم بنقل المجوس قصة زرادشت بالتواتر * والجواب عنه من وجهين احدهما ما ذكر في الكتاب ان ما نقل المجوس عنه من افعاله الخارجة عن العادة مثل عدم تضرره بوضع طست من نار على صدره ونحو ذلك من جنس فعل المشعوذين ليس له حقيقة وعدم تضرره بالنار من باب خواص الاشياء لا من باب الاعجاز فانا قد رأينا المشعوذين يلعبون بالنار من غير اضرار بهم ومثله في ملاعبهم وشعوذتهم كثير * واما ما روى انه ادخل قوائم الفرس في بطن الفرس فبقي معلقا في الهواء ثم اخرجه فلم يوجد فيه شرط التواتر وهو استواء الطرفين والوسط لانهم رووا انه فعل ذلك في خاصة الملك وحاشيته اى صغار قومه لا في كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس وقد يتصور من مثل هذا القوم التواطؤ على الكذب فلا يثبت به التواتر ولا حقيقة دعواه * الا ان اى لكن ذلك الملك وهو كشتاسب * لما رأى شهامته اى دهاءه وذكاءه تابعه على التزوير والاختراع وواطأه على ان يؤمن به ويجعله احدا ركان مملكته ليدعو الناس الى تعظيم الملوك وتحسين افعالهم ومراعاة حقوقهم في كل حق وباطل ويكون الملك من ورائه بالسيف يجبر الناس على الدخول في دينه وانما حمله على هذه المواطأة حاجته اليها فانه لم يكن له بيت قديم في الملك وكان الناس لا يعظمونه فاحتالوا بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا لا اصل لها ترويجا لامره وتحصيلا لمقصود الملك * وقد سمعت عن بعض الثقات انه كان للملك اخت جميلة في نهاية الحسن وقد شغف بها الملك وكان يريد ان يتزوجها ولكنه كان يمتنع من ذلك خوفا من انقلاب الرعية والملك واحترازا عن الملامة فتفرس زرادشت اللعين منه وادعى النبوة واباح نكاح المحارم فوافق ذلك رأى الملك فقبل ذلك منه وامر الناس بمتابعته ففشا امره بين الناس ونقلوا عنه امورا كلها كذب لا اصل لها * والثاني انا ان سلمنا انه لم يجد له ان ما نقل عنه من افعاله الخارجة عن العادة لم يكن كذبا لم يدل ذلك

فاما اخبار زرادشت فتخييل كله فاما ما روى انه ادخل قوائم الفرس في بطن الفرس فانما رووا انه فعل ذلك في خاصة الملك وحاشيته وذلك آية الوضع والاختراع الا ان ذلك الملك لما رأى شهامته تابعه على التزوير والاختراع فكان العلم به لغفلة المتأمل دون صحة الدليل

على صدق دعواه ايضا لان ظهور خلاف العادة لايجوز على يد المتنبي اذا ادعى شيأ لا يرده العقل لانه لو جاز ذلك ادى الى اشتباه امر النبوة فاما اذا ادعى مايدل العقل على كذبه و بطلانه فلا يبعد ان يظهر على يده خلاف العادة استدراجا كما يجوز ظهوره على يد المتأله لعدم تأديته حينئذ الى اشتباه الامر على الناس فان من ادعى ان الخمسة ثلث العشرة وظهر على يده خلاف عادة لايدل على صدقه ولا تقبل دعواه لظهور كذبه عند جميع العقلاء ثم ان اللعين ادعى انه رسول من اصلين قديمين يزدان وآهرمن وهذا قول بين التناقض ظاهر البطلان عرف بالدلائل العقلية القطعية فساده و بطلانه فيجوز ان يظهر على يديه خلاف العادة استدراجا لظهور كذب دعواه كما يجوز ظهوره على يدى الدجال اللعين كما جاء به الاثر قوله (وكذلك) اى ومثل اخبار المجوس اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة نفر اوستة واحتمال التوطؤ على الكذب فيهم ثابت * وقد روى انهم كانوا لايعرفون المسيح بحليته وانما جعلوا لرجل جعلا فدلهم على شخص في بيت فهجموا عليه وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى واشاعوا الخبر ومثله لايحصل التواتر * وكذلك اخبار النصارى بقتله لم تثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مسند الى اربعة منهم يوحنا ومتى ولوقا ومرعش وفي بعض الروايات * يوحنا يوفنا ومتى ومارقيش ويتحقق الكذب منهم قوله (واما المصلوب) جواب عما يقال الصلب امر معاين وقد شاهده جماعة لايتصور تواطؤهم على الكذب فقال المصلوب ينظر من بعيد ولا يتأمل فيه عادة لان الطباع تنفر عن التأمل فيه مع ان الحلية والهيئة تتغير به ايضا فيتمكن فيه الاشتباه فعرفنا ان التواتر لم يتحقق في صلبه كما لم يتحقق في قتله على ان العيسوية من النصارى وهم فرقة كثيرة توافقنا ان عيسى عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله عزوجل وعليه نصارى الحبشة وفي اليهود من يقول به ايضا كذا ذكر صاحب القواطع * وقوله على انه القى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه جواب آخر للسؤال المقدر يعني سلمنا ان التواتر في قتل رجل ظنوه عيسى وصلبه قد وجد ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان مشبها به كما بين الله تعالى بقوله * ولكن شبه لهم * وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يريد منكم ان يلقي الله شبهي عليه فيقتل وله الجنة فقال رجل انا فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فقتل الرجل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء * ثم يرد على هذا الجواب اشكال وهو ان القول بالقاء الشبه يؤدى الى ابطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فانه لما جاز القاء شبه عيسى على غيره جاز القاء شبه كل شيء على غيره * ويؤدى ايضا الى ان مانقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لايكون موجبا للعلم لان من الجائز ان السامعين تلقوه من رجل ظنوه انه رسول الله ولم يكن بل القى شبه الرسول عليه * ويؤدى ايضا الى ان الايمان بالرسل لايتحقق لمن يعاينهم لجواز ان يكون شبههم ملقى على غيرهم كيف والايمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن القى عليه شبه المسيح كان الايمان به واجبا على زعمكم وفي هذا قول بان الله سبحانه اوجب على عباده

وكذلك اخبار اليهود مرجعها الى الاحاد فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه واما المصلوب فلا يتأمل عادة مع تغير هيئاته وعلى انه القى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه كما قص الله تعالى ولكن شبه لهم

الكفر بالحجة وهى المعجزة التى جرت على يد عيسى عليه السلام فكان باطلا* فاجاب عنه بقوله وذلك جائز استدراجا يعنى القاء الشبه بطريق الاستدراج جائز فى حق قوم علم الله انهم لا يؤمنون ليزدادوا طغيانا او مرضا الى مرضهم ولكنه لا يجوز فى حق قوم الرسول ليؤمنوا به حتى لو جاءه قوم فى تلك الحالة ليؤمنوا به رفع الله الشبه منه ائلا يؤدى الى التلبيس فانه قد قيل لو ادعى احد النبوة بين قوم وفى يده حجر المغناطيس ولم يعرف القوم الحجر وقال الدليل على صحة دعواى ان يجذب هذا الحجر الحديد رفع الله تلك الخاصية عن ذلك الحجر ائلا يصير تلبيسا* ثم فيه حكمة بالغة وهى دفع شر الاعداء عن المسيح بوجه لطيف ولله تعالى لطائف فى دفع المكاره عن الرسل كما دفع شر ابى لهب عن الرسول عليه السلام بمنعه عن رؤية الرسول وقد كان جالسا مع ابى بكر حيث قال ابو لهب اين صاحبك الذى هجانى اراد به قول الله تعالى* تبت يدا ابى لهب* وقوله فكان اى خبرهم محتملا للكذب متصل بقوله مرجعها الى الآحاد* مع ان الرواة يعنى السبعة الداخلين على عيسى عليه السلام فبطلت هذه الوجوه التى تمسك بها المخالف من قصة زرادشت واخبار اليهود عن قتل عيسى وصلبه* بالمتواتر فانه ليس بتخييل ولا من خاصة ملك وليس مرجعه الى الآحاد ايضا يعنى لا يلزم من بطلان هذه الوجوه تمكن الشبهة فى المتواتر لان ما نشأ منه فسادها لم يوجد فى المتواتر اصلا* او معناه لما كانت قصة زرادشت واخبار اليهود مبنية على التخييل وراجعة الى الآحاد كانت محتملة للكذب وقد وردت نصوص قاطعة متواترة بخلافها مثل قوله تعالى* وما قتلوه وما صلبوه* والنصوص الدالة على الوحدانية بطلت تلك الاخبار المحتملة اى ظهر كذبها وبطلانها بهذه النصوص المتواترة التى لا مدخل للاحتمال فيها لان الدليل المحتمل لا يبقى معتبرا اذا اعترض عليه ما هو اقوى منه كمن اخبر بهلاك زيد ثم رأه بعد حيا* واما اعتبارهم حالة الاجتماع بحالة الانفراد فسيأتى جوابه* ثم من قال المتواتر يوجب علما استدلاليا تمسك بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا فى ان الشئ اعظم من جزئه وان الموجود لا يكون معدوما وحيث اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات* وجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لاختص به من يكون من اهل الاستدلال وقد رأينا انه لا يختص بهم فان واحدا فى صغره يعلم اباه وامه بالخبر كما يعلمهما بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا* وانه لو كان استدلاليا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان العلوم الاستدلالية كذلك* قال صاحب الميزان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية حاصل من غير استدلال وصنع من جهة العالم به وهو حد العلم الضرورى وانما اشتغل بعض اصحابنا بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة تعنتا ومكابرة وهو يعتقد العلم الاستدلالى فيقوم عليه الحجة فان قيل لو كان هذا معلوما لما خالفنا كم قلنا من يخالف فى هذا انما يخالف بلسانه او لخبط فى عقله او عناد ولو تركنا ما علمنا ضرورة بقولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب

وذلك جائز استدراجا ومكرا على قوم متعنتين حكم الله تعالى عليهم بانهم لا يؤمنون فكان محتملا مع ان الرواة اهل تعنت وعداوة فبطلت هذه الوجوه بالمتواتر والله اعلم فصار منكر المتواتر ومخالفه كافرا

خلاف السوفسطائية*وقولهم لابدفيه من ترتيب المقدمات قلنا لايلزم من ترتيبها كون القضية الحاصلة منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة فى كل ضرورى حتى فى اظهر الضروريات كقولنا الشئ اما ان يكون واما ان لايكون بان يقال الكون وهو الوجود واللا كون وهو العدم متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشئ الواحد بهما فالشئ اما ان يكون واما ان لايكون وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لايكفى فى كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المفضية اليه والله اعلم

﴿ باب المشهور من الاخبار هذا الباب لبيان القسم الثانى ﴾

من اقسام الاتصال وهو الذى فيه ضرب شبهة صورة لامعنى لانه لما كان من الاحاد فى الاصل كان فى الاتصال ضرب شبهة صورة ولما تلقته الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم فى الدين كان بمنزلة المتواتر*وهو اسم لخبر كان من الاحاد فى الاصل اى فى الابتداء ثم انتشر فى القرن الثانى حتى رونه جماعة لايتصور تواطؤهم على الكذب * وقيل هو ما تلقته العلماء بالقبول *والاعتبار للاشتهار فى القرن الثانى والثالث ولا عبرة للاشتهار فى القرون التى بعد القرون الثلاثة فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت فى هذه القرون ولا تسمى مشهورة فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية فى الوضوء وغيرهما*ويسمى هذا القسم مشهورا او مستفيضا من شهر يشهر شهرا او شهرة فاشتهر اى وضح ومنه شهر سيفه اذا سله*واستفاض الخبر اى شاع وخبر مستفيض اى منتشر بين الناس*واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعى الى انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن*وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعى فقد ذكر فى القواطع خبر الواحد الذى تلقته الامة بالقبول يقطع بصدقه مثل خبر عبد الرحمن بن عوف فى اخذ الجزية وخبر ابو هريرة فى تحريم نكاح المرأة على عمتها او خالتها وخبر حمل بن مالك فى الجنين وما اشبه هذه الاخبار*وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمانينة لاعلم يقين فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله التى هى تعدل النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا*وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد والشيخين وعامة المتأخرين * قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول يعنى من اصحابنا يكفر جاحده وعند الفريق الثانى لايكفر ونص شمس الائمة رحمه الله على ان جاحده لايكفر بالاتفاق واليه اشير فى الميزان ايضا وعلى هذا لايظهر اثر الخلاف فى الاحكام *وجه قول الفريق الاول من اصحابنا ان التابعين لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لايتوهم اتفاقهم على القبول الاجماع جمعهم عليه وليس ذلك الا تعيين جانب الصدق فى الرواة ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا لا ضروريا الا انه لايكفر جاحده لان انكاره وجحوده لايؤدى الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عليه السلام عددلايتصور

﴿ تواطؤهم ﴾

(باب المشهور)
(من الاخبار)

قال الشيخ الامام رضى الله عنه المشهور ماكان من الآحاد فى الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثانى بعد الصحابة رضى الله عنهم ومن بعدهم واولئك قوم ثقات ائمة لايتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج الله تعالى حتى قال الجصاص انه احد قسمى المتواتر وقال عيسى بن ابان ان المشهور من الاخبار يضلل جاحده ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك

تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في العصر الثاني وانما يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول واتهامهم بعدم التأمل في كونه عن الرسول غاية التأمل وتخطئة العلماء ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام اذ المتواتر بمنزلة المسموع منه وتكذيب الرسول كفر * وجه قول الفريق الآخر ماذكر في الكتاب انه وان صار حجة بشهادة السلف بحيث صحت الزيادة به على الكتاب لكن بقي فيه شبهة الانفصال وتوهم الكذب باعتبار ان رواته في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيسقط به علم اليقين ولهذا لم يكفر جاحده لانه لا يثبت الا بانكار اليقين * ولم يستقم اعتباره اي اعتبار ما يثبت فيه من الشبهة او اعتبار كونه من الآحاد في الاصل * في العمل اي في كونه موجبا للعمل لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في اسقاط العمل بهما فهذه اولى * فاعتبرناه في العلم فاثرت في سقوط اليقين * الا بما يشق دركه فيكون من هذا الوجه كالمتواتر لكن العلم بالمتواتر كان لصدق في نفسه لانقطاع توهم الكذب بالكلية * والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكون الى حاله يعني انما يحصل له العلم بلا اضطراب وشبهة اذا غفل عن كونه خبر واحد في الاصل وسكن الى شهرته الحادثة في الحال وكونه مقبولا عند العلماء لكن لو تأمل في ابتدائه لاعتراه وهم وتخالجه شك فلذلك سمي علم طمانينة قوله (وذلك) اي الزيادة على النص بالخبر المشهور * مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام * والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة * ورجم النبي عليه السلام ماعزا وغيرهما * والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره * والتتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه *فصيام ثلثة ايام متتابعات * وقد تحقق النسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى *الزانية والزاني* يتناول المحصن كما يتناول غيره فبزيادة الرجم انتسخ حكم الجلد في حقه * وكذا قوله تعالى وارجلكم * يتناول حالة التخفف في ايجاب الغسل فبزيادة المسح انتسخ الحكم في هذه الحالة * وكذا اطلاق قوله عز اسمه * فصيام ثلثة ايام * وجب جواز التفرق والتتابع فيه فبتقييده بالتتابع انتسخ جواز التفرق * وليس ماذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة وان يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا * ثم النظائر الثلاثة المذكورة وان كانت متساوية في جواز الزيادة بها على الكتاب ولكنها متفاوتة في حق تضليل جاحدها فقد قال عيسى ابن ابان ان هذا القسم يعني الخبر الذي دون المتواتر ثلاثة انواع * قسم يضلل جاحده ولا يكفر مثل خبر الرجم لاتفاق العلماء من الصدر الاول والثاني على قبوله * وقسم لا يضلل جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه المأثم نحو خبر المسح على الخف لشبهة الاختلاف فيه في الصدر الاول فان عائشة وابن عباس رضي الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح مثل مسح رسول الله عليه السلام بعد سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضلل جاحده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله في الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جاحده

وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين لكنه لما كان في الاصل من الآحاد ثبت به شبهة فسقط به علم اليقين ولم يستقم اعتباره في العمل فاعتبرناه في العلم لانا لا نجد وسعا في رد المتواتر وانما يشك فيه صاحب الوسواس ونخرج في رد المشهور لانه لا يمتاز عن المتواتر الا بما يشق دركه لكن العلم بالمتواتر كان لصدق في نفسه فصار يقينا والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكون الى حاله فسمي علم طمانينة والاول علم اليقين

المأثم * وقسم لايخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها الفقهاء في باب الاحكام لانه لما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان لكل من ترجح عنده جانب الصدق ان يخطئ صاحبه ولكن لايؤثم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاثم في الخطأ موضوع عن المجتهد كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله

﴿ باب خبر الواحد ﴾

﴿باب خبر الواحد﴾ وهو الفصل الثالث من القسم الاول وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لاعبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهذا يوجب العمل ولايوجب العلم يقينا عندنا وقال بعض الناس لايوجب العمل لانه لايوجب العلم ولا عمل الا عن علم قال الله تعالى ولاتقف ماليس لك به علم وهذا لان صاحب الشرع موصوف بكمال القدرة فلا ضرورة له في التجاوز عن دليل يوجب علم اليقين بخلاف المعاملات لانها من ضروراتنا وكذلك الرأى من ضروراتنا فاستقام ان يثبت غير موجب علم اليقين

وهو الفصل الثالث و الاتصال الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو الاتصال اما ثبوت الشبهة فيه صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا * واما معنى فلان الامة ماتلقته بالقبول * وهو كل خبر يرويه الواحد اى المخبر الواحد والاثنان اى او الاثنان * لاعبرة للعدد فيه يعني لايخرج عن كونه خبر واحد حكما وان كان المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار * ويجوز ان يكون احترازا عن قول من فرق بين خبر الاثنين والواحد فقبل خبر الاثنين دون الواحد * وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ماعداها فسوى الشيخ بين الكل قوله (وهذا) اى خبر الواحد * يوجب العمل ولايوجب العلم يقينا اى لايوجب علم يقين ولا علم طمانينة وهو مذهب اكثر اهل العلم وجملة الفقهاء * وذهب بعض الناس الى ان العمل بخبر الواحد لايجوز اصلا وهو المراد من قوله لايوجب العمل * ثم منهم من ابى جواز العمل به عقلا مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين ومنهم من منعه سمعا مثل القاشاني وابي داود والرافضة * واحتج من منع عنه سمعا بقوله تعالى * ولاتقف ماليس لك به علم * اى لاتتبع مالا علم لك به وخبر الواحد لايوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص * قالوا ولا معنى لقول من قال ان العلم ذكر نكرة في موضع النفي فيقتضي انتفاءه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سماه الله تعالى علما في قوله * عز اسمه فان علمتموهن مؤمنات * فلا يتناوله النهي لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تعالى * ان يتبعون الا الظن ان الظن لايغني من الحق شيئا * ثم اشار الشيخ الى شبهة من منع عنه عقلا بقوله وهذا اى عدم جواز العمل * لان صاحب الشرع اى من يتولى وضع الشرايع وهو الله تعالى اذ الرسول مبلغ عنه * موصوف بكمال القدرة وكان قادرا على اثبات ماشرعه باوضح دليل فاى ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى مالايفيد الا الظن * كيف وانه يؤدي الى مفسدة عظيمة وهي ان الواحد لو روى خبرا في سفك دم او استحلال بضع وربما يكذب فنظر ان السفك والاباحة بامر الله تعالى ولايكونان بامره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا في اباحة بضعه وسفك دمه لايجوز الهجوم بالشك فيقبح من الشارع حوالة الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم بل اذا امر الله تعالى بامر فليعرفنا امره لنكون على بصيرة اما ممتثلون او مخالفون * بخلاف المعاملات فان خبر الواحد يقبل فيها بلا خلاف لان من ضروراتنا اى قبوله فيها من باب الضرورة لانا نعجز عن اظهار كل حق لنا بطريق لايبقى فيه شبهة فلهذا جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد * وقوله وكذلك الرأى من ضروراتنا جواب عن تمسكهم بالقياس في

الاحكام مع انه لايفيد الا الظن فقال هو من باب الضرورة ايضا لان الحادثة اذا وقعت ولم يكن فيها نص يعمل به يحتاج الى القياس ضرورة * ولان القياس ليس بمثبت بل هو مظهر وخبر الواحد مثبت والاظهار دون الاثبات * وهذا على قول من جوز التمسك بالقياس منهم فاما على قول من لم يجعل القياس حجة مثل النظام واهل الظاهر فلا حاجة الى الفرق قوله (وقال بعض اصحاب الحديث) كذا ذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار التى حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين بطريق الضرورة وهو مذهب احمد بن حنبل * وذهب داود الظاهرى الى انها توجب علما استدلاليا واشار الشيخ الى شبهة الفريقين فمن قال انه توجب العلم الاستدلالى تمسك بان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله تعالى * ولا تقف ما ليس لك به علم * وذمه على اتباعه فى قول جل جلاله * ان يتبعون الا الظن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون * وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع على ما تبين فيستلزم افادة العلم لامحالة * ومن قال انه توجب علما ضروريا قال انا نجد فى انفسنا فى خبر الواحد الذى وجد شرائط صحته العلم بالمخبر به ضرورة من غير استدلال ونظر بمنزلة العلم الحاصل بالمتواتر * ويرد عليهم انه لو كان ضروريا لما وقع الاختلاف فيه ولاستوى الكل فيه فقالوا هذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فيجوز ان يختص به البعض ووقوع الاختلاف لايمنع من كونه ضروريا كالعلم الحاصل بالمتواتر فانه ضرورى وقد وقع الاختلاف فيه قوله (قال الله تعالى * واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب) الآية اخبر الله تعالى انه اخذ الميثاق والعهد من الذين اوتوا الكتاب ليبينوه للناس ولا يكتموه منهم فكان هذا امرا بالبيان لكل واحد منهم ونهيا له عن الكتمان لانهم انما يكلفون بما فى وسعهم وليس فى وسعهم ان يجتمعوا ذاهبين الى كل واحد من الخلق شرقا وغربا بالبيان فيتعين ان الواجب على كل واحد منهم اداء ما عنده من الامانة والوفاء بالعهد * ولان الحكم فى الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم * ولان اخذ الميثاق من اصل الدين والخطاب للجماعة بما هو اصل الدين يتناول كل واحد من الافراد ثم ضرورة توجه الامر بالاظهار الى كل واحد امر السامع بالقبول منه والعمل به اذ امر الشرع لايخلوا عن فائدة جيدة ولا فائدة فى الامر بالبيان والنهى عن الكتمان سوى هذا * واعترض عليه بان انحصار الفائدة على القبول غير مسلم بل الفائدة هى الابتلاء فيستحق الثواب ان امتثلوا والعقاب ان لم يمتثلوا الا ترى ان الفاسق منهم داخل فى هذا الخطاب مأمور بالبيان بحيث لو امتنع عنه يأثم ثم لايقبل ذلك منه وكذا الانبياء عليهم السلام مأمورين بالتبليغ وان علم قطعا بالوحى انه لايقبل منهم * واجيب عنه بان للبيان والتبليغ طرفين طرف المبلغ وطرف السامع ولابد من ان يتعلق بكل طرف فائدة ثم ما ذكرتم من الفائدة مختص بجانب المبلغ وليس فى طرف السامع فائدة سوى وجوب القبول والعمل به * ولا يقال بل فيه فائدة اخرى وهى جواز العمل به * لانا نقول جواز العمل مستلزم لوجوبه لان من قال بالجواز قال بالوجوب ومن انكر الوجوب انكر الجواز * واما الفاسق فلا نسلم وجوب البيان عليه

وقال بعض اهل الحديث يوجب علم اليقين لما ذكرنا انه اوجب العمل ولا عمل من غير علم وقد ورد الاحاد فى احكام الاخرة مثل عذاب القبر ورؤية الله تعالى بالابصار ولا حظ لذلك الا العلم قالوا وهذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فثبت على الخصوص للبعض دون البعض كالوطئ تعلق من بعض دون بعض ودليلنا فى ان خبر الواحد يوجب العمل واضح من الكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب قال الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس وكل واحد انما يخاطب بما فى وسعه ولو لم يكن خبره حجة لما امر ببيان العلم

قبل التوبة بل الواجب عليه التوبة ثم ترتيب البيان عليه فعلى هذا بيانه يفيد وجوب القبول والعمل به كذا قال شمس الائمة قوله (جل ذكره * فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) الاية وجه التمسك به انه تعالى اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم وانما اوجب الانذار طلبا للحذر لقوله تعالى * لعلهم يحذرون * والترجى من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضى وجوب الحذر والثلاثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فاذا روى الراوى ما يقتضى المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر على السامع واذا وجب العمل بخبر الواحد او الاثنين ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفرق * ولا يقال الطائفة اسم للجماعة بدليل لحوق هاء التأنيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين * لانا نقول اختلف المتقدمون فى تفسيرها فقيل هى اسم لعشرة وقيل لثلاثة وقيل لاثنين وقيل لواحد وهو الاصح فان المراد من قوله تعالى * وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين * الواحد فصاعدا كما قال قتادة وكذا نقل فى سبب نزول قوله تعالى * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا * انهما كانا رجلين انصاريين بينهما مدافعة فى حق فجاء كل احدهما الى النبى دون الآخر * وقيل كان احدهما من اصحاب النبى عليه السلام والاخر من اتباع عبدالله بن ابى المنافق على ما عرف على انا لو حملناها على اكثر ما قيل وهو العشرة لا ينتفى توهم الكذب عن خبرهم ولا يخرج خبرهم عن الآحاد الى التواتر * ولا يقال سلمنا ان الراجع مأمور بالانذار بما سمعه ولكن لا نسلم ان السامع مأمور بالقبول كالشاهد الواحد مأمور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتزكية لانا نقول وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى * لعلهم يحذرون * يشير الى وجوب القبول والعمل * فاما الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدعى وربما يضر بالشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا ولم يتم نصاب الشهادة * و هذا اى الدليل على قبول خبر الواحد فى كتاب الله اكثر من ان يحصى منه قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون * امر بسؤال اهل الذكر ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر فى طلب الاخبار بما سمع دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا * ومنه قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله * امر بالقيام بالقسط والشهادة لله ومن اخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله وكان ذلك واجبا عليه بالامر وانما يكون واجبا لو كان القبول واجبا والا كان وجوب الشهادة كعدمها وهو ممتنع * ومنه قوله جل جلاله * ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى * الآية اوعد على كتمان الهدى فيجب على من سمع من النبى عليه السلام اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار كعدمه * ومنه قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا * امر بالتبين والتثبت وعلل بمجئ الفاسق بالخبر اذ ترتيب الحكم على الوصف

وقال جل ذكره فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهذا فى كتاب الله اكثر من ان يحصى واما السنة فقد صح عن النبى عليه السلم قبوله خبر الواحد

المناسب يشعر بالعلية ولو كان كون الخبر من اخبار الآحاد مانعا من القبول لم يكن لهذا التعليل فائدة اذ علية الوصف اللازم تمنع من علية الوصف العارض فان من قال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده يستقبح ويسفه لان الموت لما كان وصفا لازما صالحا للعلية امتناع صدور الكتابة عن الميت استحال تعليل امتناع الكتابة بالوصف العارض وهو عدم الدوات والقلم * وفي كل من هذه التمسكات اعتراضات مع اجوبتها تركناها احترازا عن الاطناب قوله (مثل خبر بريرة في الهدية) فانه روى انه عليه السلام قبل قولها في الهدايا * وخبر سلمان في الهدية والصدقة فانه روى ان سلمان رضي الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شئ وجعل ينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له بعض اصحاب الصوامع لعلك تطلب الحنيفية وقد قرب اوانها فعليك بيثرب ومن علامة النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نخيل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بمقدم النبي عليه السلام اتاه بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال ماهذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال ماهذا ياسلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالقى الرداء عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كتفيه فاسلم فقبل النبي عليه السلام قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبدا حينئذ * وذلك اى قبول خبر الواحد منه كثير فانه قبل خبر ام سلمى في الهدايا ايضا * وكانت الملوك يهدون اليه على ايدى الرسل وكان يقبل قولهم ولا شك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدى قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب * وكان يجيب دعوة المملوك ويعتمد على خبره انى مأذون * وقبل شهادة الاعرابي في الهلال * وقبل خبر الوليد بن عقبة حين بعثه ساعيا الى قوم فاخبر انهم ارتدوا حتى اجمع النبي عليه السلام على غزوهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وكان يقبل اخبار الجواسيس والعيون المبعوثة الى ارض العدو * ومشهور عنه اى قد اشتهر واستفاض بطريق التواتر عن النبي عليه السلام انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام * فانه بعث عليا رضي الله عنه الى اليمن اميرا * وبعده بعث معاذا ايضا الى اليمن اميرا لتعليم الاحكام والشرايع * وبعث دحية بن خليفة الكلبي بكتابة الى قيصر اوهرقل بالروم * وبعث عتاب بن اسيد الى مكة اميرا معلما للشرايع * وبعث عبدالله بن حذافة السهمي بكتابة الى كسرى * وعمرو بن امية الضمري الى الحبشة * وعثمان بن العاص الى الطائف * وحاطب بن ابى بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية * وشجاع بن وهب الاسدى الى الحارث بن ابى شمر الغساني بدمشق * وسليط بن عمرو العامري الى هوذة بن خليفة باليمامة * وانفذ عثمان بن عفان الى اهل مكة عام الحديبية * وولى على الصدقات عمرو قيس بن عاصم ومالك بن نويره والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو

مثل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الهدية والصدقة وذلك لا تحصى عدده ومشهور عنه انه بعث الافراد الى الافاق مثل على ومعاذ وعتاب بن اسيد ودحية وغيرهم رضي الله عنهم وهكذا اكثر من ان يحصى واشهر من ان يخفى

ابن حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم يذكر في موضع مع انه بعث في وجه واحد عددا يبلغون حد التواتر وقد ثبت باتفاق اهل السير انه كان يلزمهم قبول قول رسوله وسعاته وحكامه وان احتاج في كل رسالة الى انفاذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع اصحابه وخلت دار هجرته عن اصحابه وانصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعا فتبين بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر * وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة كذا ذكر الغزالي وصاحب القواطع قوله (وكذلك اصحابه) عملوا بالاحاد وحاجوا بها في وقايع خارجة عن العد والحصر من غير نكير منكر ولا مدافعة دافع فكان ذلك منهم اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها * فمنها ما تواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام * الائمة من قريش * قبلوه من غير انكار عليه * ومنها رجوعهم الى خبر ابي بكر رضي الله عنه في قوله عليه السلام * الانبياء يدفنون حيث يموتون * وقوله عليه السلام * نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة * ومنها رجوعه الى توريث الجدة بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي عليه السلام اعطاها السدس ونقضه حكمه في القضية التي اخبر بلال ان رسول الله عليه السلام حكم فيها بخلاف ما حكم هو فيها * ورجوع عمر رضي الله عنه عن تفصيل الاصابع في الدية حيث كان يجعل في الخنصر ستة من الابل وفي البنصر تسعة وفي الوسطى والسبابة عشرة عشرة وفي الابهام خمسة عشر الى خبر عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة * وعن عدم توريث المرأة من دية زوجها الى توريثها منها بقول الضحاك بن مزاحم ان النبي عليه السلام كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها * وعمله بخبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوسي وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب * وعمله بخبر حمل بن مالك وهو قوله كنت بين جاذتين لي يعني ضرتين فضربت احديهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى فيه رسول الله عليه السلام بغرة فقال عمر رضي الله عنه لو لم نسمع هذا لقضينا فيه برأينا * ومنها ان عثمان رضي الله عنه اخذ برواية فريعة بنت مالك حين قال جئت الى رسول الله عليه السلام استأذنه بعد وفات زوجي في موضع العدة فقال * امكثي حتى تنقضي عدتك * ولم ينكر الخروج للاستفتاء في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا ولا نهارا اذا وجدت من يقوم بأمرها * ومنها ما اشتهر من عمل علي رضي الله عنه برواية المقداد في حكم المذي ومن قبوله خبر الواحد واستظهاره باليمين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله حديثا نفعني الله بما شاء منه واذا حدثني غيره حلفته فاذا حلف صدقته والتحليف انما كان للاحتياط في سياق الحديث على وجهه وان لا يقدم على الرواية بالظن لا لتهمة الكذب * ومنها رجوع الجمهور الى خبر عايشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين * ومنها عمل ابن عباس بخبر ابي سعيد الخدري رضي الله عنهم في الربوا في النقد بعد ان كان لا يحكم بالربوا في غير النسيئة * ومنها عمل زيد بن ثابت بخبر امرأة من الانصار ان الحائض تنفر بلا وداع بعد ان كان لا يرى ذلك

وكذلك اصحابه رضي الله عنهم عملوا بالآحاد وحاجوا بها

قدذكر محمد رحمه الله فى هذا غير حديث فى كتاب الاستحسان واختصرنا على هذه الجملة لوضوحها
واستفاضتها
واجمعت الامة على
قبول اخبار الآحاد
من الوكلاء والرسل
والمضاربين وغيرهم
واما المعقول فلان
الخبر يصير حجة بصفة
الصدق والخبر يحتمل
الصدق والكذب
وبالعدالة بعد اهلية
الاخبار يترجح
الصدق وبالفسق
الكذب فوجب العمل
برجحان الصدق
ليصير حجة للعمل
ويعتبر احتمال السهو
والكذب لسقوط علم
اليقين وهذا لان العمل
صحيح من غير علم
اليقين الاترى ان العمل
بالقياس صحيح بغالب
الرأى وعمل الحكام
بالبينات صحيح بلا
يقين فكذلك هذا
الخبر من العدل يفيد
علما بغالب الرآى
وذلك كاف للعمل
وهذا ضرب علم فيه
اضطراب فكان دون
علم الطمانينة واما
دعوى علم اليقين به
فباطل بلا شبهة

* ومنها ماروى عن انس رضى الله عنه قال كنت اسقى اباعبيدة واباطلحة وابى بن كعب شرابا اذ اتانا آت وقال الخمر قد حرمت فقال ابوطلحة قم ياانس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت الى مهراس لنا فضربتها الى اسفله حتى تكسرت * ومنها مااشتهر من عمل اهل قباء فى التحول عن القبلة الى الكعبة حيث اخبرهم واحد ان القبلة نسخت * ومنها ماروى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه قال كنا نخابر اربعين سنة ولانرى به بأسا حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبى عليه السلام نهى عن المخابرة فانتهينا * وعلى ذلك جرت سنة التابعين كعلى بن الحسين ومحمد بن على وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وابى سليمان بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعيهم كعلقمة والاسود والشعبى ومسروق * وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد فى عصر * واعلم ان هذه الاخبار وان كانت اخبار آحاد لكنها متواترة من جهة المعنى كالاخبار الواردة بسخاء حاتم وشجاعة على فلايكون لقائل ان يقول ماذكرتموه فى اثبات كون خبر الواحد حجة هى اخبار آحاد وذلك يتوقف على كونها حجة فيدور * ولئن قال الخصوم لانسلم انهم عملوا بها بل لعلهم عملوا بغيرها من نصوص متواترة او اخبار آحاد مع مااقترن بها من المقاييس وقراين الاحوال فلاوجه له لانه عرف من سياق تلك الاخبار انهم انما عملوا بها على ماقال عمر رضى الله عنه لولم نسمع بهذا لقضينا برأينا وحيث قال انه حتى روى رافع بن خديج الى آخره * فان قيل ماذكرتم من قبولهم خبر الواحد معارض بانكارهم اياه فى وقايع كثيرة * فان ابابكر رضى الله عنه انكر خبر المغيرة فى ميراث الجدة حتى انضم اليه رواية محمد بن مسلمة * وانكر عمر رضى الله عنه خبر فاطمة بنت قيس فى السكنى * وانكرت عايشة خبر ابن عمر رضى الله عنهم فى تعذيب الميت ببكاء اهله عليه * ورد على رضى الله عنه خبر معقل بن سنان الاشجعى فى قصة بروع بنت واشق قلنا انهم انما انكروا لاسباب عارضة من وجود معارض او فوات شرط لالعدم الاحتجاج بها فى جنسها فلايدل على بطلان الاصل كما ان ردهم بعض ظواهر الكتاب وتركهم بعض انواع القياس ورد القاضى بعض الشهادات لايدل على بطلان الاصل * قوله (قدذكر محمد فى هذا) اى فى قبول خبر الواحد * غير حديث اى احاديث كثيرة وقدذكرنا اكثرها فيما اوردناه * واختصرنا هذه الجملة اى اكتفينا بايراد ماذكرنا من خبر بريرة وسلمان وتبليغ معاذ وغيرها لوضوحها * اومعناه لم تذكر ماأورده محمد لشهرتها * ولفظ التقويم ونحن سكتنا عنها اختصارا واكتفاء بمافعل الناس قوله (واجمعت الامة على) كذا اى الاجماع منهم فى هذه الصور على القبول يدل على ثبوت الحكم فى المتنازع فيه * وبيانه ان الاجماع قدانعقد منهم على قبول خبر الواحد فى المعاملات فان العقود كلها بنيت على اخبار الاحاد مع انه قد يترتب على خبر الواحد فى المعاملات ماهو حق الله تعالى كما فى الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشئ او هذه الجارية اهدى اليك فلان

وان فلانا وكلني ببيع هذه الجارية اوبع هذا الشئ * واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون فى اباحة دم واقامة حد واستباحة فرج * وعلى قبول قول المفتى للمستفتى مع انه قد يجب بما بلغه عن الرسول بطريق الآحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز فى سائر المواضع * فان قيل الفرق بين المحلين ثابت فان فى بعض المعاملات قد يقبل خبر من يسكن القلب الى صدقه من صبي وفاسق بل كافر ولا يقبل خبر هؤلاء فى اخبار الدين فكيف يحتج بهذا الفصل مع وقوع الفرق بينهما * قلنا محل الاستدلال هو استعمال قول من لا يؤمن الغلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود فى الامرين وان كان احدهما يتساهل فيه فى الاخر وانما يراعى فى الجمع والفرق الوصف الذى يتعلق به الحكم دون ما عداه * وما ذكروا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة فى الاخبار تحققها فى المعاملات لان المتواتر لا يوجد فى كل حادثة فلو رد خبر الواحد لشبهة فى النقل لتعطلت الاحكام فاسقطنا اعتبارها فى حق العمل كما فى القياس والشهادة * واما الجواب عن تمسكهم بالآيتين فنقول لانسلم ان المراد منهما المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما المطلوب منه العلم اليقينى من اصول الدين او فروعه * وقيل المراد من الآية اعنى قوله تعالى * ولا تقف ماليس لك به علم * منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق * على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذى يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع قوله (لان العيان يرده) اراد به انا نجد فى انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالمتواتر * قال الغزالى رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقنا ولو تعارض خبران فكيف نصدق بالضدين * قال وما حكى عن بعض المحدثين انه يورث العلم لعلهم ارادوا به انه يفيد العلم بوجوب العمل اذا العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن قوله (واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت) الى آخره يحتمل ان يكون جوابا عما ذكر فى الباب الاول من كلام الخصوم ان المتواتر صار جمعا بالآحاد وخبر كل واحد محتمل فلا يثبت به اليقين * ويجوز ان يكون جوابا عما تمسك لمن قال من اهل الحديث بثبوت العلم الاستدلالى بخبر الواحد بان الخبر المتواتر لما اوجب العلم وليس فيه الا اجتماع الآحاد لزم ان يوجب خبر الواحد العلم ايضا لانه لا اثر للاجتماع فى تغيير ذوات الافراد فان الغنم المجتمعة لا تصير بقرا وابلا بالاجتماع وتقرير الجواب انا قد رأينا فى المحسوس والمعقول والمشروع انه قد يثبت بالاجتماع الافراد ما لا يثبت بالافراد بدون الاجتماع فان باجتماع الطاقات فى الحبل يحدث من القوة ما لا يوجد فى طاقة او طاقتين * وباجتماع المقدمات الصادقة تثبت الحجة العقلية ولا يوجد ذلك فى افرادها * وباجتماع الحروف والكلمات صار القرآن معجزا ولا يوجد الاعجاز فى احادها * ويجب بشهادة اثنين او اربعة على القاضى ما لا يجب بشهادة واحد * ويثبت بغسل الاعضاء الاربعة

لان العيان يرده من قبل انا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولى وهذا لان خبر الواحد محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد سفه نفسه واضل عقله واذا اجتمع الآحاد حتى تواترت حدث حقية الخبر ولزوم الصدق باجتماعهم وذلك وصف حادث مثل اجماع الامة اذا ازدحمت الاراء سقطت الشبهة فاما الاحاد فى احكام الاخرة فمن ذلك ما هو مشهور ومن ذلك ما هو دونه لكنه يوجب ضربا من العلم على ما قلنا وفيه ضرب من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه

اذالعقد فضل على العلم والمعرفة وليس ﴿ ٣٧٧ ﴾ من ضروراته قال الله تعالى وجحدوابها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فصح الابتلاء بالعقد كما صح بالعمل بالبدن ولهذا جوزنا القول بالنسخ قبل العمل وقبل التمكن من العمل والله اعلم واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا انه منقسم وهذا

﴿ باب تقسيم الراوى الذى جعل خبره حجة ﴾

قال الشيخ الامام رضى الله عنه وهو ضربان معروف ومجهول والمعروف نوعان من عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد ومن عرف بالرواية دون الفقه والفتيا واما المجهول فعلى وجوه اما ان يروى عنه الثقات ويعملوا بحديثه ويشهدوا له بصحة حديثه او يسكتوا عن الطعن فيه او يعارضوه بالطعن والرد او اختلف فيه او لم يظهر حديثه بين السلف فصار قسم المجهول على خمسة اوجه

من حل الصلوة مالا يثبت بغسل عضو واحد * ويثبت بالطلقات الثلاث مالا يثبت بطلقة فعرفنا ان اعتبار الاجتماع بحالة الانفراد وعكسه غير صحيح وانه يحدث للخبر عند الاجتماع من القوة مالا يكون له في غير هذه الحالة قوله (اذالعقد) اى اعتقاد القلب فضل على العلم لان العلم قد يكون بدون عقد القلب كعلم اهل الكتاب بحقية النبي عليه السلام مع عدم اعتقادهم حقيته وكعلمنا بدلائل الخصوم في الاصول والفروع من غير ان يعتقدها وعلى العكس والعقد قد يكون بدون العلم ايضا كاعتقاد المقلد واذا كان كذلك جاز ان يكون خبر الواحد موجبا للاعتقاد الذى هو عمل القلب وان لم يكن موجبا للعلم * قال ابو اليسر الاخبار الواردة في احكام الآخرة من باب العمل فان العمل نوعان عمل الجوارح واعتقاد القلب فالعمل بالجوارح ان تعذر لم يتعذر العمل بالقلب اعتقادا على انا انما عرفنا عذاب القبر بدلالات النصوص من كتاب الله واشاراتها لا باخبار الاحاد * ولهذا اى ولان الابتلاء بعقد القلب يصح بدون عمل البدن جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل لحصول الفائدة وهو الابتلاء لعقد القلب والله اعلم بالصواب

﴿ باب تقسيم الراوى الذى جعل خبره حجة ﴾

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة فاعلم ان كل خبر ليس بمقبول وليس المراد بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل وربما يكون كاذبا او غالطا ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما يكون صادقا بل المقبول ما يجب العمل به والمردود ما لا تكليف علينا في العمل به * ثم للقبول شرائط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه وهذا الباب لبيان بعض شرائطه لان حاصله اشتراط كون الراوى معروفا بالرواية والعدالة والضبط والفقاهة لقبول خبره مطلقا موافقا للقياس او مخالفا له وليست الفقاهة فيه شرطا عند البعض * اما المعروفون يعنى بالفقه من الصحابة * وغيرهم مثل ابى بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة بن اليمانى وعبدالله بن الزبير قوله (وحديثهم حجة ان وافق القياس ام خالفه) وهو مذهب الجمهور من الفقهاء وائمة الحديث * فان وافقه تأيد به اى قوى الحديث بالقياس يعنى يكون التمسك بالحديث لا بالقياس بل يكون القياس مؤيدا له * وقال مالك رحمه الله فيما يحكى عنه بل القياس مقدم على الحديث اراد انه لم يشتهر هذا المذهب عنه * قال صاحب القواطع وقد حكى عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطل سمج مستقبح عظيم وانا اجل منزلة مالك عن مثل هذا القول ولا يدرى ثبوته منه * وذكر ابو الحسين البصرى في المعتمد ان القياس اذا عارضه واحد فان كانت علة القياس منصوصة بنص قطعي وخبر الواحد ينفي موجبها وجب العمل بالقياس بلا خلاف لان النص على العلة كالنص على حكمها فلا يجوز ان يعارضها خبر الواحد * وان كانت منصوصة بنص ظنى يتحقق المعارضة ويكون العمل بالخبر اولى من القياس بالاتفاق لانه دال على الحكم بصريحه والخبر الدال على العلة يدل على الحكم بواسطة * وان كانت مستنبطة من اصل ظنى كان الاخذ بالخبر اولى بلا خلاف لان الظن والاحتمال كلما كان اقل كان اولى بالاعتبار وذلك فى الخبر وان كانت مستنبطة من اصل قطعي والخبر المعارض للقياس خبر واحد فهو موضع الخلاف

وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف مطلقا * فعند الشافعي وجمهور ائمة الحديث الخبر راجح سواء كان الراوي عالما فقيها او لم يكن بعد ان كان عدلا ضابطا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي * وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي عدلا ضابطا عالما وجب تقديم خبره على القياس والا كان موضع الاجتهاد * وحكي عن مالك انه رجح القياس على خبر الواحد فانه عمل بالقياس في الصائم اذا اكل اوشرب ناسيا ولم يعمل بالخبر الوارد فيه واحتج في ذلك بانه قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد * فان ابن عباس لما سمع اباهريرة رضي الله عنهم يروي توضؤا مما مسته النار قال لو توضأت بماء سخن اكنت تتوضأ منه * ولما سمعه يروي من حمل جنازة فليتوضأ * قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة * ورد علي رضي الله منه حديث بروع بالقياس * ورد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس بالقياس * ورد ابراهيم النخعي والشعبي ما روي ان ولد الزنا شر الثلاثة وقال لو كان ولد الزنا شر الثلاثة لما انتظر بامه ان تضع حملها وهذا نوع قياس * وبان القياس حجة باجماع السلف من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة فكان الثابت بالقياس الذي هو ثابت بالاجماع اقوى من الثابت بخبر الواحد فكان العمل به اولى * وبان القياس اثبت من خبر الواحد لجواز السهو والكذب على الراوي ولا يوجد ذلك في القياس * وبان القياس لا يحتمل تخصيصا والخبر يحتمله فكان غير المحتمل اولى من المحتمل * واحتج من قدم خبر الواحد على القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد * فان ابابكر رضي الله عنه نقض حكما حكم فيه برأيه لحديث سمعه من بلال وترك عمر رضي الله عنه رأيه في الجنين وفي دية الاصابع بالحديث حتى قال كدنا نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله عليه السلام * وترك رأيه في عدم توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذي رواه الضحاك بن مزاحم * وترك ابن عمر رضي الله عنهما رأيه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من رافع بن خديج * ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغلة على البايع عند الرد بالعيب بما روي عن النبي عليه السلام ان الخراج بالضمان وفي نظائره كثرة * واما ما ذكر من ردهم خبر الواحد فذلك لاسباب عارضة لا لترجيحهم القياس عليه * وبان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام لا احتمال للخطأ فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه عليه السلام * والرأي محتمل باصله في كل وصف اي كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقن بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو الخبر اولى وقوله فكان الاحتمال في الرأي اصلا يعني الاصل في الرأي الاحتمال وعدم اليقين لان الوقوف على الوصف الذي هو مناط الحكم لا يتحقق بطريق التيقن الا بالنص او بالاجماع وذلك امر عارض واليقين في الخبر اصل لانه الكلام المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حجة بلا شبهة وانما تحققت الشبهة

اما المعروفون فالخلفاء الراشدون وعبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمرو وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابو موسى الاشعري وعايشة رضي الله عنهم وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر وحديثهم حجة ان وافق القياس او خالفه فان وافقه تأيد به وان خالفه ترك القياس به وقال مالك رحمه الله فيما يحكى عنه بل القياس مقدم عليه لان القياس حجة باجماع السلف وفي اتصال هذا الحديث شبهة والجواب ان الخبر يقين باصله وانما دخلت الشبهة في نقله والراي محتمل باصله في كل وصف على الخصوص فكان الاحتمال في الرأي اصلا وفي الحديث عارضا

بعـارض النقل وتخلل الواسطة واحتمال الغلط والنسيان فكان الاحتمال فيه عارضا والاحتمال الاصلى اقوى من الاحتمال العارض فلهذا كان العمل بالخبر اولى * وذكر بعض الاصوليين ان التمسك بالخبر لايتم الابثلث مقدمات * ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * ودلالته على الحكم ووجوب العمل به والاولى ظنية والثانية والثالثة يقينيتان * فاما التمسك بالقيـاس فلايتم الاباربع مقدمات اوخمس * ثبوت حكم الاصل * وكونه معللا بالعلة الفلانية * وحصول تلك العلة فى الفرع * وعدم المانع فى الفرع عند من يجوز تخصيص العلة * ووجوب العمل به والاولى والخامسـة يقينيتان والبواقى ظنية واذا كان كذلك كان العمل بالخبر اقل ظنا من العمل بالقيـاس فوجب ان يكون الخبر راجحا قوله (ولان الوصف فى النص كالخبر) اى الوصف الذى عينه المجتهد لتعليق الحكم به بمنزلة الخبر من حيث ان الحكم يضاف اليه كالخبر * والنظر فيـه اى التأمل والوقوف على تأثيره بمنزلة سماع الخبر من الراوى * والقياس عمل به اى تعدية الحكم بوساطته الى الفرع وهو العمل بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر * والوصف ساكت عن البيان اى عن اثبات المدعى نصا لان القايس انما جعله شـاهدا على الحكم بضرب اشـارة من الشرع * والخبر بيان نفسه حقيقة لانه ناطق بالحكم فكان اقوى من الوصف * فى الابانة اى فى اظهار الحكم واثباته * والسماع فوق الرأى فى الاصابة اذلا مدخل للاحتمال فيه لانه ثابت حسا والغلط لايجرى فى المحسوسات ولا كذلك الرأى فلايجوز ترك القوى بالضعيف * واما تمسك الخصم به من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس كذلك بل ردوه لعدم فقه الراوى او لمعان عارضة ذكرناها ونذكرها ايضا * وقوله بان القياس حجة بالاجماع وفى اتصال خبر الواحد شبهة فى غاية السقوط لان خبر الواحد حجة بالاجماع ايضا والشبهة فى القياس اكثر منها فى خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه وقوله لاحتمال الكذب والسهو مدخل فى الخبر دون القياس معارض بان احتمال كون الحكم غير متعلق بالوصف المستنبط ثابت فى القياس دون الخبر * وقوله الخبر محتمل للتخصيص والقياس لايحتمله قلنا الكلام فى خبر يرد بخلافه القياس وفى هذه الصورة لا احتمال قوله (فان وافق) اى خبر من عرف بالعدالة والضبط دون الفقه القياس * عمل به اى يجب العمل بذلك الخبر * وان خالف القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة وانسداد باب الرأى من كل وجه حتى اذا كان موافقا لقياس مخالفا لقياس اخر لم يترك الحديث بخلاف خبر المجهول فانه ان كان موافقا لقياس مخالفا لاخر جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا ذكـر فى بعض فوائد هذا الكتاب * وقوله وانسداد باب الرأى تفسير للضرورة * وفى قوله لم يترك الا بالضرورة لطف ورعاية ادب كما ترى * ووجه ذلك اى وجه عدم القبول عند انسداد باب الرأى ان ضبط حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتى جوامع الكلم واختصر له اختصارا كما اخبر عن ذلك والوقوف على كل معنى ضمنه فى كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية الكبار من الصحابة رضى الله عنهم الاترى الى ماروى عن عمرو بن ميمون انه قال

والخبر بيان بنفسه فكان الخبر فوق الوصف فى الابانة والسماع فوق الرأى فى الاصابة ولهذا قدمنا خبر الواحد على التحرى فى القبلة فلايجوز التحرى معه واما رواية من لم يعرف بالفقه ولكنه معروف بالعدالة والضبط مثل ابى هريرة وانس بن مالك رضى الله عنهما فان وافق القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الرأى ووجه ذلك ان ضبط حديث النبى عليه السلام عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوى عن درك معانى حديث النبى عليـه السلام واحاطتها لم يؤمن من ان يذهب عليه شئ من معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القيـاس فيحتاط فى مثله

صحبت ابن مسعود رضي الله عنه سنين ماسمعته يروي حديثا الامرة واحدة فانه قال سمعت رسول الله عليه السلام ثم اخذه البهر والفرق وجعلت فرائصه ترتعد فقال نحو هذا او قريبا منه او كلاما هذا معناه سمعت رسول الله عليه السلام يقول كذا وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ماجاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة لا تنتظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصور فقهه عن دركها اذ النقل لا يتحقق الا بقدر فهم المعنى فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة تخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس وههنا تمكنت شبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيحتاط في مثل هذا الخبر بترجيح ماهو اقل شبهة وهو القياس عليه * ولهذا قال اصحابنا لا يجوز للقاضي نقل عبارة الشهود الى عبارة نفسه اذا لم يكن فقيها لاحتمال الزيادة في محل النقصان او النقصان في محل الزيادة * ثم هذا الكلام لما اوهم انه ازدرى ببعض الصحابة وطعن فيهم بالغلط وعدم الفهم كما ترى اعتذر عنه بقوله وانما نعني بما قلنا من قصور فقه الراوي قصورا عند المقابلة بفقه الحديث اي عند المقابلة بما هو فقه لفظ النبي عليه السلام * فاما ان نعني به الازدراء اي الاستخفاف بهم فمعاذ الله عن ذلك فان محمدا حكى عن ابي حنيفة رحمهما الله انه احتج في مواضع كثيرة مثل تقدير الحيض وغيره بمذهب انس بن مالك رضي الله عنه مقلدا له فما ظنك في ابي هريرة مع انه اعلى درجة في العلم من انس رضي الله عنهما لاشتراكهما في الصحبة واختصاص ابي هريرة بدعاء الرسول عليه السلام له بالفهم ونفثه في ردائه على ماروي عنه انه قال حضرت مجلسا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من يبسط منكم رداءه حتى افيض فيه مقالتي فيضمها اليه ثم لا ينساها فبسطت بردة كانت علي فافاض رسول الله عليه السلام فيها مقالته فضممتها الى صدري فما نسيت بعد ذلك شيئا * لانه اذا انسد باب الرأي صار الحديث ناسخا يعني اذا تحققت الضرورة بانسداد باب الرأي من كل وجه وجب ترك الخبر لانه لو عمل به وترك القياس صار الحديث مع التوهم الذي ذكرنا ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى * فاعتبروا يا اولي الابصار * فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس * والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره * معارضا للاجماع فان الامة اجمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا يعبأ بخلافهم بخلاف خبر الفقيه لان التوهم المذكور لما انقطع عنه كان اقوى من القياس لبقاء الشبهة في طريقه دون اصله فلا يلزم من تقديمه عليه مخالفة هذه الادلة لانها توجب العمل به عند عدم الاقوى فاما عند وجوده فتوجب العمل بالاقوى وترك العمل بالقياس فلا يتحقق النسخ والمعارضة * وانما قال معارضا لانه لا نسخ للاجماع بالحديث وانما ينسخ باجماع اخر مثله قوله (وذلك) اي كون الحديث ناسخا عند

(انسداد)

وانما نعني بما قلنا قصوراً عند المقابلة بفقه الحديث. فاما الازدراء بهم فمعاذ الله من ذلك فان محمدا رحمه الله يحكي عن ابي حنيفة رضي الله عنه في غير موضع انه احتج بمذهب انس بن مالك رضي الله عنه وقلده فما ظنك في ابي هريرة رضي الله عنه حتى ان المذهب عند اصحابنا رحمهم الله في ذلك انه لا يرد حديث امثالهم الا اذا انسد باب الرأي والقياس لانه اذا انسد صار الحديث ناسخا للكتاب والحديث المشهور ومعارضا للاجماع وذلك مثل حديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة انه انسد فيه باب الرأي فصار ناسخا للكتاب والسنة المعروفة معارضا للاجماع في ضمان العدوان بالمثل والقيمة دون التمر

انسداد باب الرأى مثل حديث ابى هريرة * او مثال ماذكرنا حديث ابى هريرة فى المصراة وهو ماروى ابوهريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال * لاتصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر * ويروى باحد النظرين * ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام الحديث * والتصرية فى اللغة الجمع يقال صريت الماء وصريته اى جمعته والمراد بها فى الحديث جمع اللبن فى الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشترى انها غزيرة اللبن * والتحفيل بمعناها ايضا * وقوله باحد النظرين قيل النظر الاول عند الحلبة الاولى والنظر الاخر عند الحلبة الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبايع بالرد والفسخ * ثم الشافعى رحمه الله جعل التصرية عيبا حتى كان للمشترى الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ماتخيله تمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج فى الصحيحين واذا صح الحديث يترك القياس بمقابلته مع ان الحديث موافق للاصول لان الخيار انما يثبت لغرور كان من البايع والغرور يثبت للمشترى حق الرجوع كما لو اشترى صبرة حنطة فوجد فى وسطها دكانا او اشترى قفة من الثمار فوجد فى اسفلها حشيشا * والمذكور فى بعض كتبهم ان التغرير الفعلى منزل منزلة الالتزام اللفظى فصار كما لو شرط الغزارة * وعندنا التصرية ليست بعيب ولايكون للمشترى ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضى سلامة المبيع وبقلة اللبن لا ينعدم صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لاتنعدم صفة السلامة فبقلتها اولى ولايجوز ان يثبت الخيار للغرور لان المشترى مغتر لامغرور فانه ظنها غزيرة اللبن بناء على شئ مشتبه فان انتفاخ الضرع قد يكون بكثرة اللبن وقد يكون بالتحفيل وهو اظهر على ماعليه عادات الناس فى ترويج السلعة بالحيل فيكون هو مغترا فى بناء ظنه على المحتمل والمحتمل لايكون حجة * فاما الحديث فمخالف للقياس فكان ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس * معارضا للاجماع الموجب للعمل به كما ذكرنا فيكون مردودا لان من احاديث ابى هريرة رضى الله عنه انما يقبل مالا يخالف القياس فاما ماخالفه فالقياس مقدم عليه كذا فى الاسرار والمبسوط * واما الذى يدل عليه سوق الكلام فى الكتاب فهو ان حديث المصراة ورد مخالفا للقياس وانسد فيه باب الرأى لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى * فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم * وفيما لامثل له مقدر بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلام * من اعتق شقصا له فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا * على مابيناه فى باب الاداء والقضاء * وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد * ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول فى بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع فيكون نسخا ومعارضة كما ذكر فى الكتاب * وقوله فى ضمان العدوان متعلق بمجموع قوله صار ناسخا للكتاب والسنة معارضا للاجماع اى يلزم من العمل بهذا الحديث نسخ الكتاب

وفى وجوه اخر ذكرناهافى موضعها

والسنة ومعارضة الاجماع فى حق هذا الحكم * وقوله وفى وجوه اخر ذكرناها فى موضعها عطف عليه اى صار معارضا للاجماع فى هذا الوجه وفى وجوه اخر * وهى ماذكر الشيخ فى بعض مصنفاته فى اصول الفقه والقاضى الامام فى الاسرار ان حديث المصراة ورد مخالفا للقياس من وجوه * احدها انه اوجب رد صاع من تمر بازاء اللبن واللبن الذى يحلب بعد الشرآء والقبض لا يكون مضمونا على المشترى لانه فرع ملكه الصحيح فلا يضمن بالتعدى لعدم التعدى * ولا يضمن بالعقد لان ضمان العقد ينتهى بالقبض الا ترى انه لا يضمن اللبن الذى يحدث بعد القبض فكذلك اللبن الذى كان حين العقد ثم حلب بعد القبض لان اللبن الذى كان عند العقد لم يكن مالا لانه باطل كالحبل وانما يصير مالا بالحلب فلا يدخل تحت العقد وهو فى حكم ماليس بمال فيصير بمنزلة الحادث بعد القبض ويصير كالكسب * ولئن كان مالا كان صفة للشاة فيعتبر مالا تبعا كالصوف فلا يكون له حصة من الثمن مالم يزايل الاصل ولو زال قبل القبض بآفة لم يسقط شئ من الثمن نكذا اذا قبض والوصف متصل بالاصل لا يصير حصة من الثمن ولا يصير مضمونا * ولئن جاز ان يقابله ضمان فهو ضمان العقد ينبغى ان يسقط من البايع حصته من الثمن كالو اشترى شيئين ثم رد احدهما * ولئن كان ضمان التعدى وجب ان يضمن مثل اللبن كيلا اودراهم كما قلنا اما الصاع من التمر بلا تقويم قل اللبن او كثر فلا وجه له فى الشرع * ومع هذا كله ظاهره يدل على توقيت خيار العيب وهو غير موقت بوقت بالاجماع فثبت انه مخالف للقياس من جميع الوجوه فوجب رده بالقياس او حمله على تأويل وان بعد احترازا عن الرد وهو ان الخصومة فى شاة محفلة فندب النبى عليه السلام البايع الى الاسترداد صلحا لا حكما فابى بعلة اللبن فى ثلاثة ايام فزاد النبى عليه السلام بذلك السبب صاعا من تمر فقبل البايع الشاة والتمر ورد الثمن صلحا لا حكما وكان هذا شراء مبتدأ لا حكما فظن الراوى انه كان حكما وكانوا يستجيزون نقل الخبر بما عندهم من المعنى فنقل على ماظن بعبارته * فان قيل انكم جاتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهنى وانه لم يعرف بالفقه بين الصحابة فخبر المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متنا واقوى سندا ورواية وهو ابو هريرة اعلى رتبة فى العلم من معبد * قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابى موسى الاشعرى وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة بن زيد وعمل به كبراء الصحابة والتابعين مثل على وابن مسعود وابن عمر والحسن وابراهيم ومكحول فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير فى الاسرار * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرمانى فى اشارات الاسرار ان بعض اصحاب الشافعى شنع علينا ونسب اصحابنا الى الطعن على ابى هريرة وامثاله من اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكان ذلك منه سلوكا للمعاندة لانا انما نتبع الصحابة فنقول لا اشكال ان ابن عباس وعائشة من فقهاء الصحابة رضى الله عنهم وكانا مقدمين على ابى هريرة فى الفقه والفتوى وكانا لا يريان ترك القياس الجلى بقول ابى هريرة فانه روى ان الوضوء مما مسته النار فرد عليه ابن عباس بالقياس ولم يشتغل

بالسنة* وكذا عائشة وعلى رضى الله عنهم فاتبعنا الصحابة فى ترك روايته بالقياس ولكنا لانظن به وبجميع الصحابة الا الصدق * واعلم ان ماذكرنا من اشتراط فقه الراوى لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضى الامام ابوزيد وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه اكثر المتأخرين * فاما عند الشيخ ابى الحسن الكرخى ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى بشرط لتقديم خبره على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس * قال ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة العدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى وعدم وقوفهم عليه * وعدالتهم وتقواهم تدفع تهمة التزايد عليه والنقصان عنه * قال ولان القياس الصحيح هو الذى يوجب وهنا فى روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار * واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضى الله عنه قبل حديث حمل بن مالك فى الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شئ ولهذا قال كدنا ان نقضى فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم * وقبل ايضا خبر الضحاك فى توريث المرأة من دية زوجها وكان القياس خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل الموت لانها تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة* ولم ينقل هذا القول عن اصحابنا ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفصيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابى هريرة رضى الله عنه فى الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس* ونقل عن ابى يوسف رحمه الله فى بعض اماليه انه اخذ لحديث المصراة واثبت الخيار للمشترى* وقد ثبت عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال ماجاءنا عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط الفقه فى الراوى فثبت ان هذا القول مستحدث* واجاب عن حديث المصراة والعرية واشباههما فقال انما ترك اصحابنا العمل بها لمخالفتها الكتاب او السنة المشهورة لا لفوات فقه الراوى وان حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة كما بينا* وحديث العرية مخالف للسنة المشهورة وهى قوله عليه السلام* والتمر بالتمر مثل بمثل كيل بكيل* على انا لا نسلم ان ابا هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتى فى زمان الصحابة وما كان يفتى فى ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان من علية اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم وقد دعا النبى عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله تعالى له فيه حتى انتشر فى العالم ذكره وحديثه* وقال اسحاق الحنظلى ثبت عندنا فى الاحكام ثلاثة آلاف من الاحاديث روى ابو هريرة منها الفا وخمسمائة* وقال البخارى روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين

والانصار وقدروى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله (واما المجهول) الى آخره * اعلم ان عامة السلف وجماهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع الصحابة رضى الله عنهم لان عدالتهم ثبت بتعديل الله تعالى اياهم وثنائه عليهم فى آى كثيرة مثل قوله تعالى * والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوعنه * الاية وقوله عز اسمه * والذين معه اشدآء على الكفار * وقوله جل ثناؤه * لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة * فى شواهدلها كثيرة * وبقول الرسول صلى الله عليه وسلم * اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم * ولا شك انه لا اهتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام * لاتذكروا اصحابى الا بخير فلو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ماادرك مد احدهم ولا نصيفه * وقوله عليه السلام * ان الله تعالى * اختار لى اصحابا واصهارا وانصارا * واختيار الله عزوجل لايكون لمن ليس بعدل ولا تعديل اعلى من تعديل علام الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد اثناء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم فى الهجرة والجهاد وبذلهم المهج والاموال وقتلهم الآباء والاولاد فى موالاة الرسول ونصرته كافيا فى القطع بعدالتهم واما ماجرى بينهم من الفتن فبناء على التأويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب ما صار اليه وانه اوفق للدين واصلح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم * ولكنهم اختلفوا فى تفسير الصحابى فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعى الى ان من صحب النبى عليه السلام لحظة فهو صحابى لان اللفظ مشتق من الصحبة وهى تعم القليل والكثير وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبى عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق التتبع له والاخذ منه ولهذا لايوصف من جالس عالما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا اطال المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التتبع له والاخذ عنه * وكذا لو حلف زيد انه ليس صاحب عمرو وقد صحبه لحظة لايحنث بالاتفاق * قال الغزالى رحمه الله الاسم لاينطلق الاعلى من صحبه ثم يكفى للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرب تخصص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب * قلت وسمعت عن شيخى رحمه الله ان ادناها ستة اشهر * وذكر فى الكفاية لابى بكر احمد بن على البغدادى ان سعيد بن المسيب كان يقول الصحابة لانعدهم الا من اقام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين * واذا عرفت هذا علمت ان المجهول فى الصدر الاول لايكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف ذاته الا برواية الحديث الى رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته وقد عرفت عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا فيهم * وعلمت ان وابصة وسلمة ومعقلا وان رأوا النبى عليه السلام ورووا عنه لايعدون من الصحابة على ما اختاره الاصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم * ويؤيده ماذكر شمس الائمة رحمه الله وانما نعنى بهذا اللفظ اى بالمجهول من لم يشتهر بطول الصحبة مع الرسول عليه السلام وانما

واما المجهول فانما نعنى به المجهول فى رواية الحديث بان لم يعرف الا بحديث او بحديثين مثل وابصة بن معبد

عرف بما روى من حديث او حديثين * وانما فسر الشيخ المجهول بقوله نعني به المجهول في رواية الحديث لانه قد يراد بهذا اللفظ مجهول النسب وتلك الجهالة مانعة عن القبول عند البعض وان لم تكن مانعة عند عامة الاصوليين واهل الحديث فكانه احترزبه عنها * وسلمة بن المحبق بكسر الباء لاغير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح الباء واسم المحبق صخر بن البليد بن الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب الى جده * روى عن النبي عليه السلام انه قال فيمن وطئ جارية امرأته فان طاوعته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم نعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة * ومعقل بن سنان وفي بعض النسخ معقل بن يسار وكلاهما ممن روى عن النبي عليه السلام * فمعقل بن يسار من مزينة مضر وهو ممن بايع تحت الشجرة سكن البصرة مات في ولاية عبد الله بن زياد في اخر سني معاوية * ومعقل بن سنان من اشجع بن ريث بن غطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام سكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة صبرا سنة ثلاث وستين * ووابصة وهو ابن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة وبها مات * عن وابصة ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبي عليه السلام ان يعيد * وقوله وشهدوا له بصحة الحديث بيان ان روايتهم عنه للقبول والعمل به لا للرد عليه * صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة يعني مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في امر الدين وكانوا لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم انه مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من روايتهم فلا يكون قبولهم الا لعلمهم بعدالة هذا الراوي وحسن ضبطه اولانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام اولرواية بعض المشهورين عنه وهو معنى قوله بشهادة اهل المعرفة * وهو في الحقيقة جواب عما يقال كيف يقبل روايته وهو مجهول لم يظهر عدالته ولا ضبطه فقال قد صار مثل المعروف بشهادة اهل المعرفة وتعديلهم اياه * وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك يعني ان سكتوا عن الرد بعد ما بلغهم روايته الحديث فهو مقبول ايضا لان السكوت في موضع الحاجة لا يحل الاعلى وجه الرضا بالمسموع والمرئي فكان سكوتهم دون الرد دليل التقرير بمنزلة مالو قبلوه ورووا عنه اذ لولم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك * وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك اي ان عمل به البعض ورده البعض يقبل ايضا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كأنه رواه بنفسه * مثل حديث معقل بن سنان الاشجعي في حديث بروع اي قصتها وذلك ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فلم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برأيي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان

وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ولانهم لايتهم السلف بالتقصير وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا مثل حديث معقل بن سنان ابي محمد الاشجعي في حديث بروع بنت واشق الاشجعية انه مات عنها هلال بن ابي مرة ولم يكن فرض لها ولادخل بها فقضى لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمهر مثل نسائها فعمل بحديثه عبدالله بن مسعود رضي الله عنه

والله ورسوله منه بريئان منه ارى فيها مهر مثل نسائها لا وكس فيه ولا شطط اى لا نقص ولا مجاوزة حد فقام معقل بن سنان الاشجعى وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى بروع بنت واشق الاشجعية من بنى رؤاس بن كلاب بمثل قضائك هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر ابن مسعود رضى الله عنه بذلك سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لموافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام * ورده على رضى الله عنه فقال ما نصنع بقول اعرابى بوال على عقبيه حسبها الميراث ولما اختلف فى قبوله اخذنا به لما ذكرنا * وفى قوله لما خالف رأيه اشارة الى انه انما رده لمخالفته القياس الذى عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها او جعل الرأى اولى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا ايضا كما بينا * وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوى ولم ير هذا الرجل ليحلفه * وقوله اعرابى بوال على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادى وسكان الرمال اذ من عادتهم الاحتباء فى الجلوس من غير ازار والبول فى المكان الذى جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابته اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وذكر فى الصحاح بروع اسم امرأة وهى بروع بنت واشق واصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح لانه ليس فى الكلام فعول الا خروع وعتود اسم واد * واعلم ان خبر المجهول مردود عند الشافعى رحمه الله لان الصحابة رضى الله عنهم ردوا اخبار المجاهيل فان عمر رضى الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس وعلى رضى الله عنه رد خبر الاشجعى ومن رد خبر المجهول منهم لم ينكر عليه غيره فكان ذلك بمنزلة الاجماع على رده * وعندنا خبر المجهول من القرون الثلاثة مقبول لان العدالة كانت اصلا فى ذلك الزمان بخبر الرسول عليه السلام * خير الناس قرنى الذى بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم * الحديث والنبى عليه السلام قبل شهادة الاعرابى فى رؤية الهلال من غير تفحص عن عدالته وانما تفحص عن اسلامه فقط فقال حين اخبر عن رؤية الهلال * اتشهد ان لا اله الا الله * قال نعم فقال * اتشهد ان محمدا رسول الله * قال نعم فامر بلالا ان يؤذن فى الناس بالصوم وهذا يرد تأويلهم انه عليه السلام عرف عدالته اما بالوحى او بالخبرة لانه عليه السلام لم يكن عالما باسلامه فكيف بعدالته * واما رد بعض الصحابة اخبار المجاهيل فبناء على عوارض على ما عرف كذا ذكر فى عامة الكتب ثم هو منقسم على الاقسام الخمسة المذكورة فى الكتاب * ولا خلاف ان القسم الاول مقبول لما بينا * وقد ذكر فى القواطع وان عمل الراوى بالخبر كان ذلك تعديلا للمروى عنه الا ان يعمل بموجب الخبر لا لاجل الخبر * وينبغى ان يكون القسم الثانى مقبولا بلا خلاف ايضا لانه لا يظن بهم السكوت عند معرفة بطلانه * ولا خلاف ان القسم الرابع مردود فكان القسم الخامس موضع الخلاف * ويجوز ان يكون القسم الثالث كذلك ايضا واليه يشير قوله عندنا فى هذا القسم دون القسمين الاولين فيقبل عندنا لما ذكرنا ولا يقبل عنده لان الرد عارض القبول فيتساقطان ويصير الخبر بمنزلة ما لو لم يلحقه

ورده على رضى الله عنه لما خالف رأيه وقال ما نصنع بقول اعرابى بوال على عقبيه ولم يعمل الشافعى رحمه الله بهذا القسم لانه خالف القياس عنده وعندنا هو حجة لانه وافق القياس عندنا وانما يترك اذا خالف القياس وقد روى عنه الثقات مثل عبد الله بن مسعود وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن فثبت بروايتهم عدالته مع انه من قرن العدول فلذلك صار حجة وساعده عليه اناس من اشجع منهم ابو الجراح وغيره

ردو لاقبول فيلتحق بالقسم الخامس * ويجوز ان يكون هذا القسم مقبولا بالاتفاق بشرط ان يكون موافقا للقياس فان خالفه يرد لان الخلاف لما وقع في قبوله كان ادنى حالا من الذي اتفق على قبوله فيشترط تأيده بالقياس كالقسم الخامس عندنا الا ان هذا المثال وهو حديث معقل موافق للقياس عندنا لان المهر يجب بنفس العقد عندنا ويتأكد بالموت كما يتأكد بالوطئ لان بالموت ينتهي النكاح الذي هو عقد العمر والشيء اذا انتهى تقرر كانتهاء الصلوة بالسلام فيكون بمنزلة تسليم المعقود عليه وهو الوطئ ولهذا وجبت العدة فيجب تمام مهر المثل واذا كان موافقا للقياس وجب العمل به * وعند الشافعي رحمه الله هو مخالف للقياس لان الاصل عنده ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا لم يوجد واحد منها الى ان مات الزوج لا يجب شيء لان المعقود عليه رجع اليها سالما فكان بمنزلة ما لو طلقها قبل الدخول بها وبمنزلة هلاك المبيع قبل القبض واذا كان مخالفا للقياس وجب رده به فعلى هذا كان قوله ولم يعمل الشافعي بهذا القسم الى آخره بيان ان خلاف الشافعي في المثال لا في الاصل وهو قوله وان اختلف فيه فكذلك * وكان معنى قوله بهذا القسم بهذا المثال الذي هو من هذا القسم * ولو جعلت اسم الاشارة راجعا الى قوله وان اختلف فيه فكذلك لا يلايمه التعليل الذي ذكره وعلى التقديرين لا يخلو الكلام عن نوع اشتباه والله اعلم بمراد المصنف * وقوله وقد روى اى هذا الحديث عنه * اى عن معقل * الثقات اى العدول مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقمة وغيره من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه وعلمهم به عدالته دليل ثان على وجوب العمل به * وقوله معانه اى معقلا من قرن العدول دليل ثالث واشارة الى الجواب عما قال بعض اصحاب الشافعي ان رواية المجهول في الكفر والصبا لا تقبل فكذا رواية مجهول الحال في الفسق فاشار الى ان العدالة في ذلك الزمان اصل بشهادة الرسول عليه السلام فوجب التمسك به الى ان يظهر معارض بنقضه فاما الصبا والكفر في مجهول الحال فيهما فاصل فلا يترك الا بيقين يعارضه فيفترقان قوله (فاما اذا ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد) فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يترك العمل به وترجيح الرأى بخلافه عليه فاتفاقهم على الرد دليل على انهم اتهموه في هذه الرواية ولو قال الراوى اوهمت لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك ممن فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة كان اولى كذا قال شمس الائمة رحمه الله ويسمى هذا النوع منكرا او مستنكرا لان اهل الحديث لم يعرفوا صحته * وهو دون الموضوع فان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال * انا خاتم النبيين لا نبي بعدي الا ان يشاء الله * فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعو اليه من الالحاد والزندقة ويدعي التنبؤ فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا لان كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا فكان من الجائز ان يكون الراوى صادقا في الرواية * ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة لا في حق

فاما اذا كان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا لا يعمل به على خلاف القياس وصار هذا غير حجة يحتمل ان يكون حجة على العكس من المشهور انه حجة يحتمل شبهة عند التأمل

الجواز ولا في حق الوجوب * وذكر الشيخ ابو عمرو الدمشقي اذا انفرد الراوي بشئ فان كان ما انفرد به مخالفا لما رواه من هو اولى منه بالحفظ لذلك والضبط كان ما انفرد به شاذا مردودا * وان لم يكن فيه مخالفة لما رواه غيره بل هو امر رواه هو ولم يروه غيره فان كان عدلا حافظا موثوقا باتقانه وضبطه قبل ما انفرد به وان لم يكن ممن يوثق بحفظه كان انفراده به جازما له من حز حاله عن حيز الصحيح * ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب متفاوتة بحسب الحال فيه فان كان المنفرد به غير بعيد من درجة الحافظ الضابط المقبول تفرده استحسنا حديثه ذلك ولم نحطه الى قبيل الحديث الضعيف وان كان بعيدا من ذلك رددنا ما انفرد به وكان من قبيل الشاذ المنكر * فحصل من هذا ان الشاذ المردود قسمان احدهما الحديث الفرد المخالف والثاني الفرد الذي ليس في رواية من الثقة والضبط ما يقع جابرا لما يوجبه التفرد والشذوذ من النكارة والضعف * ثم قال والصواب في المنكر التفصيل الذي بيناه في الشاذ فانه بمعناه فالمنكر يكون قسمين على ما ذكرناه في الشاذ قوله (واما اذا لم يظهر حديثه) اى لم يبلغهم حديث هذا المجهول ولم يظهر فيه منهم رد ولا قبول فلم يترك به القياس ولم يجب العمل به في زماننا يعني اذا ظهر حديثه في زماننا لا يجب العمل به ولكن العمل به يجوز اذا وافق القياس لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف تمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا قال شمس الائمة فان قيل اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث * ولذلك اى ولكون العدالة اصلا في تلك الازمنة جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة اى بشهادة المستور ولم يجب على القاضي القضاء به لانه كان في القرن الثالث والغالب على اهله الصدق فاما في زماننا فخبر مثل هذا المجهول لا يقبل ولا يصح العمل به ما لم يتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل هذا الزمان ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد رحمهما الله القضاء بشهادة المستور لانهما كانا في زمان فشو الكذب كذا ذكر شمس الائمة * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمهما الله ان الراوي اذا كان مجهولا لا يعرف عدالته ان عمل به الصحابة او التابعون رضي الله عنهم بما روى يجب قبول خبره لانهم لا يعملون به الا بعد معرفة الراوي بالعدالة وثبوت ما روى * واما اذا لم يظهر عمل الصحابة ولا عمل التابعين فاصحاب ابي حنيفة رحمهم الله اختلفوا فيه قال بعضهم يجب العمل به ما لم يخالف القياس الصحيح فاذا خالفه لا يجب العمل به حينئذ * وبعضهم قالوا لا يجب العمل به ما لم يوافق القياس وهذا قول الشافعي واصحابه رحمهم الله * وقال بعضهم يجب العمل به وان خالف القياس والصحيح هو القول الاول * فالشافعي رحمه الله يقول بان المجهول لا يعرف عدالته وهي شرط لقبول الاخبار فلا يقبل خبره ولهذا لم يقبل خبر معقل بن سنان في ايجاب المهر في المفوضة * واصحابنا قالوا الظاهر

واما اذا لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة اصل في ذلك الزمان ولذلك جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل حتى ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طمانينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق شيأ والمستتر منه في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب والله اعلم

من حالهم العدالة والفسق بامور عارضة فيجب بناء الحكم على الظاهر كما يجعل فى حق الاسلام * واما حديث معقل فقد قبله عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ولا يقبل الا بعد معرفته بالعدالة فثبت عدالته فيجب قبول خبره على ان معقلا رجل معروف عدل عدله جماعة من الثقات منهم البخارى * قال ويجوز ان يكون قول ابى يوسف ومحمد فى هذه المسئلة كقول ابى حنيفة رحمهم الله وان كانا يشترطان العدالة حقيقة ولا يكتفيان بالعدالة الظاهرة لان فى ذلك الزمان وهو زمان الصحابة كان الغالب العدالة فيهم بخلاف سائر الازمنة * ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر من الخبر يوجب علم اليقين * وفى مقابلته الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية * والمشهور علم طمانينة وفى مقابلته المنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير حجة والمنكر على عكسه * والمراد من الظن فى قوله والمستنكر منه اى من الخبر يفيد الظن الوهم فان الظن ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذى عبر عنه بغالب الرأى والوهم ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر بهذه المثابة * وخبر الواحد علم غالب الرأى اى خبر الواحد الذى هو معروف بالضبط والعدالة او فى حكم المعروف وفى مقابلته المستتر اى خبر المجهول الذى هو لم يقابل برد ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجبه قوله (ومثال المستنكر) كذا المبتوتة تستحق النفقة والسكنى عندنا ما دامت فى العدة وهو مذهب عمر وعبدالله بن مسعود وابراهيم النخعى والثورى وجماعة من اهل العلم * وقالت طائفة منهم لها السكنى دون النفقة الا ان تكون حاملا حكى ذلك عن ابن المسيب وبه قال الزهرى ومالك والشافعى والليث والاوزاعى وابن ابى ليلى * وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه لا نفقة لها ولا سكنى الا ان تكون حاملا وهو قول الحسن وعطاء بن ابى رباح والشعبى واحمد بن حنبل واسحاق لحديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها اباعمرو بن حفص المخزومى طلقها ثلاثا فامر بنفقة اصوع من شعير فاستقلتها وكان النبى صلى الله عليه وسلم بعثه مع على رضى الله عنهما نحو اليمن فانطلق خالد بن الوليد فى نفر من بنى مخزوم الى النبى عليه السلام فقال يا رسول الله ان اباعمرو طلق فاطمة ثلاثا فهل لها نفقة فقال صلى الله عليه وسلم * ليس لها نفقة ولا سكنى * وارسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يأتيها المهاجرون الاولون فانتقلى الى ابن ام مكتوم فانك اذا وضعت خمارك لم يرك * واما الفريق الثانى فيقولون ليس فى روايات اهل الحجاز ذكر السكنى فى حديث فاطمة والمذكور فى بعض الروايات لا نفقة لك الا ان تكونى حاملا انما النفقة لمن يملك الزوج رجعتها فاوجبنا السكنى بعموم قوله تعالى * لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن * الآية * وقوله عز اسمه * اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم * فان كل واحد يعم المبتوتة والمطلقة الرجعية * ولم يوجب النفقة بالحديث وبمفهوم قوله تعالى * وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن * فانه بمفهومه يدل على انتفائها عند عدم الحمل * والمعنى فيه انها انما تستحق النفقة صلة للزوجية وقد انقطعت بالطلاق البائن

ومثال المستنكر مثل حديث فاطمة بنت قيس ان النبى عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى فقد رده عمر رضى الله عنه فقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت

الا انها اذا كانت حاملا تستحق النفقة صيانة للولد وحضانة له كما بعد انقضاء العدة بالولادة اذا كانت ترضعه * وعلماؤنا قالوا انها محتبسة بحق نكاحه فتستحق النفقة كالحامل والمطلقة الرجعية وكما تستحق السكنى فان كل واحد منهما حق مالى مستحق لها بالنكاح والعدة حق من حقوق النكاح فكما يبقى باعتبار هذا الحق ما كان لها من استحقاق السكنى فكذلك النفقة * ولان فى قراءة ابن مسعود رضى الله عنه * اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم * وقد بينا فيما تقدم ان بقراءته يزاد على الكتاب فدل ذلك على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة وان قوله تعالى * وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن * لازالة اشكال كان يقع عسى فان مدة الحمل تطول عادة فكان يشكل انها هل تستوجب النفقة بسبب العدة فى مدة الحمل وان طالت فازال الله تعالى هذا الاشكال بقوله * حتى يضعن حملهن * واما حديث فاطمة فقد ذكر فى الاسرار ان الزيادة المذكورة فى بعض الروايات لا نفقة لك الا ان تكونى حاملا غير ثابتة فى موضع يعتمد عليه من الكتب والروايات * واما متن الحديث فقد روى عن عمر رضى الله عنه انه قال حين روى له هذا الحديث لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فهذا من عمر رضى الله عنه طعن مقبول فانه اخبر انها متهمة بالكذب والغفلة والنسيان ثم اخبر انه ورد مخالفا للكتاب والسنة فدل على ان فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص لتلاه ولروى السنة فيكون بيانا انه ورد مخالفا للقياس فلا يقبل الا ان يكون مشهورا او الراوى فقيها * واشار ابو جعفر الطحاوى فى شرح الآثار الى انه اراد من الكتاب قوله تعالى * لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن * الآية ومن السنة ما قال عمر رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكنى والنفقة * وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت ما لفاطمة الا تتقى الله تعنى فى قولها لا سكنى ولا نفقة وكانت تقول تلك امرأة فتنت العالم * وعن اسامة بن زيد زوجها انها اذا ذكرت من ذلك شيئا رماها بكل شئ تناله يده * وقال ابو سلمة بن عبد الرحمن انكر الناس على فاطمة ما كانت تحدث به من خروجها قبل ان تحل * وعن ابى اسحاق قال كنت جالسا مع الاسود فى المسجد الاعظم ومعنا الشعبى فحدث الشعبى بحديث فاطمة فاخذ الاسود كفا من حصباء فقال ويلك تحدث بمثل هذا * ورده ابراهيم النخعى والثورى ومروان بن الحكم وهو امير المدينة * ورد عمر رضى الله عنه كان بحضرة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم النكير على ان مذهبهم فيه كمذهبه * وقيل لسعيد بن المسيب اين تعتد المطلقة ثلاثا فقال فى بيتها فذكر له حديث فاطمة فقال تلك المرأة افتنت الناس انها استطالت على احمائها فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تعتد فى بيت ام مكتوم * وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت لفاطمة انما لم يقض لك بالنفقة لانك كنت ناشزة * او تأويله ان زوجها كان غائبا ووكل اخاه بالنفقة

قال عيسى بن ابان فيه انه اراد بالكتاب والسنة القياس وقد رده غيره من الصحابة ايضا

عليها من الشعر فابت فلم يقض لها بشئ آخر لغيبة الزوج كذا في الاسرار وغيره * فان قيل قد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة وقد سميناهم فكان من القسم الثالث فينبغي ان يكون مقبولا عندكم كخبر الاشجعي في المفوضة ولا يكون مستنكرا * قلنا انما يقبل القسم الثالث بشرط ان لا يكون مخالفا الكتاب والسنة والقياس الصحيح كما بينا وهذا الحديث مع لحوق الرد به ممن ذكرنا مخالف لظاهر الكتاب والسنة على ما اشار اليه عمر رضي الله عنه وللقياس ايضا فلا يعتبر قبول هذه الطائفة في مقابلة رد تلك الجماعة فلذلك كان مستنكرا قوله (وكذلك حديث بسرة) اى وكحديث بسرة بنت صفوان الذى تمسك به الشافعي في ان مس فرج نفسه اوغيره بباطن الكف بلا حائل حدث من هذا القسم وهو المستنكر فان عمر وعليا وابن مسعود وابن عباس وعمارا وابا الدرداء وسعد بن ابى وقاص وعمران الحصين رضي الله عنهم لم يعملوا به حتى قال على رضي الله عنه لا ابالى امسسته ام ارنبة انفى وكذا نقل عن جماعة من الصحابة * وقال بعضهم ان كان نجسا فاقطعه * وتذاكر عروة ومروان الوضوء من مس الفرج فقال مروان حدثتنى بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالوضوء من مس الفرج فلم يرفع عروة بحديثها رأسا * وروى ابن زيد عن ربيعة انه كان يقول هل يأخذ بحديث بسرة احد والله لو ان بسرة شهدت على هذه النقلة لما اجزت شهادتها انما قوام الدين الصلوة وانما قوام الصلوة الطهور فلم يكن في صحابة رسول الله عليه السلام من يقيم هذا الدين الا بسرة قال ابن زيد على هذا ادركنا مشايخنا ما منهم احد يرى في مس الذكر وضوء * وعن يحيى بن معين انه قال ثلاثة من الاخبار لا تصح عن رسول الله عليه السلام منها خبر مس الذكر ووقعت هذه المسئلة في زمن عبد الملك بن مروان فشاور الصحابة فاجمع من بقى منهم على انه لا وضوء فيه وقالوا لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت يعنون بسرة بنت صفوان * ومعنى قولهم كتاب ربنا ان الله تعالى بين الاحداث وكانت نجسة من دم حيض وغايط ومنى وشرع الاستنجاء بالماء بقوله عز ذكره * فيه رجال يحبون ان يتطهروا * والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين فلما ثبت بالنص انه من التطهير لم يجز ان يجعل حدثا بمثل هذا الخبر * واما السنة فما روى عن قيس بن طلق عن ابيه انه قال قلت يارسول الله افى مس الذكر وضوء * فقال لا * وروت عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن مس الذكر فقال * ما ابالى مسسته ام مسست انفى * فنبه على العلة وهى انه عضو طاهر * وعن ابى ايوب الانصارى رضي الله عنه سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت مسست ذكرى وانا في الصلوة فقال * لا بأس به * * وقد رويت آثار توافق حديث بسرة الا انها مضطربة الاسانيد وحديث قيس بن طلق مستقيم الاسناد غير مضطرب * قال على بن المدينى حديث قيس احسن من حديث بسرة كذا في الاسرار وشرح الاثار والله اعلم

وكذلك حديث بسرة بنت صفوان في مس الذكر من هذا القسم وانما جعل خبرا لعدل حجة بشرائط في الراوى وهذا

﴿باب بيان شرائط الراوي﴾ التي هي من صفات الراوي وهي اربعة العقل والضبط والاسلام والعدالة اما العقل فهو شرط لان المراد بالكلام ما يسمى كلاما صورة ومعنى ومعنى الكلام لا يوجد الا بالتمييز والعقل لانه وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد معناه الا بالعقل ﴿٣٩٢﴾ وكل موجود من الحوادث فبصورته ومعناه يكون فلذلك كان العقل شرطا ليصير الكلام موجودا واما الضبط فانما يشترط لان الكلام اذا صح خبرا فانه يحتمل الصدق والكذب والحجة هو الصدق فاما الكذب فباطل والكلام في خبر هو حجة فصار الصدق والاستقامة شرطا للخبر ليثبت حجة بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام والصدق بالضبط يحصل فاما العدالة فانما شرطت لان كلامنا في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلا يثبت صدقه ضرورة بل بالاستدلال والاحتمال وذلك بالعدالة وهو الانزجار عن محظورات دينه ليثبت به رجحان الصدق في خبره واما الاسلام فليس بشرط لثبوت الصدق لان الكفر لا ينافي الصدق ولكن الكفر في هذا الباب يوجب شبهة يجب بها رد الخبر لان الباب باب الدين والكافر ساع لهدم الدين الحق فيصير متهما في باب الدين فثبت بالكفر تهمة زائدة لا لنقصان حال بمنزلة الاب فيما يشهد لولده ولهذا لم يقبل شهادة الكافر على المسلم لما قلنا من العداوة ولانقطاع الولاية

(فاشار)

﴿باب بيان شرائط الراوي التي هي من صفات الراوي﴾

ما ذكر في الباب المتقدم من كون الراوي معروفا او مجهولا ليس بصفة له حقيقة وان كان له تعلق به لان المعرفة او الجهل ليس بقائم به بل يقوم بغيره كالعلم لا يقوم بالمعلوم بل بالعالم فاما المذكور في هذا الباب من العقل والضبط والاسلام والعدالة فقائم بالراوي وصفة له فلهذا قيد بقوله من صفات الراوي قوله (لان المراد بالكلام) كذا يعني الخبر الذي يرويه كلام لا محالة والكلام في العرف ماله صورة وهي ان ينتظم من حروف مهجاة * ومعنى وهو ان يدل على مدلوله والدلالة على معنى لا توجد بدون العقل * لانه اي الكلام وضع للبيان اي لاظهار المعنى الذي وقع في القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد المعنى بدون العقل الا ترى انه قد يسمع من الطيور حروف منظومة ويسمى ذلك لحنا لا كلاما لعدم صدورها عن عقل وتمييز * ولهذا لا يجب سجود التلاوة بقراءة الببغاء عند اكثر المحققين لعدم صدورها عن عقل وتمييز * وكذلك لو سمع من انسان حروف منظومة لا تدل على معنى معلوم لا تسمى كلاما فعرفنا ان معنى الكلام في الشاهد ما يكون مميزا بين اسماء الاعلام فما لا يكون بهذه الصفة يكون كلاما صورة لا معنى بمنزلة ما لو صنع من خشب صورة آدمي لا يكون آدميا لعدم معناه فيه ثم التمييز الذي يتم به الكلام بصورته ومعناه لا يكون الا بعد وجود العقل فلذلك شرطناه في الخبر ليصير خبره كلاما * بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام يعني لا بد لاصل الكلام عن ان يصدر عن معرفة اي عن عقل وتمييز ليقع صحيحا فكذا لا بد لهذا النوع منه وهو الخبر عن ان يصدر عن ضبط ليكون محتملا للصدق لان المرء بدون الضبط لا يتمكن من التكلم صادقا وبالضبط يتمكن منه * ثم الضابط قد يكذب وقد يصدق لان كلامنا في خبر مخبر غير معصوم * فلا يثبت صدقه في خبره ضرورة اي لا يكون جهة الصدق متعينة في خبره بطريق الضرورة كما في خبر الرسول * بل بالاستدلال والاحتمال او بل يثبت الصدق في خبره بالاستدلال * وذلك بالعدالة والانزجار اي الامتناع عن محظورات دينه * ليثبت به اي بالانزجار عن المحظورات رجحان الصدق في خبره لان الكذب محظور دينه فيستدل بانزجاره عن سائر ما يعتقده محظورا على انزجاره عن الكذب الذي يعتقده محظورا * اولما كان منزجرا عن الكذب في امور الدنيا كان ذلك دليل انزجاره عن الكذب في امور الدين واحكام الشرع بالطريق اولى واذا لم يكن عدلا في تعاطيه فاعتبار جانب اعتقاده وان دل على الصدق في خبره فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب في خبره لانه لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاد حرمتها فالظاهر انه لا يبالي من الكذب مع اعتقاد حرمته ايضا فيقع المعارضة ويجب التوقف للعمل شرعا فعرفنا ان العدالة في الراوي شرط ليكون خبره حجة قوله (واما الاسلام) فكذا ذكر بعض الاصوليين ان اشتراط الاسلام في الراوي باعتبار ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى بان لا يوثق به فشرط الاسلام لترجح الصدق كما شرطت العدالة والضبط*

فاشار الشيخ الى ضعف هذا الدليل وقال ليس الاسلام بشرط لثبوت الصدق اذ الكفر لاينافي الصدق لان الكافر اذا كان مترهبا عدلا في دينه معتقدا لحرمة الكذب تقع الثقة بخبره كما لو اخبر عن امر من امور الدنيا بخلاف الفاسق فان جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها تزيل الثقة عن خبره ولكن اشتراط الاسلام باعتبار ان الكفر يورث تهمة زائدة في خبره يدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي تثبت بها احكام الشرع وهم يعادوننا في الدين اشد العداوة فتحملهم المعاداة على السعي في هدم اركان الدين بادخال ماليس منه فيه واليه اشار الله تعالى في قوله عز ذكره * لايألونكم خبالا * اي لايقصرون في الافساد عليكم وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان فانهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابهم بعد ما اخذ عليهم الميثاق باظهار ذلك فلا يؤمن من ان يقصدوا مثل ذلك بزيادة هي كذب لا اصل له بطريق الرواية بل هذا هو الظاهر فلهذا شرطنا الاسلام في الراوي فتبين بهذا ان رد خبر الكافر ليس لعين الكفر بل لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب في خبره وهو المعاداة بمنزلة شهادة الاب لولده فانها لاتقبل لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب في شهادته وهو الشفقة والميل الى الولد طبعا * وذكر بعض الاصوليين ان الاعتماد في رد رواية الكافر على الاجماع المنعقد على سلب اهلية هذا المنصب في الدين عن الكافر لخسته وان كان عدلا في دين نفسه * ولهذا اي ولثبوت التهمة لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لان العداوة ربما تحملهم على القصد الى الاضرار بالمسلم بشهادة الزور كما لاتقبل شهادة ذي الضغن لظهور عداوته بسبب باطل وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانتفاء هذه التهمة فيما بينهم * ثم اشار الى معنى آخر لرد شهادته بقوله ولانقطاع الولاية يعني لو لم تكن هذه التهمة لم تقبل شهادته على المسلم ايضا لان الشهادة من باب الولاية وانقطعت ولاية الكافر عن المسلم شرعا بقوله عز اسمه * ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا * واعلم ان حاصل الشروط الاربعة وان كان يرجع الى اثنين وهما الضبط والعدالة لان الضبط بدون العقل لايتصور وكذا العدالة بدون الاسلام لان تفسيرها الاستقامة في الدين وهي بدون الاسلام لاتوجد ولهذا قال بعض الاصوليين ملاك الامر شيئان صدق اللهجة وجودة الضبط لما يرويه الا ان عامتهم لما رأوا المغايرة بين العقل والضبط وبين العدالة والاسلام من حيث ان العقل لايستلزم الضبط والاسلام لايستلزم العدالة فصلوا بينهما وجعلوا كل واحد شرطا على حدة * ولانهم لو ذكروا الضبط ولم يذكروا العقل لايحصل الاحتراز عن رواية الصبي لانه قد يكون له الضبط الكامل كالبالغ الا ان يجعل الضبط الكامل متوقفا على العقل الكامل وهو بعيد * ولو اقتصروا على ذكر العدالة ربما لا يحصل الاحتراز عن رواية الكافر فان الكافر قد يوصف بالعدالة لاستقامته على معتقده ويسمى معتقده دينا وان كان باطلا ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر آخر عند طعن الخصم فثبت انه لابد من ذكر الكل والله اعلم

﴿ باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها ﴾

﴿ باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها ﴾

قال الشيخ رضى الله عنه اما العقل فنور يضئ به طريق يبتداء به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى وانه لايعرف فى البشر الا بدلالة اختياره فيما يأتيه ويذره مايصلح له فى عاقبته وهو نوعان قاصر لما يقارنه ما يدل على نقصانه فى ابتداء وجوده وهو عقل الصبى لان العقل يوجد زائدا ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت لايدرك تفاوته فعلقت احكام الشرع بادنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذى هو دليل عليه مقامه تيسيرا

قوله (اما العقل) فكذا اكثر الناس الاختلاف فى العقل قبل الشرع وبعده ولهذا قال بعضهم * شعر * سل الناس ان كانوا لديك افاضلا * عن العقل وانظر هل جواب محصل * فقال بعضهم العقل جوهر لطيف يفصل به بين حقايق المعلومات * واعترض عليه بانه لو كان جوهرا لصح قيامه بذاته فجاز ان يكون عقل بلا عاقل كما جاز ان يكون جسم بغير عقل وحين لم يتصور ذلك دل انه ليس بجوهر كذا فى القواطع * وقيل معنى العقل هو العلم لا فرق بينهما لان اهل اللغة لم يفصلوا بين قولهم عقلت وعلمت فاستعملوهما لمعنى واحد وقالوا هذا امر معلوم ومعقول * وهو فاسد ايضا لان الله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فدل انهما مفترقان ونحن لاننكر استعمال العقل بمعنى العلم ولكن كلامنا فى المعنى الذى به يتميز من اتصف به عن الطفل الرضيع والبهيمة والمجنون ولاشك انه غير العلم ولذلك يوصف به عامة الخلق ولا يوصف بالعلم الا القليل منهم * وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو مما يعرفه كل انسان من نفسه * وختار الشيخ والقاضى الامام وشمس الائمة وعامة الاشعرية ان العقل نور يضئ به طريق اصابة الحق والمصالح الدينية والدنيوية فيدرك القلب به كما يدرك العين بالنور الحسى المبصرات * وانما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور وللادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للبصيرة التى هى عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار الحسية لان بها لايظهر الا ظواهر الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لاغير فاما العقل فيستنير به بواطن الاشياء ومعانيها ويدرك حقائقها واسرارها فكان اولى باسم النور * وقوله يبتداء مسند الى الظرف وهو الجار والمجرور * والجملة صفة لطريق والضمير فى به راجع الى الطريق وفى بتأمله الى القلب يعنى ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهى اليه درك الحواس فان الانسان اذا ابصر شيأ يتصح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لامحالة ذا حيوة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه الذى لابد للبناء منه * واذا نظر الى السماء ورأى احكامها ورفعتها واستنارة كواكبها وعظم هيئتها وسائر مافيها من العجائب استدل بنور عقله انه لابد لها من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم حى عليم فهو معنى قوله فيبتدى اى يظهر المطلوب للقلب فيدرك القلب المطلوب اذا تأمل ان وفقه الله لذلك قوله (وانه) اى العقل لايعرف فى البشر اى الانسان الا بدلالة اختيار الانسان فيما يأتيه من الفعل وما يترك منه مايصلح له فى عاقبته امره * ويجوز ان يكون الضمير فى عاقبته راجعا الى ما فى قوله فيما يأتيه ويذره اى يختار فعله وتركه ما يصلح له فى عاقبة ذلك الفعل فان الفعل والترك قد يكون كل واحد لحكمة وعاقبة جيدة وقد يكون لغير حكمة كما يكون من البهائم وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة فاذا وقع فعله على نهج افعال العقلاء كان ذلك دليلا على حصول العقل فيه وهو من قبيل

الاستدلال بالاثر على المؤثر *قال الشيخ في مختصر التقويم فصار في الحاصل العقل مايوقف
به على العواقب والعاقل من يكون اكثر افعاله على سنن افعال العقلاء ثم العقل لا يكون موجودا
بالفعل في الانسان في اول امره كما اخبر الله تعالى بقوله *والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا
تعلمون شيئا* ولكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد فيه العقل فهذا الاستعداد يسمى
عقلا بالقوة وعقلا غريزيا ثم يحدث العقل فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان بلغ درجات
الكمال ويسمى هذا عقلا مستفادا فقبل بلوغه الى اولى درجات الكمال يكون قاصرا لامحالة
ولما تعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب مايمضي من الزمان الى ان يبلغ اولى
درجات الكمال ولا طريق لنا الى الوقوف عن حد ذلك بل الله تعالى هو العالم بحقيقته اقيم
السبب الظاهر في حقنا وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا وبني التكليف عليه
لان اعتدال العقل يحصل عنده غالبا لان بكمال البنية يكمل قوى النفس فيكمل بكمال البنية
العقل اذا لم تعارضه آفة وسقط اعتبار مايكون موجودا قبله من العقل في الصبي مرحمة وفضلا
فصار الصبي في حكم من لا عقل له فيما يخاف لحوق عهدة به* والمطلق من كل شئ يقع على
كماله اي كماله في مسماه * فشرطنا لوجوب الحكم اي لوجوب حكم الشرع عليه وصيرورته
مكلفا وقيام الحجة بخبره على الغير كمال العقل * فقلنا ان خبر الصبي ليس بحجة في الشرع
احترز بقوله في الشرع عن المعاملات *لان الشرع لما لم يوله امور نفسه لنقصان عقله فلان
لا يوليه امر شرعه اولى* ولا يلزم عليه العبد فانه يقبل روايته وان لم يفوض اليه اموره لان
ذلك لحق المولى لا لنقصان في العقل فلا يظهر ذلك في امر الشرع فاما عدم تولية امور الصبي الى
نفسه فلنقصان العقل فيظهر في امر الدين ايضا* ولان خبر الفاسق مردود مع انه اوثق من
الصبي لانه يخاف الله تعالى لعلمه بالتكليف والصبي لا يخافه ولا رادع له من الكذب اصلا لعلمه
بعدم التكليف فكان خبره اولى بالرد وذكر بعضهم ان رواية الصبي اذا كان مميزا ووقع في ظن
السامع صدقه مقبولة لان خبره في المعاملات والديانات مقبول مع تحكيم الرأي فكذا هذا
الا ترى ان اهل قباء قبلوا اخبار ابن عمر بتحويل القبلة وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة لان
التحويل كان قبل بدر بشهرين وقد رده النبي عليه السلام فيه لصباه ثم انهم اعتمدوا خبره
فيما لا يجوز العمل به الا بعلم وهو الصلوة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله عليه السلام
والاصح هو الاول لان المعتمد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة رضي الله عنهم ولم يرو
عن احد منهم انه رجع الى رواية صبي *ولان غالب احواله اللهو واللعب والمسامحة
والمساهلة فيعتبر ماهو الغالب من حاله احتياطا في امر الرواية * واما اهل قباء فالصحيح
ان الذي اتاهم انس رضي الله عنه فكان اعتمادهم على خبره او كان ابن عمر بالغا يومئذ الا
ان النبي عليه السلام رده لضعف بنيته يومئذ لا لانه لم يكن بالغا لان ابن اربع عشرة سنة
يجوز ان يكون بالغا* وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ فان كان السماع قبله والرواية
بعده يقبل خلافا للقوم اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاملا مكلفا

والمطلق من كل شئ يقع على كماله فشرطنا لوجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل فقلنا ان خبر الصبي ليس بحجة لان الشرع لما لم يجعله وليا في امر دنياه ففي امر الدين اولى وكذلك المعتوه

واما الضبط فان تفسيره سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده مراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه

الاترى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبل البلوغ فكذا الرواية* ويدل عليه اجماع الصحابة رضي الله عنهم على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان ابن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه بعد البلوغ وقبله وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول رواية ما تحملوه في الصبي بعد البلوغ* ثم قيل اقل مدة يصير الصبي فيها اهلا للتحمل اربع سنين لحديث محمود بن الربيع حفظت مجة مجها رسول الله عليه السلام في وجهي من دلو كانت معلقة في دراهم وكان ابن اربع سنين او خمس سنين والاصح ان لا تقدير* وكذا الحكم اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية وقد روي عن عثمان بن عفان قال في النصراني والمملوك والصبي يشهدون شهادة فلا يدعون لها حتى يسلم هذا ويعتق هذا ويحتلم هذا ثم يشهدون بها فانها جائزة واذا كان هذا جائزا في الشهادة فهو في الرواية اولى لان الرواية اوسع في الحكم من الشهادة مع انه قد ثبتت روايات كثيرة لغير واحد من الصحابة كانوا حفظوها قبل اسلامهم وادوها بعده كذا في الكفاية البغدادية* وكذلك المعتوه اي وكالصبي المعتوه وهو ناقص العقل من غير صبي ولا جنون فيشبه كلامه وافعاله تارة بكلام المجانين وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم فلا تقبل روايته ايضا لان نقصان العقل بالعته فوق النقصان بالصبا اذ الصبي قد يكون اعقل من البالغ ولا يكون المعتوه كذلك قال تعالى* وآتيناه الحكم صبيا * فكان خبره اولى بالرد من خبر الصبي* وقوله ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت بيان النوع الثاني من العقل اي القاصر مايقارنه مايدل على نقصانه وهو الصبا والكامل لاحد لاعلاه ولا يدرك اذ هو في التزايد الى آخر العمر مع انه في القسمة متفاوت فاعتبر ادنى درجات كماله وذلك خفي ايضا فاقيم البلوغ مقامه تيسيرا الى آخر ما ذكرنا* وقوله واعتداله بيان ادنى درجات الكمال وتفسيره قوله (واما الضبط) فكذا ضبط الشيء لغة حفظه بالجزم ومنه الاضبط الذي يعمل بكلتا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه بان ينصرف همته اليه ويقبل بكليته عليه لئلا يشذ منه وقد بينه الشيخ في آخر هذا الفصل *ثم فهمه اي فهم الكلام ملتبسا بمعناه الذي اريد به يعني معناه اللغوي او اللغوي والشرعي جميعا ثم حفظه ببذل المجهود له اي حفظ الكلام ببذل الطاقة في حفظه بان يكرره الى ان يحفظه * ثم الثبات عليه اي على الحفظ بمحافظة حدود ذلك الكلام بان يعمل بموجبه ببدنه ويذاكره بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورث النسيان * على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اني لا انساه ولا يسامح في حفظ الحديث بل يسيء الظن بنفسه ويذاكره دائما مقدرا في نفسه اني اذا تركت المذاكرة نسيته اذ الحزم سوء الظن* ولهذا كان ابن مسعود رضي الله عنه اذا روى حديثا اخذه البهر وجعلت فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة* الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه وانما فسر الضبط بما ذكرناه لان بدون السماع لايتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك سماعا مطلقا بل يكون سماع صوت لا سماع كلام هو خبر وبعد فهم المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه الاداء كما تحمل ولا يتأتى ذلك الا بالحفظ والثبات عليه الى ان يؤدي ثم الاداء انما يكون مقبولا عنه

(باعتبار)

باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتأتى الا بهذا * ولهذا لم يجوز ابو حنيفة اداء الشهادة لمن عرف خطه في الصك ولم يتذكر الحادثة لانه غير ضابط لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له اداء الشهادة كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (وهو) اى الضبط نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة اى الضبط نفس الحديث ولفظه من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه اللغوى مثل ان يعلم ان قوله عليه السلام * الحنطة بالحنطة مثل بمثل * بالرفع او النصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة وعلى تقدير النصب بيعوا الحنطة بالحنطة فهذا هو الضبط الصيغة بمعناها لغة * والثانى ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها او شريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق بالقدر والجنس مثلا وان يعلم ان حرمة القضاء فى قوله عليه السلام * لا يقضى القاضى وهو غضبان * متعلقة بشغل القلب * وهذا اى ضبط الحديث بمعناه اللغوى والشرعى اكمل النوعين اى الكامل منهما وهو من قبيل قولك الاشج والناقص اعدلا بنى مروان ولهذا قال بعده والمطلق من الضبط يتناول الكامل اى الضبط الذى هو من شرائط الراوى الضبط الكامل لا الناقص كما يناف فى النقل ان الشرط منه هو الكامل وذلك لما مر ان النقل بالمعنى مشهور بينهم فاذا لم يضبط الراوى فقه الحديث ربما يقع خلل فى النقل بان يقصر فى اداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويؤمن عن مثله اذا كان فقيها * ولهذا اى ولاشتراط اصل الضبط لم يكن خبر من اشتدت غفلته * خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من ضبطه وحفظه * او مسامحة اى مساهلة لعدم اهتمامه بشان الحديث حجة وان وافق القياس كذا رأيت فى بعض الحواشى * والمجازفة التكلم من غير خبرة وتيقظ فارسى معرب * ولهذا اى ولاشتراط كمال الضبط قصرت رواية من لم يعرف بالفقه اى لا يعارض رواية غير الفقيه رواية الفقيه بل يترجح الثانى على الاول لفوات كمال الضبط فى الاول ووجوده فى الثانى * وقد روى عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد ابى الشعثاء روى له عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم قال عمرو فقلت لجابر ان ابن شهاب اخبرنى عن يزيد بن الاصم ان النبى عليه السلام تزوجها وهو حلال فقال انها كانت خالة ابن عباس فهو اعلم بحالها فقلت وقد كانت خالة يزيد بن الاصم ايضا فقال انى يجعل يزيد بن الاصم البوال على عقبيه الى ابن عباس فدل ان رواية غير الفقيه لا تعارض رواية الفقيه وليس ذلك الا باعتبار تمام الضبط من الفقيه * وما ذكرنا مذهب عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب الشافعى فقد ذكر فى المحصول وغيره ان رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر فى خبر المروى بالمعنى اما المروى باللفظ فلا والحق انه يقع بها الترجيح مطلقا لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدمته وسبب وروده فيطلع على ما يزيل الاشكال اما من لم يكن عالما فانه لا يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فينقل القدر الذى سمعه فربما كان ذلك القدر وحده سببا للضلال * وكذا اذا كان احدهما افقه من الاخر كانت روايته راجحة لان الوثوق باحتراز الافقه عن ذلك الاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز الاضعف * وكذا ذكر فى القواطع ايضا فتبين ان قول

وهو نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة والثانى ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة وهذا اكملهما والمطلق من الضبط يتناول الكامل ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة او مسامحة ومجازفة حجة لعدم القسم الاول من الضبط ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه فى باب الترجيح وهو مذهبنا فى الترجيح ولا يلزم عليه ان نقل القرآن ممن لا ضبط له جعل حجة

لان نقله فى الاصل انما ثبت بقوم هم ائمة الهدى وخير الورى ولان نظم القرآن معجز يتعلق به احكام على

الخصوص مثل جواز الصلوة وحرمة التلاوة على الحائض والجنب فاعتبر فى نقله نظمه وبنى عليه معناه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها ولان نقل القرآن ممن لا يضبط الصيغة بمعناها انما يصح اذا بذل مجهوده واستفرغ وسعه ولو فعل ذلك فى السنة لصار ذلك حجة الا انه لما عدم ذلك عادة شرطنا كمال الضبط ليصير حجة ومعنى قولنا ان يسمعه حق سماعه ان الرجل قد ينتهى الى المجلس وقد مضى صدر من الكلام فربما يخفى على المتكلم هجومه فلا يعيد عليه ماسبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط فى مثله ثم قد يزدرى السامع بنفسه فلا يراها اهلا لتبليغ الشريعة فيقصر فى بعض مالقى اليه ثم يفضى به فضل الله تعالى الى ان يتصدى لاقامة الشريعة وقد قصر فى بعض مالزمه فلذلك شرطنا مراقبته

الشيخ وهو مذهبنا فى الترجيح ليس لبيان خلاف اصحاب الشافعى بل لبيان نفس المذهب ويحتمل ان يكون فيه خلاف لانعرفه ممن لاضبط له اى لايضبط المعنى الشرعى ولا اللغوى * لان نقله فى الاصل اى اصل نقل القرآن ثبت لقوم كانوا ائمة الهدى وخير الورى اى الخلق وكذلك فى كل قرن الى يومنا هذا فوقع الامن عن الغلط والتصحيف بنقلهم فيكون نقل من لاضبط له تبعا لهم فيقبل * ولان نظم القرآن معجز فان اعجازه متعلق بالنظم والمعنى جميعا فكان النظم فيه مقصودا كالمعنى والمعنى مودع فى اللفظ فيكون المعنى تبعا اللفظ ولذلك حرم على الحائض والجنب قراءة القرآن وما حرم ذكر معناه بعبارة اخرى وكذلك جواز الصلوة يتعلق بقراءة النظم دون المعنى عند العامة او عند الكل على تقدير صحة الرجوع عن اصل المذهب واذا كان الاصل هو النظم والكل فى ضبط النظم سواء صح النقل عن الكل وفى الاخبار المعنى هو المقصود والناس مختلفون فى النقل بالمعنى فصح النقل ممن يعقل المعنى وهو الفقيه دون من لايعقله * بذل مجهوده واستفرغ وسعه ترادف اذ استفراغ الوسع بذل الطاقة ايضا * ولو فعل ذلك فى السنة اى بذل مجهوده فى ضبط اللفظ من غير ضبط المعنى فى الخبر كان حجة ايضا * وهو معنى ماذكر فى المعتمد وغيره ان حديث من لايعرف معنى ماينقله كالاعجمى لايرد لان جهله بمعنى الكلام لايمنع من ضبطه للحديث ولهذا يمكن للاعجمى ان يحفظ القرآن وان لم يعرف معناه وقد قبلت الصحابة اخبار الاعراب وان لم يعرفوا كثيرا من معانى الكلام التى يفتقر اليها فى الاستدلال * ثم قد يزدرى السامع بنفسه اى يستخفها ويستحقرها * الى ان تصدى لاقامة الشريعة اى يتعرض لها على ماروى عن ابن مسعود رضى الله عنه انه قال لقد اتى علينا زمان لسنا نسأل ولسنا هنالك ثم قضى الله ان بلغنا من الامر ماترون * قيل هذا اشارة منه الى زمن ابى بكر وعمر رضى الله عنهما فقد كانت الصحابة متوافرين فى ذلك الوقت وما كان يحتاج الى ابن مسعود رضى الله عنه * وقيل هذا منه اشارة الى حال صغره وجهله * وانما قصد بهذا التحدث بنعمة الله تعالى حيث رفعه من تلك الدرجة الى مابلغه اليه لانه قال هذا حين كان بالكوفة وله اربعة آلاف تلميذ يتعلمون بين يديه حتى روى انه لما قدم على رضى الله عنه الكوفة خرج اليه ابن مسعود مع اصحابه حتى سدوا الافق فلما رآهم على رضى الله عنه قال ملأت هذه القرية علما وفقها كذا فى المبسوط * فلذلك شرطنا مراقبته اى مراقبة السماع فان تحقق سماعه كما هو حقه وتم ضبطه على الوجه المذكور يرويه والا لم يجازف فى الرواية فان بكثرة رواية من كان بهذه الصفة فى الابتداء يستدل على قلة مبالاته فيرد خبره * ولهذا ذم السلف الصالح رضوان الله عليهم كثرة الرواية وكان الصديق رضى الله عنه اكبر الصحابة وادومهم صحبة وكان اقلهم رواية * وقال عمر رضى الله عنه اقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا شريككم يعنى فى تقليل الرواية * ولما قيل لزيد بن ارقم الا تروى لنا عن رسول الله عليه السلام شيئا قال قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله امر شديد * ولهذا قلت روايات ابى حنيفة رحمه الله حتى قال بعض الطاغين انه كان لايعرف الحديث وليس الامر كما ظنوا بل كان اعلم عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته كذا قال شمس الائمة رحمه الله

قاصر وكامل اما القاصر فاثبت منه بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان الاصل حالة الاستقامة لكن هذا الاصل لا يفارقه هوى يضله ويصده عن الاستقامة وليس لكمال الاستقامة حد يدرك مداه لانها بتقدير الله تعالى ومشيته يتفاوت فاعتبر فى ذلك مالا يؤدى الى الحرج والمشقة وتضييع حدود الشريعة وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة فقيل من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب واذا اصر على مادون الكبيرة كان مثلها فى وقوع التهمة وجرح العدالة فاما من ابتلى بشئ من غير الكبائر من غير اصرار فعدل كامل العدالة وخبره حجة فى اقامة الشريعة والمطلق من العدالة ينصرف الى اكمل الوجهين

قوله (اما العدالة فكذا) * هى فى اللغة عبارة عن ضد الجور وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب فعله وترك ما يجب له تركه وعن الاستقامة يقال فلان عادل اى مستقيم السيرة فى الحكم بالحق * ويقال للجادة طريق عادل لاستقامتها * وجائر للبنيات بضم الباء وفتح النون وهى الطرق الحادثة من الجادة بغير حق * وهى فى الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الرشاد والدين * وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذى جعل له * وفسرها البعض بانها عبارة عن اهلية قبول الشهادة والرواية عن النبى عليه السلام * قال الغزالى رحمه الله هى عبارة عن استقامة السيرة والدين وحاصلها راجع الى هيئة راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله خوفا وازعا عن الكذب * اما القاصر فاثبت منه اى من العدالة على تأويل المذكور * بظاهر الاسلام واعتدال العقل مع السلامة عن فسق ظاهر فان من اتصف بهما فهو عدل ظاهرا لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن المعاصى والخروج عن حد الشريعة * وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر عارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل وحين رزق العقل والنهى ماز اليه الهوى وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه كالمعتوه والصبى عاقلان من وجه دون وجه فتردد الصدق فى خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان فشرط كمال العدالة وهو ان يكون مجانبا لمحظور دينه ليثبت رجحان دليل العقل على الهوى فيترجح الصدق فى خبره * لا يفارقه هوى يضله قال تعالى * ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله * وقوله وليس لكمال الاستقامة بيان النوع الثانى كانه قال والكامل من الاستقامة بالانزجار عن المعاصى الا ان هذا كمال لا يدرك مداه اى غايته * فاعتبر فى ذلك اى فى كمال الاستقامة مالا يؤدى اعتباره الى الحرج وتضييع حدود الشريعة اى احكامها فاشترط الامتناع عن الكبائر والاحتراز عن الاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة تبطل عدالته وان اصر على صغيرة فكذلك وان ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل وكان ينبغى ان تبطل لانه حصل الخروج عن الحد المحدود له شرعا الا ان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة فان غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات جمع فاشتراط التحرز عن جميعها لاثبات العدالة حينئذ الا نادرا فسقط فاما الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل عفوا * واضطربت كلمة الامة فى الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال * الكبائر تسع * الاشراك بالله * وقتل النفس المؤمنة * وقذف المحصنة * واليمين الغموس * والفرار عن الزحف * والسحر * واكل مال اليتيم * وعقوق الوالدين المسلمين * والالحاد فى الحرم * اى الظلم فى البيت الحرم من الحد الرجل اذا ظلم فى الحرم * وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربوا وروى عن على رضى الله عنه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر * وقيل ما خصه الشارع بالذكر فهو كبيرة * وذكر الغزالى رحمه الله فى المستصفى لا خلاف انه لا يشترط العصمة من جميع المعاصى ولا يكفى ايضا اجتناب

الكبائر بل من الصغائر ما يرد به كسرقة بصلة او تطفيف فى حبة قصدا و بالجملة كل ما يدل على ركاكة دينه الى حد يستجرئ على الكذب بالاغراض الدنيوية يرد به كيف وقد شرط فى العدالة التوقى عن بعض المباحات القادحة فى المروة نحو الاكل فى الطريق و السوق لغير السوقى و البول فى الشارع و صحبة الارذال و افراد المزح و الحرف الدنية من دباغة و حجامة و حياكة ممن لا يليق به من غير ضرورة لان مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا فلا يكون قوله موثوقا به * قال والضابط فى ذلك فيما جاوز محل الاجماع ان يرد الى اجتهاد الحاكم فما دل عنده على جرأته على الكذب يرد الشهادة به و ما لا فلا و هذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين و تفصيل ذلك من الفقه لا من الاصول ورب شخص يعتاد الغيبة و يعلم الحاكم ان ذلك له طبع لا يصبر عنه ولو حمل على شهادة الزور لم يشهد اصلا فقبوله شهادته بحكم اجتهاده جائز فى حقه و يختلف ذلك بعادات البلاد و احوال الناس فى استعظام بعض الصغائر دون بعض * فهذا يدل على الشرط هو الاجتناب عن الكبائر و التحرز عن الصغائر و المباحات التى تدل على دناءة الهمة و قلة المبالاة و تقدح فى المروة و ترك الاصرار على سائر الصغائر * و لهذا اى و لاشتراط العدالة لم يجعل خبر الفاسق و المستور حجة لفوات اصل العدالة فى حق الفاسق و فوات كمالها فى حق المستور و هو الذى لم يعرف عدالته و لا فسقه و لهذا لم يجز القضاء بشهادة الفاسق و لم يجب بشهادة المستور * وقال الشافعى رحمه الله لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى لان المستور معلوم الذات مجهول الحال و المجهول غير معلوم بالذات و الحال لان معرفته بالحديث الذى رواه و ثبوت ذلك مبنى على معرفة عدالته و هى غير معلومة فيكون هو ادنى حالا من المستور * و تقدير الكلام و لما لم يكن خبر المستور فى غير قرون الثلاثة حجة مع انه معلوم الذات كان خبر المجهول من القرون الثلاثة اذا لم يقابل بقبول و لا برد اولى بالرد و قد بيناه فى الباب المتقدم * و فى بعض الشروح ان معناه لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى لان المستور من لا يرد عليه رد من السلف و المجهول قد رده بعض السلف فاولى ان لا يقبل و الكلام فى مثل هذا المجهول الذى رده بعض السلف * و فى الحقيقة المجهول و المستور واحد الا ان خبر المجهول فى القرون الثلاثة مقبول لغلبة العدالة فيهم و خبر المجهول بعد القرون الثلاثة مردود لغلبة الفسق * من الصدر الاول اى منهم و ممن هو فى معناهم من القرنين الاخرين لشمول دليل القبول و هو شهادة الرسول بالعدالة للجميع * على الشرط الذى قلنا بان شهد الثقات بصحته و عملوا به او سكتوا عنه او اختلفوا او لم يظهر فيما بينهم و لكن يوافقه القياس و لا يرده * و ذكر ابو عمرو الدمشقى المعروف بابن الصلاح فى كتابه ان المجهول اقسام * احدها المجهول العدالة ظاهرا و باطنا و روايته غير مقبولة عند الجماهير * و الثانى المجهول الذى جهلت عدالته الباطنة و هو عدل فى الظاهر و هو المستور على ما فسره بعض ائمتنا فيقبل روايته بعض من رد رواية الاول و هو قول بعض الشافعية لان امر الاخبار مبنى

فلهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة وقال الشافعى رحمه الله لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى والجواب ان خبر المجهول من الصدر الاول مقبول عندنا على الشرط الذى قلنا بشهادة النبى عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الايمان والاسلام فان تفسيره التصديق والاقرار بالله سبحانه وتعالى كما هو بصفاته وقبول شرايعه واحكامه وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام بغيره من الوالدين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو

على حسن الظن بالراوى ولان رواية الاخبار تكون عند من يتعذر عليه معرفة العدالة فى الباطن فاقتصر فيها على معرفتها فى الظاهر ويشبه ان يكون العمل على هذا فى كثير من كتب الحديث المشهورة فى غير واحد من الرواة الذين تقادم العهد بهم وتعذرت الخبرة الباطنة فى حقهم * والثالث المجهول العين وقد يقبل رواية المجهول العدالة من لا يقبل رواية المجهول العين ومن روى عنه عدلان و عيناه فقد ارتفعت عنه هذه الجهالة فان ابابكر الخطيب البغدادى قال واقل ما يرتفع الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنه قوله (واما الايمان والاسلام) فكذا هما ههنا عبارتان عن معنى واحد ولهذا قال فان تفسيره ولم يقل تفسيرهما * وذكر فى التأويلات ان الايمان والاسلام اذا ذكرا معا كان المراد منهما واحدا وان ذكر كل واحد منهما منفردا كان المراد من الايمان التصديق الباطنى ومن الاسلام الطاعات * وعن بعض المشايخ ان الايمان تصديق الاسلام والاسلام تحقيق الايمان * وتفسيره التصديق والاقرار بالله عز وجل اى يصدق بقلبه ويقر بلسانه بوجود الصانع جل جلاله وبكونه متصفا بصفات الكمال مثل الوحدانية والعلم والقدرة والحيوة وسائر الاوصاف التى لابد من وجودها للالوهية وباسمائه الحسنى مثل الرحمن والرحيم والقادر والعليم الى سائر اسمائه جل ذكره وذلك لان الله تعالى غائب عن الحس والغائب يعرف بالصفات والاسماء * ويضم اليه ايضا التصديق والاقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وبان القدر خيره وشره من الله عز وجل وبسائر ما يجب الايمان به ظاهر بنشوه بين المسلمين وبان ولد فيهم ونشأ على طريقتهم شهادة وعبادة يقال نشأت فى بنى فلان نشأ اونشوا اذا شبت فيهم * وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو ويصف جميع ما وجب الايمان به وصفا عن علم وتيقن لا عن ظن وتلقن لان حفظ اللغة غير العلم بالمعنى والواجب هو العلم فلا يفيد حفظ اللغة بدونه فاذا وصف على هذا الوجه كان مسلما حقيقة * الا ان هذا استثناء منقطع بمعنى لكن وجواب عما قال بعض المشايخ ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفى بل لابد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا الا ترى ان من قال محمد رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمنا * فقال الشيخ ماذكرتم وهو الوصف على التفصيل كمال يتعذر اشتراطه لصحة الايمان لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة واكثرهم لا يقدرون على بيان تفسير صفات الله تعالى واسمائه على الحقيقة والاستقصاء فيشترط الكمال الذى لا يؤدى الى الحرج وهو ان يصدق ويقر اجمالا بما يجب الايمان به فهذا القدر يكفى لثبوت الايمان حقيقة ولهذا اى ولان الايمان يثبت حقيقة بالبيان اجمالا قلنا الواجب لا يستوصف المؤمن فيقال اتؤمن بان الله تعالى واحد لا شريك له قادر عالم حى سميع بصير مريد خالق الى آخر اوصافه التى يجب ذكرها فى الايمان * او يقال اتؤمن بان الله تعالى موصوف بصفات الكمال وان ما جاء به محمد رسول الله حق فاذا قال نعم حكم بصحة اسلامه ولا يطلب منه حقيقة الوصف *

الا ان هذا كمال يتعذر شرطه لان معرفة الخلق باوصافه على التفسير متفاوتة وانما شرط الكمال بما لا حرج فيه وهو ان يثبت التصديق والاقرار بما قلنا اجمالا وان عجز عن بيانه وتفسيره ولهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف المؤمن فيقال اهو كذا فاذا قال نعم فقد ظهر كمال اسلامه الا ترى ان النبى عليه السلام استوصف فيما روى عنه عن ذكر الجمل دون التفسير وكان ذلك دأبه صلى الله تعالى عليه وسلم والمطلق من هذا يقع على الكامل ايضا بذلك امرنا بالكتاب والسنة قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وكان النبى عليه السلام يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان

قالوا وهذا اذا وافق هذا الاستفهام ما في قلبه ولم يعتقد ما يخالف الاسلام فان اعتقده فلا يفيد هذا الاستيصاف الا بتبديل ذلك الاعتقاد * ثم استوضح هذا بفعل النبي عليه السلام فقال الا ترى ان النبي عليه السلام استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الجمل دون التفسير حتى قال للاعرابي الذي شهد برؤية الهلال * اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله * فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم * وحين سأله جبريل عليهما السلام عن الايمان والاسلام تعليما للناس معالم الدين بين هو صلى الله عليه وسلم على سبيل الاجمال * والمطلق من هذا يقع على الكامل ايضا يعني لا يكتفي في الاسلام بظاهر الاسلام وهو القسم الاول بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا كما في سائر الشروط * ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن * اي اختبروهن ببيان الشهادتين امر بالامتحان والاستيصاف بعد ان سماهن مؤمنات ولم يكتف بما في ضميرهن ودعواهن الايمان وهجرتهن الى دار الاسلام فعرفنا ان الاستيصاف فيه شرط ولكن على وجه لا يؤدي الى الحرج * واما السنة فهي ان النبي عليه السلام كان يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان منهم قوله (الا ان تظهر اماراته) استثناء من قوله والمطلق من هذا يقع على الكامل يعني لا يكتفي في الاسلام بالظاهر ويشترط الاستيصاف الا ان تظهر امارات الاسلام فحينئذ لا يشترط الاستيصاف * وحاصل المعنى ان الاستيصاف انما يجب في حق من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما في حق من وجدت منه نحو اقامة الصلوة بالجماعة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا فانه يحكم باسلامه ويكون ذلك مقام الوصف منه في الحكم بايمانه للحديثين المذكورين في الكتاب * فاما من استوصف فجهل بان وصف بين يديه فقال لا اعرف ما تقول فليس بمؤمن فان محمدا رحمه الله ذكر في نكاح الجامع مسلم تزوج صبية مسلمة فادركت ولم تصف الاسلام قبله ولا بعده بانت من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فاذا لم تصف الاسلام كان ذلك جهلا محضا والجهل بالصانع كفر منها بعد الاسلام فصارت مرتدة * قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع وهذا مما يجب حفظه والاحتراز عنه بان تلقن الاسلام قبل البلوغ حتى تؤديه احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر في هذا حين تزف اليه * قال شمس الائمة رحمه الله وتأويل قوله لم تصف الاسلام انها لا تحسن الوصف ولا تعرف ان وصف بين يديها حتى اذا اراد الزوج ان يستوصفها الاسلام لا ينبغي ان يقول لها صفي الاسلام فانها تعجز عن ذلك وان كانت تحسنه حياء من زوجها ولكن يصف بين يديها ويقول هذا اعتقادي وظني بك انك تعتقدين هذا فان قالت نعم كفي ذلك وكانت مسلمة حلالا له وان قالت لا اعرف شيأ مما تقول فلا نكاح بينهما حينئذ قوله (فاذا ثبت هذه الجملة) وهي ان العقل والضبط والعدالة والاسلام من شرائط الراوي كان الاعمى والمحدود في القذف والعبد من اهل الرواية لتحقق هذه الشرائط في حقهم وان لم يكونوا من اهل الشهادة لان الشهادة

الا ان تظهر اماراته فيجب التسليم له كما قال النبي عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقال النبي عليه السلام من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان فاما من استوصف فجهل فليس بمؤمن كذلك قال محمد في الجامع الكبير في الصغيرة بين ابوين مسلمين اذا لم تصف الايمان حتى ادركت فلم تصفه انها تبين من زوجها واذا ثبت هذه الجملة كان الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد من اهل الرواية وكان خبرهم حجة بخلاف الشهادات في حقوق الناس لانها تفتقر الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة متعدية ينعدم بالرق وتقصر بالانوثة وبحد القذف على ماعرف

توقفت على معان اخر لا تشترط فى الخبر * اما الاعمى فلان العمى انما منع قبول الشهادة لان الشاهد يحتاج الى التميز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما والى المشهود به فيما يجب احضاره مجلس الحكم وذلك يحصل من البصير بالمعاينة ومن الاعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت يمكن التحرز عنه فى جنس الشهود وفى رواية الاخبار لا حاجة الى هذا التميز فكان الاعمى والبصير فيه سواء وهو معنى قوله تميز زائد واما العبد والمرأة والمحدود فى القذف فلان الشرط فى الشهادة الولاية الكاملة لان الولاية تنفيذ القول على الغير شاء الغير او ابى والشهادة بهذه المثابة * وبالرق تنعدم الولاية اصلا وبالانوثة تنتقص لان الولاية تستفاد من المالكية * والمرأة وان صلحت مالكة للمال لا تصلح مالكة فى النكاح بل هى مملوكة فيه ولهذا اقيمت شهادة اثنتين منهن مقام شهادة رجل واحد * وكذا انتقصت ولاية الشهادة بحد القذف ايضا وان لم تنعدم حتى انعقد النكاح بشهادة المحدود فى القذف فلفوات الولاية او لنقصانها ردت شهادة هؤلاء * فاما هذا اى قبول الرواية فليس من باب الولاية لوجهين * احدهما ان المخبر لا يلزم احدا شيأ ولكن السامع قد التزم باعتقاده ان المخبر عنه مفترض الطاعة فاذا ترجح جانب الصدق فى الخبر شابه ذلك المسموع ممن هو مفترض الطاعة فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده كما يلزم القاضى القضاء والفصل عند سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه الامانة * لا بالزام الخصم اى الشاهد فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضى فصار تقلده فى حقه بمنزلة الشاهد فى حق المشهود عليه * او المراد من الخصم المدعى اى لا يلزم المدعى القضاء عليه بعد اقامة البينة بل يلزمه بتقلده امانة القضاء من صاحب الشرع الا ترى انه يلزمه الاستماع الى دعوى المدعى الكافر والى انكاره والى شهادته على كافر مثله ويلزمه القضاء بموجب تلك الشهادة ولو كانت الشهادة ملزمة عليه القضاء لا يلزمه الاستماع فى هذه الصورة وبيان هذا ان قوله عليه السلام * لا صلوة الا بقرأة * ليس فى ظاهره الزام شئ على احد بل فيه بيان صفة تتأدى بها الصلوة اذا ارادها بمنزلة قول القائل لا خياطة الا بالابرة * والثانى ان حكم الخبر يلزم المخبر اولا ثم يتعدى الحكم الى غيره ولا يشترط فى مثله قيام الولاية ولهذا جعل العبد بمنزلة الحر فى الشهادة التى يكون فيها التزام على الوجه الذى يكون فى الخبر وهو الشهادة برؤية هلال رمضان * بخلاف الشهادة فى مجلس الحكم فانها تلزم على الغير ابتداء فلا بد من كمال الولاية * فالوجه الاول منع كون الخبر ملزما والوجه الثانى تسليم ذلك وبيان للفرق بينه وبين الشهادة * وقد ثبت رواية الحديث ممن ابتلى بذهاب البصر من الصحابة مثل عبد الله بن ام مكتوم وعتبان بن مالك وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وجابر وواثلة بن الاسقع رضى الله عنهم والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يتفحص احدانهم رووا قبل العمى ام بعده * وكذلك كانوا يرجعون الى ازواج النبى صلى الله عليه وسلم ورضى عنهن فيما يشكل عليهم من امر الدين فيعتمدون خبرهن خصوصا الى عائشة رضى الله عنها وقد قال رسول الله صلى الله

فاما هذا فليس من باب الولاية لوجهين احدهما ان ما يلزم السامع من خبر المخبر بامور الدين فانما يلزمه بالتزامه طاعة الله ورسوله كما يلزم القاضى الفصل والقضاء والسماع بالتزامه لا بالزام الخصم والثانى ان خبر المخبر فى الدين يلزمه اولا ثم يتعدى الى غيره ولا يشترط بمثله قيام الولاية بخلاف الشهادة فى مجلس الحكم

عليه وسلم * تأخذون ثلثي دينكم من عائشة * وقد كانت رضي الله عنها من علماء الصحابة رأيا ورواية * وقد صح ايضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل انه كان يعتمد خبره ان مولاه اذن له * وسلمان رضي الله عنه حين كان عبدا اتاه بصدقة فاعتمد خبره وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بهدية فاعتمد خبره واكل منه وكان يعتمد خبر بريرة قبل ان تعتق وبعد عتقها * وكثير من الموالي نقلوا اخبارا وتلقته الامة بالقبول من غير تفحص عن التاريخ مثل نافع وسالم وعبدالله بن جبير ومحمد بن جبير. فدل ان الاعمى والمملوك والانثى في ذلك كالبصير والحر والذكر * ثم المحدود في القذف في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله ليس بمقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص قال الله تعالى * فاولئك عند الله هم الكاذبون * والمحكوم بالكذب فيما يرجع الى التعاطي لا يكون عدلا مطلقا ومن شرط كون الخبر حجة العدالة مطلقة * وفي ظاهر المذهب روايته بعد التوبة مقبولة فان ابابكرة مقبول الخبر ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعدما اقيم عليه الحد ام قبله بخلاف الشهادة فان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ورواية الخبر ليس في معنى الشهادة * ثم التائب من اسباب الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب معتمدا في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا تقبل روايته ابدا وان حسنت توبته على ماذكر عن غير واحد من اهل العلم منهم احمد بن حنبل وابوبكر الحميدي شيخ البخاري * وذكر ابوبكر الصيرفي في شرحه لرسالة الشافعي ان كل من اسقطنا خبره من اهل النقل بكذب وجدناه عليه لم نعد لقبوله بتوبة تظهر ومن ضعفنا نقله لم نجعله قويا بعد ذلك وذكر ان ذلك مما افترقت فيه الرواية والشهادة * وذكر ابو المظفر السمعاني ان من كذب في خبر واحد وجب اسقاط ما تقدم من حديثه * كذا ذكر ابو عمرو في كتاب معرفة انواع علم الحديث قوله واما المرتبة الثانية اي من الاقسام الاربعة المذكورة في اول باب اقسام السنة باب بيان قسم الانقطاع * والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله اجمعين *

وقد ثبت عن اصحاب رسول الله رواية الحديث ممن ابتلي بذهاب البصر وقبول رواية النساء والعبد ورجوعهم الى قول عائشة رضي الله عنها وقبول النبي عليه الصلوة والسلام خبر بريرة وسلمان وغيرهما والله اعلم اما المرتبة الثانية

تم الجلد الثاني من كشف الاسرار
ويليه الجلد الثالث

فهرست المجلد الثانى من كشف البزدوى من المطالب النفيسة

تمت

كشف الأسرار

عن أصول فخر الإسلام البزدوي

تأليف

الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري

المتوفى سنة ٧٣٠ هـ

الجزء الثالث

دار الكتاب العربي

بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

باب بيان قسم الانقطاع

الارسال خلاف التقييد لغة وكان هذا النوع الذى نحن بصدده سمى مرسلا لعدم تقيده بذكر الواسطة التى بين الراوى والمروى عنه * وهو فى اصطلاح المحدثين ان يترك التابعى الواسطة التى بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الدمشقى وابراهيم النخعى والحسن البصرى وغيرهم * فان ترك الراوى واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر اباهريرة قال ابوهريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم * هذا اذا كان المتروك واسطة واحدة فان كان اكثر من واحدة فهو المسمى بالمعضل عندهم * قال ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمن الدمشقى المعروف بابن الصلاح فى كتاب معرفة انواع علم الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المقطع وهو الذى سقط عن اسناده اثنان فصاعدا واصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة وبحثت فوجدت له قولهم امر عضيل اى مستغلق شديد ولاالتفات فى ذلك الى معضل بكسر الضاد وان كان مثل عضيل فى المعنى * والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين وتقسيمه ماذكر فى الكتاب فالقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع فانه حكى عن الشافعى رحمه الله انه خص مراسيل الصحابة بالقبول * وحكى عنه ايضا انه قال اذا قال الصحابى قال النبى عليه السلام كذا وكذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله كذا فى المعتمد * واما ارسال القرن الثانى والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحدى الروايتين عن احمد بن حنبل واكثر المتكلمين * وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لايقبل المرسل اصلا وقال الشافعى رحمه الله لايقبل الا اذا اقترن به مايتقوى به فحينئذ يقبل وذلك بان يتأيد باية اوسنة مشهورة اوموافقة اوغيرها قياس اوقول صحابى اوتلقته الامة بالقبول اوعرف من حال المرسل انه لايروى عمن فيه علة من جهالة

باب بيان قسم الانقطاع وهو نوعان * ظاهر وباطن * اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وذلك اربعة انواع ما ارسله الصحابى والثانى ما ارسله القرن الثانى والثالث ما ارسله العدل فى كل عصر والرابع ما ارسل من وجه واتصل من وجه آخر اما القسم الاول فمقبول بالاجماع وتفسير ذلك ان من الصحابة من كان من الفتيان قلت صحبته فكان يروى عن غيره من الصحابة فاذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله عليه السلام كان ذلك منه مقبولا وان احتمل الارسال لان من ثبتت صحبته لم يحمل حديثه الاعلى سماعه بنفسه الا ان يصرح بالرواية عن غيره واما ارسال القرن الثانى والثالث فحجة عندنا وهو فوق المسند كذلك ذكره عيسى بن ابان وقال الشافعى رحمه الله لايقبل المرسل الا ان يثبت اتصاله من وجه آخر (اوغيرها)

ولهذا قبلت مراسل سعيد بن المسيب لانی ﴿ ٣ ﴾ وجدتها مسانيد وحکی اصحاب مالك بن انس عنه انه كان يقبل المراسيل و يعمل بها مثل قولنا احتج المخالف بان الجهل بالراوی جهل بصفاته التی بها يصح روايته لكنا نقول لا بأس بالارسال استدلالا بعمل الصحابة والمعنى المعقول اما عمل الصحابة فان اباهريرة لما روی ان النبی صلی الله عليه وسلم قال من اصبح جنبا فلا صوم له فردت عايشة رضی الله عنها قال سمعته من الفضل بن عباس فدل ذلك علی انه كان معروفا عندهم ولما روی ابن عباس ان النبی عليه السلام قال لاربوا الا فی النسيئة فعورض فی ذلك بربوا النقد قال سمعته من اسامة بن زيد وقال البرآء بن عازب رضی الله عنه ما كل ما نحدث سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب واما المعنى فهو ان كلا منافی ارسال من لو اسند عن غيره قبل اسناده و لا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب علی رسول الله عليه السلام اولی

او غيرها او اشترك فی ارساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت اتصاله بوجه آخر بان اسنده غير مرسله اواسنده مرسله مرة اخری ❊ قال ولهذا ای ولثبوت الاتصال بوجه اخر قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لانی اتبعتها فوجدتها مسانيد وا كثر ما رواه مرسلا انما سمعه عن عمر بن الخطاب رضی الله عنه ❊ والمذكور فی كتبهم قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لانی اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط قال ومن هذا حاله احب قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة ثبتت به كثبوتها بالمتصل ❊ وفی المغرب المراسيل اسم جمع للمرسل كالمناكير للمنكر ❊ وفی غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها للاشباع كما فی الدراهيم والصياريف تمسك من ابی قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف فی الراوی ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف فی الراوی اذا كان غير معلوم والعلم به انما يحصل بالاشارة عند حضرته و بذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا باوصافه فتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلی الله عليه وسلم فلا يكون حجة ❊ يوضحه انه لو ذكر المروی عنه ولم يعدله وبقی مجهولا لم يقبله فاذا لم يذكره فالجهل اتم لان من لا يعرف عينه لا يعرف عدالته ❊ ولا معنى لقول من قال رواية العدل عنه تعديل له وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان يقف منه علی ما كان الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المروی له فلو قبلنا الرواية من غير كشف لكنا قبلناها تقليدا لا علما ❊ وكيف يجعل رواية العدل تعديلا للمروی عنه وقد رووا حديثا وقد يما عمن لم يحمدوا فی الرواية امره ❊ قال الشعبی حدثنی الحارث وكان والله كذابا وروی شعبة وسفيان عن جابر الجعفی مع ظهور امره فی الكذب وروی عنه ابو حنيفة رحمه الله قال ما رايت احدا اكذب من جابر وروی الشافعی عن ابراهيم محمد بن يحيی الاسلمی وكان قدريا رافضيا ورضی بالكذب ايضا ❊ وروی مالك بن انس رحمه الله عن عبد الكريم ابی امية البصری وهو ممن تكلموا فيه ❊ وروی ابو يوسف ومحمد عن الحسن بن عمارة وعبد الله بن المحرر وغيرهما من المجروحين ❊ وارسل الزهری فقيل له من حدثك فقال رجل علی باب عبد الملك بن مروان واذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل ارساله تعديلا للمروی عنه ❊ بخلاف ما اذا قال حدثنی فلان وهو عدل لانه يمكن للمروی له ان يتأمل فيه فان سكنت نفسه الی قوله قبله والا يتفحص عنه ❊ وبان الناس تكلفوا لحفظ اسانيد فی باب الاخبار فلو كانت الحجة تقوم بالمرسل لكان تكلفهم اشتغالا بما لا يفيد فيبعد ان يقال اجتمع الناس علی ما لا يفيد ❊ وتمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول ❊ اما الاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة رضی الله عنهم علی قبول المرسل فانهم اتفقوا علی قبول روايات ابن عباس رضی الله عنهما مع انه لم يسمع من النبی عليه السلام الا اربعة احاديث لصغر سنه كذا ذكر الغزالی ❊ وذكر شمس الائمة الا بضعة عشر حديثا وصرح بذلك فی حديث الربوا فی النسيئة حيث قال حدثنی به اسامة بن زيد ❊ وروی ان رسول الله صلی الله عليه وسلم ما زال يلبی حتی رمی جمرة العقبة

فلما روجع قال حدثني به اخي الفضل بن عباس* وروى ابن عمر رضي الله عنهما من صلى على جنازة فله قيراط الحديث ثم اسنده الى ابي هريرة * وروى ابو هريرة رضي الله عنه واسنده الى الفضل كما ذكر في الكتاب *وحديث البرآء مذكور فيه ايضا* ونعمان بن بشير لم يسمع من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله صلى الله عليه وسلم *ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهي القلب* ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلا ولما ارسل هؤلاء وقبل الصحابة مراسيلهم ولم يروعن احد منهم انكار ذلك وتفحص انهم رووه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة صار ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك ووجوب قبوله (فان قيل) نحن نسلم ذلك في الصحابة ونقبل مراسيلهم لثبوت عدالتهم قطعاً بالنصوص وانما الكلام فيمن بعدهم (قلنا) لا فرق بين صحابي يرسل وتابعي يرسل لان عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسال من وجوه التابعين* مثل عطاء بن ابي رباح من اهل مكة* وسعيد بن المسيب من اهل المدينة وبعض الفقهاء السبعة* ومثل الشعبي والنخعي من اهل الكوفة *وابي العالية والحسن من اهل البصرة *ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق* وقال الحسن كنت اذا اجتمع لي اربعة من الصحابة على حديث ارسلته ارسالا * وعنه انه قال متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر *وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة* وقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد رواه لي غير واحد* ثم تقول ارسال هؤلاء الكبار اما ان كان باعتبار سماعهم ممن ليس بعدل عنهم او باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقادهم ان المرسل حجة كالمسند والاول باطل فان من يستجيز الرواية عمن يعرفه غير عدل من غير بيان لا تقبل روايته مرسلا ولا مسندا ولا يظن بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول بانهم كتموا موضع الحجة بترك الاسناد مع علمهم ان الحجة لا تقوم بدونه فتعين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كالمسند* وما قيل انهم ارسلوا ليطلب ذلك في المسانيد فاسد لانه اما ان يقال لم يكن عندهم اسناد ذلك او كان ولم يذكروا والاول باطل لانه قول بانهم تقولوا ما لم يسمعوا ليطلب ذلك في المسموعات ولا يظن هذا ممن دونهم فكيف بهم * والثاني كذلك لانه اذا كان عندهم الاسناد وقد علموا ان الحجة لا تقوم بدونه فليس في تركه الا القصد الى اتعاب النفس بالطلب ولو قال من لا يرى الاحتجاج بخبر الواحد انهم انما رووا ذلك ليطلب ذلك في المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولا منه بالاتفاق فكذلك هذا* وذكر الشيخ في شرح التقويم انا اجمعنا ان مراسيل الصحابة انما قبلت لكونهم عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم وصار اجماعهم حجة لذلك ثم شهادة غيرهم من العدول مقبولة واجماع كل عصر حجة لوجود العدالة فوجب قبول ارسالهم ايضا لوجود العلة* والثاني ان من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاش وامتناع وملاؤا الكتب

والمعتاد من الامران العدل اذا وضح له الطريق واستبان له الاسناد طوى الامر وعزم عليه فقال قال رسول الله عليه السلام واذا لم يتضح له الامر نسبه الى من سمعه ليحمله ما تحمل عنه فعمد اصحاب ظاهر الحديث فردوا اقوى الامرين وفيه تعطيل كثير من السنن

من المراسيل ولم يروا ان احدا من الامة انكر عليهم ذلك ولم يزل العلماء من سلفهم وخلفهم يقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته ولم يقروا عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله * واما المعنى فما ذكر فى الكتاب وهو ظاهر * والاسناد فى قوله لو اسند عن غيره ضمن معنى الرواية فعدى بكلمة عن * عزم عليه اى اعتمد عليه وحكم بثبوته عن النبى عليه السلام فعمد بفتح الميم اى قصد يقال عمدت للشئ اعمد عمدا اذا قصدت له اى تعمدت وهو نقيض الخطاء * اقوى الامرين وهو المرسل والامران المسند والمرسل وفيه اى فى رد المرسل تعطيل كثير من السنن فان المراسيل جمعت فبلغت قريبا من خمسين جزأ وهذا تشنيع عليهم فانهم سموا انفسهم اصحاب الحديث وانتصبوا لحيازة الاحاديث والعمل بها ثم ردوا منها ما هو اقوى اقسامها مع كثرته فى نفسه فكان هذا تعطيلا للسنن وتضييعاً لها لا حفظا لها واحاطة بها * ثم المعنى المذكور فى الكتاب يشير الى ترجيح المرسل على المسند عند المعارضة وقد نص الشيخ عليه فى بعض تصانيفه ايضا فقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب * والحاصل ان الذين جعلوا المراسيل حجة اختلفوا عند تعارض المرسل والمسند على ثلاثة مذاهب فذهب عيسى بن ابان الى ترجيح المرسل وهو اختيار الشيخ على ما دل عليه سياق كلامه * وذهب عبد الجبار الى انهما يستويان * وذهب الباقون الى ترجيح المسند على المرسل لتحقق المعرفة برواة المسند وعدالتهم دون رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى ممن لا يعرف عدالته ولانفسه وتمسك من سوى بينهما بان الارسال لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضى الجزم بصحة خبر الواحد وهو غير جائز فيحمل قوله قال رسول الله عليه السلام كذا على ان المراد منه انى اظن انه قال كذا واذا كان كذلك كان مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا * فان قال الراوى اذا ارسلت الحديث فقد حدثته عن جماعة من الثقات فحينئذ يكون مرسله اقوى من حديث اسنده الى واحد لاجل الكثرة * واحتج من رجح المرسل بما ذكر فى الكتاب قوله (الا انا اخرناه) استثناء بمعنى لكن وجواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كان مثل المشهور فينبغى ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزية ثبتت للمراسيل بالاجتهاد والرأى فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالتنصيص وما ثبتت بالتنصيص فوق ما ثبتت بالرأى فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة به قوله (وانما علينا تقليد من عرفنا عدالته) جواب عما يقال ما ذكرتم لا يكفى للتعديل لان الراوى ساكت عن الجرح ولو كان السكوت عن الجرح تعديلا لكان السكوت عن التعديل جرحا وليس كذلك فقال الواجب علينا تقليد من عرفنا عدالته وهو المرسل لا اتباع من ابهمه وهو المروى عنه والمرسل عدل فلا يتهم بالغفلة عن حال من روى عنه * وما ذكروا ان العدول قد نقلوا عن المجروحين فكذلك الا انهم نبهوا على جرحهم واخبروا عن حالهم فاما ان سكتوا بعد الرواية عن حالهم فلا وكيف يظن بهم ذلك وفيه تلبيس الامر على المروى له وتحميل له على العمل بما ليس بحجة

الا انا اخرناه مع هذا عن المشهور لان هذا ضرب مزية للمراسيل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف المتواتر والمشهور فاما قوله ان الجهالة تنافى شروط الحجة فغلط لان الذى ارسل اذا كان ثقة تقبل اسناده لم يتهم بالغفلة عن حال من سكت عن ذكره وانما علينا تقليد من عرفنا عدالته لا معرفة ما ابهمه

كما بينا * وماذكروا من الاحتمالات الاخر ليس بمانع بدليل ان العنعنة كافية في الرواية وتلك الاحتمالات موجودة فيها فان من قال روى فلان عن فلان يحتمل انه لم يسمع فلان عن فلان بل بلغه بواسطة هي مجهولة ويحتمل ان تلك الواسطة لا يكون عدلا او يكون عدلا عند الراوي غير عدل عند المروي له ومع هذا يقبل بالاجماع فكذلك هذا * وماذكره الشافعي رحمه الله من اشتراط انضمام بعض ماذكرنا الى المرسل لقبوله فليس بصحيح لان المنضم اليه ان كان حجة بنفسه يكون الحكم ثابتا به ولا يكون للمرسل تأثير في مقابلته وان لم يكن حجة فاقترانه الى ماليس بحجة لا يفيد ايضا لانه لا يجوز ان ينضم ماليس بحجة الى ماليس بحجة فيصير حجة كذا في المعتمد * واعترض عليه بان الظن قد يحصل او يتقوى بانضمام مالا يفيد الظن الى مثله كانضمام شاهد الى شاهد وكانضمام اخبار احاد الى امثالها يفيد العلم قوله (الا ترى انه اذا اثنى على من اسند اليه خيرا او لم يعرفه) يحتمل وجهين * احدهما ان الراوي اذا ذكر المروي عنه وقال هو ثقة عندي او عدل لزم قبول خبره بالاتفاق كذا في المعتمد والقواطع ولا يلزم التفحص عن حاله مع احتمال انه لو تفحص عنها يقف على بعض اسباب الجرح او يقف على مالم يعده الراوي جرحا وهو جرح عنده فكذا هذا * وعلى هذا الوجه يكون الضمير البارز في لم يعرفه راجعا الى الخبر والثاني وهو الذي يدل عليه ظاهر الكلام ان الراوي اذا ابهم المروي عنه واثنى عليه خيرا بان قال حدثني الثقة او سمعته عن عدل او اخبرني من لا اتهمه صحت الرواية ويكون الخبر مقبولا فكذا اذا ارسل يكون مقبولا لان الرواية مع السكوت عن الطعن في المروي عنه تعديل له ايضا * ولكن هذا لا يصح الزاما عليهم فان الشرط عندهم ان يسمي الراوي كل واحد من الرواة باسمه المشهور الذي يتميز به عن غيره ليثبت الاتصال فيكون هذا من الشيخ ردا للمختلف الى المختلف وسيأتي بيانه * او يكون الزاما على الشافعي فانه قد قال في كثير من المواضع حدثني الثقة حدثني من لا اتهمه ثم لم يقبل المرسل الذي هو في معناه * ورأيت في بعض كتبهم انه انما قال ذلك لانه قد اشتهر من عناه الشافعي بهذا الكلام فاراد بمن يثق به ابرهيم بن اسماعيل وبمن لا يتهمه يحيى بن حسان فصارت الكناية كالتسمية * وقيل انه انما قال ذلك احتجاجا لنفسه ولم يقله احتجاجا على خصمه وله في حق نفسه ان يعمل بما يثق بصحته وان لم يكن له ذلك في حق غيره ولكن هذا لا يخلو عن تكلف * فعلى هذا الوجه يكون الضمير عائدا الى من وقولهم اذا سمي المروي عنه ولم يعدله وبقي مجهولا لم يقبله قلنا عند بعض مشايخنا يقبل خبره اذا كان الراوي عدلا ويكون روايته مع السكوت عن الجرح تعديلا له كما لو قال هو عدل صريحا ولئن سلمنا انه لا يقبل فالفرق بينهما ان المرسل قد حكم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بانه قال ذلك والعدل المتدين لا يقدم عليه الا اذا كان من سمعه عنه ثقة عنده فيكون هذا تعديلا عنه تقديرا بخلاف ما اذا سماه فانه لم يحكم على النبي عليه السلام بذلك بل ينسب ذلك الى المخبر الذي سماه فلا يستدل به على انه عدل عنه بل يحتمل انه مع كونه مستورا عنده يروي عنه بناء على ظاهر حاله وفوض تعرف حاله الى السامع حقيقة حيث ذكر اسمه

الا ترى انه اذا اثنى على من اسند اليه خيرا او لم يعرفه بما يقع لنا العلم به صحت روايته فكذلك هذا

* وقولهم لوجاز العمل بالمراسيل لم يكن للاستيثاق والتفحص عن عدالة الرواة فائدة * قلنا فائدته من وجهين * احدهما انه اذا اسند امكن للسامع الفحص عن عدالتهم فيكون ظنه بعدالتهم آكد من ظنه بها عند الارسال لان ظن الانسان الى فحصه وخبرته اقوى من طمانينته الى خبرة غيره وهذا يقتضي ترجيح المسند على المرسل * والثاني انه قد يشتبه عليه حال من اخبره به فلا يقدم على جرحه وتزكيته فيذكره ليتفحص عنه غيره * قال شمس الائمة رحمه الله اشتغال الناس بالاسناد كاشتغالهم بالتكلف لسماع الخبر من وجوه مختلفة وذلك لا يدل على ان خبر الواحد لا يكون حجة فكذلك اشتغالهم بالاسناد لا يكون دليلا على ان المرسل لا يكون حجة قوله (واما ارسال من دون هؤلاء) اى دون القرون الثلاثة فقد اختلف فيه * قال الشيخ ابو الحسن الكرخي يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط تشمل سائر القرون * وقال عيسى بن ابان لا يقبل الا مراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا باخذ الناس العلم منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا لا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض على اهل العلم * وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن هو عدل ثقة لشهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا يثبت عدالة من كان في زمن شهد النبي عليه السلام على اهله بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة بعلمه انه لا يروى الا عن عدل كذا ذكر شمس الائمة وذكر في المعتمد اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي عليه السلام كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل لا لانه مرسل بل لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصرا لم يضبط فيه السنن قبل مرسله قوله (الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده) بالاضافة والهاء استثناء من قوله لا يقبل ومعناه لا يقبل مرسل من بعد القرون الثلاثة الا اذا روى الثقات مرسله عنه وقبلوه كما رووا مسنده فحينئذ يقبل ذلك المرسل لان رواية الثقات عنه وقبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال المرسل برسول الله صلى الله عليه وسلم فيقبل كارسال القرون الثلاثة * وهذا معنى قول عيسى بن ابان يوقف الى ان يعرض على اهل العلم وهو اختيار الشيخ * واختار شمس الائمة قول ابي بكر الرازي رحمهم الله قوله (واما الفصل الاخير) وهو ما ارسل من وجه واتصل من وجه آخر * وهو على وجهين اما ان اسنده هذا المرسل اوغيره * ففي الوجه الاول بعض من لم يقبل المراسيل لا يقبل هذا الخبر وان اسنده هذا الراوي لان ارساله يدل على انه انما لم يذكر الراوي لضعف فيه فستره له والحال هذه خيانة منه فلم يقبل ولهذا لم يقبل بعض اهل الحديث سائر مسانيد هذا المرسل وجعلوه بالارسال ساقط الحديث * وعامتهم على انه يقبل منه هذا المسند وغيره من المسانيد لانه يجوز ان يكون سمع الحديث مسندا ونسي من روى عنه وقد علم

واما ارسال من دون هؤلاء فقد اختلف فيه فقال بعض مشايخنا يقبل ارسال كل عدل وقال بعضهم لا يقبل اما وجه القول الاول فما ذكرنا واما الثاني فلان الزمان زمان فسق فلا بد من البيان الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الفصل الاخير فقد رد بعض اهل الحديث الاتصال بالانقطاع وعامتهم على ان الانقطاع يجعل عفوا بالاتصال من وجه آخر واما الانقطاع الباطل فنوعان

انه سمعه مسندا متصلا فارسله اعتمادا عليه ثم تذكره فاسنده ثانيا او كان ذاكرا للاسناد فاسنده ثم نسى من يروى عنه فارسله ثانيا فلا يقدح ارساله فى اسناده ولكن انما يقبل اسناده عندهم اذا اتى بلفظ صريح مثل ان يقول حدثنى فلان او سمعت فلانا ولا يقبل اذا اتى بلفظ موهم مثل ان يقول عن فلان ونحوه هكذا نقل عن الشافعى رحمه الله ايضا اليه اشير فى المعتمد * واما فى الوجه الثانى فقد ذكر ابو عمرو المعروف بابن الصلاح فى كتاب معرفة انواع علم الحديث * ان الحديث الذى رواه بعض الثقات مرسلا وبعضهم متصلا مثل حديث * لا نكاح الا بولى * رواه اسرائيل بن يونس فى اخرى عن جده ابى اسحاق السبيعى عن ابى بردة عن ابيه عن ابى موسى الاشعرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسندا هكذا متصلا * ورواه سفيان الثورى وشعبة عن ابى اسحاق عن ابى بردة عن النبى صلى الله عليه وسلم مرسلا قد اختلف فيه فحكى الخطيب الحافظ ان اكثر اصحاب الحديث يرون الحكم فى هذا واشباهه للمرسل وعن بعضهم ان الحكم للاحفظ * فاذا كان من ارسله احفظ ممن وصله فالحكم لمن ارسله لا يقدح ذلك فى عدالة من وصله واهليته * ومنهم من قال من اسند حديثا قد ارسله الحافظ فارسالهم له يقدح فى مسنده وفى عدالته واهليته * ومنهم من قال الحكم من اسنده اذا كان ضابطا عدلا فيقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف له واحدا او جماعة قال وهذا القول هو الصحيح وهو المأخوذ فى الفقه واصوله ويلتحق بهذا ما اذا كان الذى وصله هو الذى ارسله وهكذا اذا رفع بعضهم الحديث الى النبى صلى الله عليه وسلم ووقفه بعضهم على الصحابى او رفعه واحد فى وقت ووقفه هو ايضا فى وقت اخر فالحكم على الاصح لما زاده الثقة من الوصل والرفع * فوجه عدم القبول ان الراوى لما سكت عن تسمية المروى عنه كان ذلك بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة التعديل واذا استوى الجرح والتعديل يغلب الجرح لما عرف * ووجه القبول ان عدالة المسند يقتضى قبول الخبر وليس فى ارسال من ارسله ما يقتضى ان لا يقبل اسناد من يسنده لانه يجوز ان يكون من ارسله سمعه مرسلا او نسى المروى عنه كما ذكرنا ومن اسنده سمعه مسندا فلا يقدح ارساله فى اسناد الاخر * ولان المسند مثبت والمرسل ساكت ولو كان نافيا فالمثبت مقدم عليه لانه علم ما خفى عليه قوله (انقطاع بالمعارضة) وهو ان تعارض الخبر دليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه لانه لما عارضه ما هو فوقه سقط حكمه لان المغلوب فى مقابلة الغالب ساقط فينقطع معنى ضرورة لنقصان وقصور فى الناقل بفوات بعض شرائطه التى ذكرناها من العدالة والاسلام والضبط والعقل * شيئا من ذلك اى مما يعرض عليه وهو الاصول * وذلك اى الانقطاع المعنوى الحاصل بمخالفة الاصول اربعة اوجه ايضا كالانقطاع الظاهر * السنة المعروفة اى المشهورة او المتواترة * مخالفا للجماعة اى لقول الجماعة ولو لم يكن مخالفا لقولهم لصار مثل الخبر المشهور بموافقتهم على ما بينا قوله (ويستوى فى ذلك الخاص والعام) اعلم ان خبر الواحد اذا ورد مخالفا لمقتضى العقل * فان امكن تأويله من غير تعسف يقبل

من ذلك كان مردودا منقطعا وذلك اربعة اوجه ايضا ما خالف كتاب الله والثانى ما خالف السنة المعروفة والثالث ما شذ من الحديث فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى فورد مخالفا للجماعة والرابع ان يعرض عنه الائمة من اصحاب النبى عليه السلام اما الاول فلان الكتاب ثابت بيقين فلا يترك بما فيه شبهة ويستوى فى ذلك الخاص والعام والنص والظاهر حتى ان العام من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعى رحمه الله ولا يزاد على الكتاب بخبر الواحد عندنا ولا يترك الظاهر من الكتاب ولا ينسخ بخبر الواحد وان كان نصا لان المتن اصل والمعنى فرع له والمتن من الكتاب فوق المتن من السنة لثبوته ثبوتا بلا شبهة فيه فوجب الترجيح به قبل المصير الى المعنى

التأويل الصحيح * وان لم يمكن تأويله الا بتعسف لم يقبل لانه لوجاز التأويل مع التعسف لبطل التناقض من الكلام كله * ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على ان النبي عليه السلام لم يقله الا حكاية عن الغير او مع زيادة او نقصان * وان كان مخالفا لنص الكتاب اوللسنة المتواترة اوللاجماع فكذلك لان هذه الادلة قطعية وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين القطعي والظني بوجه بل الظني يسقط بمقابلة القطعي * فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب اوظاهره فهو محل الخلاف فعندنا لا يجوز تخصيص العموم وترك الظاهر وحمله على المجاز بخبر الواحد كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به * واليه اشار الشيخ بقوله ويستوى في ذلك اى في عدم جواز الترك بخبر الواحد الخاص والعام والنص والظاهر حتى ان العام من الكتاب مثل قوله تعالى * ومن دخله كان آمنا * لا يخص بقوله عليه السلام *الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم * ولا يترك ظاهر قوله تعالى * وليطوفوا بالبيت العتيق* بقوله عليه السلام *الطواف بالبيت صلوة * وشرطه شرط الصلوة * ولا ظاهر قوله تعالى *فاغسلوا وجوهكم *الآية بحديث التسمية على ما مر بيانه * وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب وعموماته لا توجب اليقين عندهم وانما تفيد غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم * وعند العراقيين من مشايخنا والقاضى الامام ابى زيد ومن تابعه من المتأخرين لما افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها او معارضتها به فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ ابى منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول * والاوجه انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من الظاهر ولكن لا شبهة في ثبوت متنهما اى نظمهما وعبارتهما والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعا لانه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصا في معناه فكذلك لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت وهو معنى قوله المتاصل والمعنى فرعه فلا بد من ان يؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر لفظه ولا منكر معناه بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر * واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز * فان قيل ان الصحابة خصوا قوله تعالى *يوصيكم الله في اولادكم * بقوله عليه السلام *لا ميراث لقاتل *وقوله تعالى * ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم * بقوله عليه السلام * لا تتوارث اهل ملتين شتى * وقوله تعالى * واحل لكم ماوراء ذلكم * بقوله عليه السلام *لا تنكح المرأة على عمتها *في شواهد لها كثيرة فثبت ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز * قلنا هذه احاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلها على

الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام فى خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به وليس فيما ذكرتم دليل على جوازه * والدليل على عدم الجواز ان عمر وعايشة واسامة رضى الله عنهم رووا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى * اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم * حتى قال رضى الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت * قوله (وقد قال النبى عليه السلام تكثر لكم الاحاديث) الحديث * اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن ابى الاشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن ابى الاشعث عن ابى اسماء الرحبى عن ثوبان فكان منقطعا ايضا فلا يصح الاحتجاج به وحكى عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث وضعته الزنادقة وهو علم هذه الامة فى علم الحديث وتزكية الرواة على انه مخالف للكتاب ايضا وهو قوله تعالى * وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا * فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما يقتضيه ظاهره * والجواب ان الامام اباعبدالله محمد بن اسماعيل البخارى اورد هذا الحديث فى كتابه وهو الطود المنيع فى هذا الفن وامام اهل هذه الصنعة فكفى بايراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد * ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القبول بالكتاب انما يثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسماع منه او بالتواتر ووجوب العرض انما يثبت فيما تردد ثبوته من الرسول عليه السلام اذ هو المراد من قوله اذا روى لكم عنى حديث فلا يكون فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد من الآية والله اعلم ما اعطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه وما نهيكم عنه اى عن اخذه فانتهوا وعن ابن عباس والحسن وما نهيكم عنه هو الغلول * وقد تأيد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبى عليه السلام قال * ما حدثتم عنى مما تعرفون فصدقوا به وما حدثتم عنى مما تنكرون فلا تصدقوا فانى لا اقول المنكر * وانما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب * ولذلك اى ولان ترك الكتاب لا يجوز بخبر الواحد يقول لا يقبل خبر الواحد فى نسخ الكتاب وهذا بالاتفاق فى النسخ صورة ومعنى لان ما ثبت بالدليل القطعى لا يجوز رفعه بالدليل الظنى لاشتراط المماثلة فى النسخ * واما النسخ من حيث المعنى فكذلك عندنا وعند المخالف يجوز على انه بيان لا على انه نسخ كما سيأتى بيانه ان شاء الله عزوجل * ويقبل فيما ليس فى كتاب الله تعالى على وجه لا ينسخه اى يعمل به على وجه لا يؤدى الى النسخ فاذا ادى اليه يترك * مثال الاول حديث حل متروك التسمية عمدا يقتضى نسخ ظاهر الكتاب فلا يجوز العمل به ولا يقبل اصلا * ومثال الثانى خبر تعيين الفاتحة وتعديل الاركان ووجوب الطهارة فى الطواف يجب العمل به فيما لا يؤدى الى نسخ الكتاب فيشترط التعيين والتعديل والطهارة على وجه يتحقق النقصان بفوتها فى العبادة ولم يفت اصل الجواز اذ لو فات لادى الى نسخ الكتاب * ومن اراد اخبار الاحاد فقد ابطل الحجة لما مر ان خبر الواحد من حجج الشرع * فوقع فى العمل بالشبهة وهو القياس لان الشبهة فى القياس فى اصله بحيث لا يخلو عنها وفى الخبر عارض * او استصحاب الحال الذى ليس بحجة اصلا ثم بعض من رد خبر الواحد

وقد قال النبى عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالفه فردوه فلذلك نقول انه لا يقبل خبر الواحد فى نسخ الكتاب ويقبل فيما ليس من كتاب الله على وجه لا ينسخه ومن رد اخبار الآحاد فقد ابطل الحجة فوقع فى العمل بالشبهة وهو القياس او استصحاب الحال الذى ليس بحجة اصلا ومن عمل بالاحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فقد ابطل اليقين والاول فتح باب الجهل والالحاد والثانى فتح باب البدعة وانما سواء السبيل فيما قاله اصحابنا فى تنزيل كل منزلته

عمل بالقياس عندوقوع الحادثة و بعضهم ردالقياس اصلا وعمل بالاستصحاب فى الحوادث فالشيخ اشار الى فساد المذهبين جميعا* فقدابطل اليقين يعنى بمافيه شبهة والاول فتح باب الجهل والالحاد لان ترك الحجة والاخذ بالشبهة او بماليس بحجة عدول عن الصواب ومنشأه الجهل * والثانى وهو العمل بالآحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فتح باب البدعة لان السلف لم يعملوا بالآحاد على مخالفة الكتاب على ماحكينا من قول عمر رضى الله عنه لاندع كتاب ربنا بكذا قوله (ومثال هذا) اى مثال الانقطاع بمخالفة الكتاب حديث مس الذكر فانه مخالف للكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله تعالى*فيه رجال يحبون ان يتطهروا* فانه نزل فيه على ماروى ان النبى صلى الله عليه وسلم حين نزلت الاية مشى الى مسجد قباء فاذا الانصار جلوس فقال* يامعشر الانصار ان الله عزوجل قداثنى عليكم فما الذى تصنعون عندالوضوء وعندالغائط *فقالوا يارسول الله نتبع *الغائط الاحجار الثلثة ثم نتبع الاحجار الماءفتلاالنبى عليه السلام*فيه رجال يحبون ان يتطهروا* والاستنجاء بالماء لايتصور الا بمس الفرجين جميعاوقد ثبت بالنص انه من التطهر فلو جعل المس حدثالا يتصور ان يكون الاستنجاءتطهرا لان التطهر انما يحصل بزوال الحدث فلايحصل مع اثبات حدث اخركما او توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر*ولكنهم يقولون نحن لانجعله تطهرا عن الحدث ليكون المس منافياله بل هو تطهر عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة استحقوا المدح لاباعتبار الطهارة عن الحدث اذ الكل كانوا فيها سوآء وهذه الطهارة لاتزول بالمس كالوفسا او رعف بعد الاستنجاء فلايكون الحديث مخالفا للكتاب * واجيب عنه بانه تعالى جعل الاستنجاء تطهرا مطلقا فينبغى ان يكون تطهرا حقيقة وحكما فلو جعل المس حدثا لايكون تطهرا من كل وجه * ولايخلو هذا الجواب عن ضعف قوله (وكذلك) اى وكحديث المس وحديث فاطمة حديث القضاء بالشاهد واليمين الذى تمسك به الشافعى رحمه الله فى ايجاب القضاء بالشاهد الواحد اذا انضم اليه يمين المدعى وهو ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وفى بعض الروايات بشاهد ويمين الطالب وهو مذهب على وابى بن كعب رضى الله عنهما وعلماؤنا لم يعملوا بهذا الحديث لمخالفته الكتاب من وجوه * احدها ان الله تعالى قال*واستشهدوا* امر بالاستشهاد الاحياء الحق وهو مجمل فى حق ماهو شهادة كقول القائل كل يكون مجملا ثم فسره بنوعين برجلين وبرجل وامرأتين اما على المساواة او الترتيب فيقتضى ذلك اقتصار الاستشهاد المطلوب بالامر على النوعين لان المجمل اذا فسر كان ذلك بيانا لجميع مايتناوله اللفظ كقول الرجل كل طعام كذا اوطعام كذا كان التفسير اللاحق بيانا لجميع مااريد من المأكول بقوله كل*وكذا لو قال نفقه من فلان او فلان كان التفسير الملحق به قصر اللامر بالنفقة عليهما حتى لايكون النفقة على غيرهما من موجبات الامر وكذا لو قال استشهد زيدا على صفقتك او خالدا لم يكن استشهاد غيرهما من المأمور استشهاد الحكم الامر لامحالة بل يكون زيادة عليه فكذلك ههنا

ومثال هذا مس الذكر انه يخالف الكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والمستنجى يمس ذكره وهو بمنزلة البول عند من جعله حدثا ومثل حديث فاطمة بنت قيس الذى روينا فى النفقة انه يخالف الكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم الاية ومعناه وانفقوا عليهن من وجدكم وقد قلنا ان الظاهر من الكتاب احق من نص الآحاد وكذلك مما خالف الكتاب من السنن ايضا حديث القضاء بالشاهد واليمين لان الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم فسر ذلك بنوعين برجلين بقوله من رجالكم وبقوله فرجل وامرأتان ومثل هذا انما يذكر لقصر الحكم عليه

يصير المذكور بيانا للكل فمن جعل الشاهد واليمين حجة فقد زاد على النص بخبر الواحد وهو جار مجرى النسخ فلا يجوز به * وثانيها انه تعالى قال* ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا *نص على ادنى ماينتفي به الريبة شهادة شاهدين او شهادة رجل وامرأتين وليس وراء الادنى شيء ينتفي به الريبة وهو معنى قوله ولا مزيد على الادنى يعني في جانب القلة والتسفل فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه انتفاء كون المذكور في الكتاب ادنى في انتفاء الريبة وذلك لا يجوز فكان في جعله حجة ابطال موجب الكتاب* وثالثها انه تعالى نقل الحكم من المعتاد وهو استشهاد الرجال الى غير المعتاد وهو استشهاد النساء مبالغة في البيان مع ان حضورهن مجالس الحكام ومحافل الرجال غير معهود بل هو حرام من غير ضرورة لانهن امرن بالقرار في البيوت بقوله عز ذكره *وقرن في بيوتكن* فلو كان يمين المدعي مع الشاهد الواحد حجة وامكن للمدعي الوصول الى حقه بها لما استقام السكوت عنها في الحكمة والانتقال الى ذكر من لا يستشهد عادة مع كل هذا الاستقصاء في البيان بل كان الابتداء باليمين والشاهد اولى لانه اعم وايسر وجودا من الشهيدين او كان ذكر الشاهد واليمين بعد ذكر الرجلين اولى لان الشاهد الواحد لما كان موجودا وبانضمام يمين المدعي اليه يتمكن المدعي من الوصول الى حقه لم يتحقق الضرورة المبيحة لحضور النساء محفل الرجال كما لو وجد الرجلان فكان النص دليلا من هذا الوجه بطريق الاشارة على ان الشاهد واليمين ليس بحجة * وكان ذلك اى لانتقال من المعهود وهو استشهاد الرجال الى غير المعهود وهو استشهاد النساء بيانا على الاستقصاء انه ليس وراء الامرين المذكورين شيء اخر يصلح حجة للمدعي وان الشاهد واليمين ليس بحجة فهذا تقرير ماذكر في الكتاب * ولكن للخصم ان يقول على الوجه الاول لا اسلم القصر لان له طرقا اربعة على ماذكر في اول هذا الكتاب ولم يوجد واحد منها فكيف تستقيم دعوى القصر من غير دليله * ولئن سلمنا القصر على مازعمتم فهو ثابت بطريق المفهوم وهو ليس بحجة عندكم وعندي وان كان حجة ولكن اذا لم يعارضه دليل اخر فاذا عارضه سقط الاحتجاج به فلا يكون في العمل بهذا الحديث مخالفة الكتاب* وان يقول على الوجه الثاني لا دلالة لهذا النص من هذا الوجه على ماذكرتم لان نظم الكتاب ليس على ماهو المذكور في الكتب بل نظمه ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا واسم الاشارة راجع الى ان تكتبوه في قوله عز اسمه *ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله* والادنى بمعنى الاقرب لا بمعنى الاقل اى ذلكم الكتب اقسط اى اعدل عند الله واقوم للشهادة اى اعدل على ادائها * وادنى ان لا ترتابوا اى اقرب من انتفاء الريب كذا في الكشاف وغيره ولا يجوز ان يصرف الاشارة الى قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وان يجعل الادنى بمعنى الاقل لان قوله تعالى *اقسط عند الله واقوم للشهادة* لا ينقاد له واذا كان كذلك لا يكون الحديث مخالفا الكتاب من هذا الوجه ايضا* ثم اكد الشيخ الوجه الاخير ببيان وجهين آخرين * احدهما انه تعالى نقل الحكم عن استشهاد

ولانه قال ذلك ادنى ان لا ترتابوا ولا مزيد على الادنى ولانه نقل الى غير المعهود وهو شهادة النساء ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان مقدما على غير المعهود وصار ذلك بيانا على الاستقصا وقال في اية اخرى او آخران من غيركم فنقل الى شهادة الكافر حين كانت حجة على المسلمين وذلك غير معهود في موت المسلمين ووصاياهم فيبعد ان يترك المعهود ويأمر بغيره ولانه ذكر في ذلك يمين الشاهد بقوله فيقسمان بالله ويمين الخصم في الجملة مشروع فاما يمين الشاهد فلا فصار النقل الى يمين الشاهد في غاية البيان بان يمين المدعي ليست بحجة وامثال هذا كثير ومثله خبر المصراة

مسلمين على وصية المسلم الى استشهاد كافرين حين كانت شهادة الكفار حجة على المسلمين باعتبار قلة المسلمين في قوله عز ذكره *يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم* اى عدد الشهود فيما بينكم اذا حضر احدكم الموت وقت الوصية اثنان عدلان من اهل دينكم او آخران من غير اهل دينكم ان لم يجدوا مسلمين واو للترتيب كذا فسره ابن عباس وسعيد بن جبير وجماعة من اهل العلم فلو كان اليمين مع الشاهد حجة لنقل الحكم اليه لا الى شهادة الكفار لان تجويز شهادتهم على المسلمين كان باعتبار الضرورة وقد امكن دفعها بالشاهد واليمين الذى هو اقرب الى الحق من شهادة الكفار وايسر وجودا منها فعلم انه ليس بحجة * والثانى انه تعالى نقل الحكم عند وقوع الارتياب والشك فى صدق الشاهد الى تحليف الشاهد بقوله عز اسمه* فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشترى به ثمنا* الاية وتحليف الشاهد حينئذ كان مشروعا ثم نسخ ولو كان المتنازع فيه حجة لكان النقل اليه اولى لانه اقرب الى اليمين المشروعة اذ اليمين المشروعة على المدعى عليه وانه احد الخصمين والمدعى يشبهه من حيث انه خصم وتحليفه فى الجملة مشروع ايضا كما فى التحالف وكما فى القسامة على مذهب البعض فاما يمين الشاهد فلا اصل له فى الشرع لانه امين ولا يمين على الامين فى موضع فكان النقل الى يمين الشاهد فى غاية البيان ان يمين المدعى ليست بمشروعة * وامثال هذا اى نظائر ما ورد مخالفا للكتاب من السنن الغريبة كثيرة مثل خبر متروك التسمية وخبر وجوب الملتجى الى الحرم وخبر وجوب الطهارة فى الطواف وسائر مامر بيانه قوله (وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا) اى ومثل الخبر المخالف للكتاب الخبر المخالف للسنة فى انه يكون مردودا ايضا وهذا هو القسم الثانى من الانقطاع الباطن لما قلنا انه اى الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة على الكتاب بالمشهور دون خبر الواحد فلا يجوز ان ينسخ المشهور الذى هو اقوى بخبر الواحد الذى هو اضعف* وذلك اى مثال هذا الاصل حديث الشاهد واليمين ايضا فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ماروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبى صلى الله عليه وسلم قال* البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه* وفى رواية على من انكر * وبيان المخالفة من وجهين * احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان فى جانب المنكر دون المدعى لان اللام يقتضى استغراق الجنس فمن جعل يمين المدعى حجة فقد خالف النص ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق * والثانى ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعى وهذا يقتضى قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة فى جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين توجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا * كيف وقد طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعى والزهرى حتى قال الزهرى والنخعى اول من افرد الاقامة معاوية* واول من قضى بشاهد ويمين معاوية

وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا لما قلنا انه فوقه فلا ينسخ به وذلك مثل حديث الشاهد واليمين لانه خالف المشهور وهو قوله البينة على المدعى واليمين على من انكر يعنى المدعى عليه

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم للحضرمي حين امتنع عن استحلاف الكندي في دعوى ارض ليس لك منه الا ذلك فهذا يقتضي الحصر ولو كانت يمين المدعي مشروعة لكان له طريق آخر غير الاستحلاف قوله (ومثل حديث سعد) الى اخره * بيع الرطب بالتمر كيلا بكيل يجوز عند ابي حنيفة ولا يجوز عند ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لحديث سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال* اينقص اذا جف* قالوا نعم قال* فلا اذا* فالنبي عليه السلام افسد البيع واشار بقوله اينقص اذا جف الى وجوب بناء معرفة المساواة على اعدل الاحوال وعند البناء عليه يصير اجزاء الرطب اقل فلا يجوز لتفاوت قائم للحال عند الاعتبار باجزاء التمورة كما لا يجوز المقلي بغير المقلي لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء غير المقلي * واستدل ابو حنيفة رحمه الله بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام* التمر بالتمر مثل بمثل* فانه يستدعي الجواز وذلك لان التمر ينطلق على الرطب لانه اسم جنس للثمرة الخارجة من النخل من حين ينعقد الى ان يدرك وبما يتردد عليها من الاحوال والصفات لا يختلف اسم الذات كاسم الآدمي لا يتبدل باختلاف احواله* والدليل عليه ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع التمر حتى يزهي فقيل وما يزهي فقال ان يحمر او يصفر فسماه تمرا وهو بسر وقال شاعرهم * شعر * وما العيش الا نومه وتشرق وتمر على رأس النخيل وماء * والمراد الرطب* وكذا لو اوصى برطب على رأس النخيل فيبس قبل ان يموت الموصي لا يبطل الوصية ولو تبدل الجنس باليبس ابطلت كما لو اوصى بعنب فصار زبيبا قبل الموت * وكذا لو اسلم في تمر فاقتضى رطبا او على العكس صح ولو اختلفا لكان هذا استبدالا وهو غير جائز واذا ثبت انه تمر وقد وجد شرط العقد وهو المماثلة حالة العقد فيجوز ولا يعتبر المماثلة في اعدل الاحوال لان شرط العقد يعتبر عند العقد فيجب ان يعتبر المساواة في البدلين اللذين ورد عليهما العقد وهما الرطب والتمر فاما اعتبار حالة مفقودة يتوقع حدوثها في باقي الحال فلا فكان اعتبار الاعدل كاعتبار الاجود وانه ساقط بالنص * واعلم ان صاحب الشرع اسقط اعتبار التفاوت في الجودة بقوله عليه السلام* جيدها ورديها سواء *واعتبر التفاوت بين النقد والنسيئة حيث شرط اليد باليد وصفة الجودة لا تكون حادثة بصنع العباد والتفاوت بين النقد والنسيئة حادث بصنع العباد وهو اشتراط الاجل فصار هذا اصلا ان كل تفاوت يبتنى على صنع العباد فذلك مفسد للعقد في المقلية بغير المقلية والحنطة بالدقيق التفاوت بهذه الصفة وكل تفاوت يبتنى على ما هو ثابت باصل الخلقة من غير صنع العباد فهو ساقط الاعتبار والتفاوت بين الرطب والتمر بهذه الصفة فلا يكون معتبرا كالتفاوت بين الجيد والردي * واما الجواب عن الحديث فمن وجهين * احدهما ما ذكر الشيخ في الكتاب وهو ان هذا الحديث مخالف للحديث المشهور فانه يقتضي اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد حتى لو وجدت المساواة في حال يبوسة البدلين او في حال رطوبتهما او في حال يبوسة

ومثل حديث سعد بن وقاص رضي الله عنه في بيع التمر بالرطب مخالف لقوله عليه السلام التمر بالتمر

احدهما ورطوبة الاخر جاز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة فى اعدل الاحوال وهو حال يبوستهما كما هو مقتضى حديث سعد متضمن النسخ ذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد* وهو معنى قوله بزيادة مماثلة هى ناسخة للمشهور* والباء للسببية اى المخالفة بسبب اقتضائه زيادة مماثلة لا يقتضيها الخبر المشهور وهى المساواة فى حالة الجفاف * والباقى باعتبار جودة متعلقة بالزيادة اى اشتراط تلك الزيادة باعتبار جودة وجدت فى احدهما وفقدت فى الآخر لا باعتبار زيادة فى القدر فى احدهما دون الآخر * وذلك لان للتمر فضل جودة على الرطب من حيث الادخار من غير انتقاص ولكن لا تفاوت بينهما من حيث الاجزاء لان للتمر ان كان فضل اكتناز ففى الرطب فضل رطوبة هى مقصودة شاغلة للكيل لا يظهر التفاوت بينهما الا بعد ذهابها بالجفاف وقد عرفت ان الفضل والمساواة فى الجودة ساقطا الاعتبار شرعا انما المعتبر المساواة والفضل قدرا فكيف يصلح اعتبار المماثلة الراجعة الى الجودة ناسخا لما ثبت بالحديث المشهور* وقوله ليست من المقدار يحتمل ان يكون احترازا عن فوات المماثلة باعتبار القلى فان بالقلى ينتفخ الحبات اذا كانت رطبة وتضمر اذا قليت يابسة فلا تساوى المقلية فى الدخول فى الكيل غير المقلية باعتبار الانتفاخ والضمور وهذا التفاوت رجع الى القدر فيجوز ان يؤثر فى منع الجواز وذكر فى مختصر التقويم ان الحديث المشهور يوجب احكاما ثلثة * احدها وجوب المماثلة شرطا للجواز فيجوز البيع حال وجود المماثلة بهذا النص* والثانى انه يدل على تحريم فضل قائم لان المراد منه الفضل على الذات* والثالث الفضل الذى ينعدم به المماثلة وخبر الواحد يخالفه فى هذه الامور الثلاثة لانه اوجب حرمة البيع حال وجود المماثلة فى المعيار واوجب حرمة فضل لا ينعدم به المماثلة لان المماثلة شرط الجواز حالة العقد والفضل الذى يوجد بعد الجفاف لا يعدم المماثلة الموجودة حال العقد وهذا الفضل موهوم غير قائم حال العقد فاذا خالف المشهور فى هذه الاحكام لم يقبل والثانى انه غير ثابت على ما حكى عن ابى حنيفة رحمه الله انه لما دخل بغداد سألوه عن هذه المسئلة وكانوا اشداء عليه لمخالفته الخبر فقال الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا جاز العقد لقوله عليه السلام* التمر بالتمر مثل بمثل* وان لم يكن تمرا جاز ايضا لقوله عليه السلام* اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم* فاورد عليه حديث سعد فقال هذا الحديث دار على زيد ابى عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا فى المبسوط ولكن يرد عليه ان الحنطة المقلية ان كانت حنطة ينبغى ان يجوز بيعها بغير المقلية كيلا بكيل لقوله عليه السلام* الحنطة بالحنطة مثل بمثل* وان لم يكن حنطة ينبغى ان يجوز ايضا لقوله عليه السلام* اذا اختلفا النوعان فبيعوا كيف شئتم* والحكم بخلافه ولهذا قال القاضى الامام فى الاسرار وشمس الائمة فى المبسوط ما ذكر ابو حنيفة رحمه الله حسن فى المناظرات لدفع الخصم ولكن الحجة لا تتم به لجواز قسم ثالث كما فى الحنطة المقلية* معناه يجوز ان يكون الرطب قسما ثالثا لا يكون تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه

بزيادة مماثلة هى ناسخة للمشهور باعتبار جودة ليست من المقدار

عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست عين الحنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات عنها بالقلي وليست غيرها ايضا لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واذا كان كذلك كان الاعتماد على ماذكرنا اولا قوله (الاان) اى لكن ابايوسف ومحمدا عملا به اى بحديث سعد جواب عما يقال انهما وافقا اباحنيفة رحمهم الله فى ان خبر الواحد يرد بمخالفته المشهور ثم انهما عملا بحديث سعد مع مخالفته الخبر المشهور فقال انهما انما عملا به لانهما لم يسلما مخالفته للمشهور بناء على ان المشهور تناول التمر والرطب ليس بتمر عادة اى عرفا بدليل ان من حلف لايأكل تمرا فاكل رطبا اوحلف لايأكل هذا الرطب فاكله بعد ماصار تمرا لم يحنث واذا كان كذلك لايكون المشهور متناولا لما تضمنه حديث سعد فلا تتحقق المخالفة فيجب العمل به * واجيب عنه بانه قد ثبت ان الرطب من جنس التمر لما قلنا لكن اليمين قد يختلف باختلاف الداعى مع قيام الجنسية والرطوبة فى الرطب وصف داع الى المنع مرة والى الاقدام اخرى فيتقيد اليمين بالوصف كما لو قال لامرأته ان خرجت من هذه الدار فعبدى حر يتقيد بحال قيام النكاح لانه يدعوه الى المنع عن الخروج والخروج فى الاحوال جنس واحد لكن لما اختلف الداعى اختلفت اليمين كذا ههنا الا ترى انه لوحلف لايأكل هذا الرطب وهو تمر انعقدت يمينه ولو كان غيره لما انعقدت كما لو تبين انه عنب اليه اشير فى مختلفات المصنف رحمه الله * قال شمس الائمة رحمه الله بعد بيان القسمين ففى هذين النوعين من الانتقاد للحديث علم كثير وصيانة للدين بليغة فان اصل الاهوآء والبدع انما ظهر من قبل ترك عرض اخبار الآحاد على الكتاب والسنة فان قوما جعلوها اصلا مع الشبهة فى اتصالها برسول الله صلى الله عليه وسلم ومع انها لاتوجب علم اليقين ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التبع متبوعا وجعلوا الاساس ماهو غير متيقن به فوقعوا فى الاهوآء والبدع بمنزلة من انكر خبر الواحد فانه كما لما لم يجوز العمل به احتاج الى القياس ليعمل به وفيه انواع من الشبهة اوالى استصحاب الحال وهو ليس بحجة اصلا وترك العمل بالحجة الى ماليس بحجة يكون فتحا لباب الالحاد وجعل ماهو غير متيقن به اصلا ثم يخرج مافيه التيقن عليه يكون فتحا لباب الاهوآء والبدع وكل واحد منهما مردود وانما سواء السبيل ماذهب اليه علماؤنا رحمهم الله من انزال كل حجة منزلتها فانهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة اصلا ثم خرجوا عليها مافيه بعض الشبهة وهو المروى بطريق الاحاد فما كان منه موافقا للكتاب اوالمشهور قبلوه واوجبوا العمل به وما كان مخالفا لهما ردوه على ان العمل بالكتاب والسنة اوجب من العمل بالغريب بخلافه ومالم يجدوه فى شئ من الاخبار صاروا حينئذ الى القياس فى معرفة حكمه لتحقق الحاجة اليه قوله (واما القسم الثالث) فكذا خبر الواحد اذا ورد موجبا للعمل فيما يعم به البلوى اى فيما يمس الحاجة اليه فى عموم الاحوال لايقبل عند الشيخ ابى الحسن الكرخى من اصحابنا المتقدمين وهو مختار المتأخرين منهم * وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعى وجميع اصحاب الحديث تمسك من قبله بعمل الصحابة رضى الله عنهم

الاان ابايوسف ومحمد رحمهما الله عملا به على ان اسم التمر لايتناول الرطب فى العادة كما فى اليمين واما القسم الثالث فلان الحادثة اذا اشتهرت وخفى الحديث كان ذلك دلالة على السهو لان الحادثة اذا اشتهرت استحال ان يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة الا ترى انه كيف اشتهر فى الخلف فاذا شذ الحديث مع اشتهار الحادثة كان ذلك زيافة وانقطاعا

فانهم عملوا به فيما يعم به البلوى مثل ماروى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه قال كنا نخابر اربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبى عليه السلام نهى عن ذلك فانتهينا ومثل رجوعهم الى خبر عايشة رضى الله عنها فى وجوب الغسل بالتقاء الختانين * وبان خبر العدل فى هذا الباب يفيد ظن الصدق فيجب قبوله كما اذا لم يعم به البلوى الا ترى ان القياس يقبل فيه مع انه اضعف من خبر الواحد فلان يقبل فيه الخبر كان اولى * واحتج من لم يقبله بان العادة تقتضى استفاضة نقل مايعم به البلوى وذلك لان مايعم به البلوى كمس الذكر لو كان مما ينتقض به الطهارة لاشاعة النبى عليه السلام ولم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به التواتر او الشهرة مبالغة فى اشاعته لئلا يفضى الى بطلان صلاة كثير من الامة من غير شعور به ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها ولما لم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ * الاترى ان المتأخرين لما قبلوه اشتهر فيهم فلو كان ثابتا فى المتقدمين لاشتهر ايضا ولما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة الى معرفته * ولهذا لم تقبل شهادة الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذا لم تكن بالسماء علة * ولم يقبل قول الصبى فيما يدعى من انفاق مال عظيم على اليتيم فى مدة يسيرة وان كان ذلك محتملا لان الظاهر يكذبه فى ذلك ولهذا لو انفرد واحد بنقل قتل ملك فى السوق لايقبل لان فى العادة بعد ان لايستفيض مثله فكذا هذا * يوضحه انا لم نقبل قول الرافضة فى دعواهم النص على امامة على رضى الله عنه لان امر الامامة مما يعم به البلوى لحاجة الجميع اليه فلو كان النص ثابتا لنقل نقلا مستفيضا وحين لم ينقل دل انه غير ثابت * ولكن المخالفين يقولون لايلزم من عموم البلوى اشتهار حكمها فان حكم الفصد والحجامة والقهقهة فى الصلوة وافراد الاقامة وتثنيتها وقراءة الفاتحة خلف الامام وتركها والجهر بالتسمية واخفائها وعامة تفاصيل الصلوة لم تشتهر مع ان هذه الحوادث عامة * والسر فيه ان الله تعالى لم يكلف الرسول صلى الله عليه وسلم باشاعة جميع الاحكام بل كلفه باشاعة البعض وجوز له رد الخلق الى خبر الواحد فى البعض كما جوز له ردهم الى القياس فى قاعدة الربوا مع انه يسهل عليه ان يقول لاتبيعوا المطعوم بالمطعوم او المكيل بالمكيل حتى يستغنى عن الاستنباط عن الاشياء الستة فيجوز ان يكون مايعم به البلوى من جملة مايقتضى مصلحة الخلق ان يردوا فيه الى خبر الواحد وعند ذلك يكون صدق الراوى ممكنا فيجب تصديقه * واجيب عنه بان الاصل فيما عم به البلوى اشتهار حكمه لما ذكرنا من الدليل ولكنه قد لايشتهر ايضا لما لترك كل واحد من النقلة الرواية اعتمادا على غيره او لعارض اخر من موت عامتهم فى حرب او وباء او نحو ذلك كما نقل ان محمد بن اسماعيل رحمه الله لما جمع الصحيح سمعه منه قريب من مائة الف ولم يبق عند الرواية الا محمد بن يوسف بن مطر الفربرى لكن العوارض لاتعتبر فى مقابلة الاصل من غير دليل فقولهم يجوز ان يكون كذا لايقدح فيما ذكرنا لانا لم ندع الاشتهار عند عموم البلوى قطعا بل ادعيناه ظاهرا * وكذا الصحابة انما عملوا بخبر الواحد

وذلك مثل حديث الجهر بالتسمية ومثل حديث مس الذكر وما اشبه ذلك

واما القسم الاخير فلان الصحابة رضي الله عنهم هم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم يدل على انقطاعه وانتساخه وذلك ان يختلفوا في حادثة بارائهم ولم يحاج بعضهم في ذلك بحديث كان ذلك زيافة لان استعمال الرأى والاعراض عن النص غير سائغ وذلك مثل حديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء لان الصحابة اختلفوا ولم يرجعوا اليه وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي ولم يرجعوا الى قوله ابتغوا في اموال اليتامى خيرا

في تلك الحوادث لقرائن اختصت به او لصيرورته مشهورا عند بلوغه اياهم * وقولهم انه يفيد ظن الصدق غير مسلم لان عدم شهرته يعارض ظن الصدق فلا يحصل الظن مع المعارض بخلاف القياس لانه لا معارض له * وذلك اى شذوذ الحديث مع اشتهار الحادثة مثل حديث الجهر بالتسمية وهو ماروى ابوهريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وروى ابوقلابة عن انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم وابابكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم ولما شذ مع اشتهار الحادثة ومع انه معارض باحاديث اقوى منه في الصحة دالة على خلافه لم يعمل به ومثل حديث مس الذكر الذي رواه بشرة فانه شاذ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة الى معرفته فدل ذلك على زيافته اذ القول بان النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه شبه المحال كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ولا يقال قد روى هذا الحديث ايضا ابن عمر وابوهريرة وجابر وسالم وزيد بن خالد وعايشة وام حبيبة وغيرهم فكيف يكون شاذا مع رواية هؤلاء الكبار * لانا نقول تلك الروايات مضطربة الاسانيد غير صحيحة لضعف رجالها ولمعارضتها ايضا بروايات صحيحة تخالفها على مابينها ابوجعفر الطحاوى رحمه الله في شرح الاثار فلا ينتفي الشذوذ بها وماشابه ذلك مثل خبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء من حمل الجنازة وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ونحوها قوله (واما القسم الاخير) اى من النوع الاول من الانقطاع الباطن * وقد تفرد بهذا النوع من الرد للحديث بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت وصح سنده فخلاف الصحابي اياه وتركه العمل والمحاجة به لا يوجب رده لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابي محجوج به كغيره فان قوله تعالى * وماكان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم * وقوله عز وجل * وما اتيكم الرسول فخذوه ومانهيكم عنه فانتهوا * وردا عامين من غير تخصيص لبعض الامة دون البعض * ومن رده احتج بان الصحابة رضي الله عنهم هم الاصول في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحجج كانت اقوى من عناية غيرهم بها فترك المحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعدهم او منسوخ * ولكنهم يقولون انما يكون ذلك دليلا اذا بلغهم الخبر ثم لم يحاجوا به فلعلهم لم يحاجوا به لعدم بلوغه اياهم فانهم قد تفرقوا في البلاد بعد وفات الرسول عليه السلام فيجوز ان من سمع الخبر لم يكن حاضرا عند اختلافهم ولم يبلغه اختلافهم ليروى لهم الخبر فلا يجوز ان يرد بمثله حديث اذا ثبتت عدالة رواته * وذلك اى الحديث المنقطع بهذا الطريق مثل حديث الطلاق بالرجال الذى تمسك به الشافعي رحمه الله في اعتبار عدد الطلاق بحال الرجل وهو ماروى زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي

(صلى الله)

صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعايشة رضى الله عنهم الى انه معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو قول الشافعي * وذهب علي وعبدالله بن مسعود رضى الله عنهما الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا * وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه يعتبر بمن رق منهما حتى لا يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات الا اذا كانا حرين ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالرأى واعرضوا من الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ * وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي اى في وجوب الزكوة عليه اختلافا ظاهرا فذهب علي وابن عباس رضى الله عنهم الى انه لا زكوة في ماله كما هو مذهبنا * وذهب عبدالله بن عمر وعائشة رضى الله عنهم الى الوجوب كما هو مذهب الشافعي * وذهب ابن مسعود رضى الله عنه الى ان الوصي يعد السنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ ان شاء ادى وان شاء لم يؤد ولم تجز المحاجة بينهم بالحديث الذى رواه عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة * وفي رواية * كيلا تأكلها الزكوة * وفي رواية * من ولى يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكلها الصدقة * ولو كان ثابتا لجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة بظهور الخلاف كما تجرى اليوم لانهم كانوا اولع بالنص منا ولو احتجوا به لاشتهرا كثر من شهرة الفتوى ولرجع المحجوج عليه اليه اذا ثبت عنده لانهم اشد انقيادا للحق من غيرهم ولما لم يثبت شيء من ذلك علم انه مزيف * واعلم ان من لا يرد الحديث بهذين الوجهين الاخيرين من مشايخنا اجابوا عن الاحاديث التي زيفت بهما بانها معارضة باحاديث اخر اقوى منها في الصحة فان حديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخاري باسناده عن انس رضى الله عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم وكانوا يستفتحون القرائة بالحمد لله رب العالمين * وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم * وفي رواية رابعة ولم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم * وحديث مس الذكر معارض بما مر ذكره وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عائشة رضى الله عنها طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان مع انه قد قيل انه كلام زيد ولم يثبت رفعه الى النبي عليه السلام وانه مأول بان ايقاع الطلاق الى الرجال * وحديث عمرو محمول على النفقة بمعارضة دلائل ذكرت في موضعها فان النفقة قد تسمى صدقة قال عليه السلام * نفقة الرجل على نفسه صدقة وفسر الانفاق في قوله تعالى * ومما رزقناهم ينفقون * بالتصدق والدليل عليه انه اضاف الاكل الى جميع المال والزكوة لا يأكل ما دون النصاب والنفقة تأتي على الكل ولفظ الزكوة في الرواية الاخرى محمول على زكوة الرأس والله اعلم * قال القاضي الامام ابوزيد رحمه الله ان الخبر يصير مزيفا بالوجهين الاولين اى بمخالفة الكتاب والسنة المشهورة بمقابلة ماهو فوقه كنقد بلد رايج يصير زيفا في مقابلة نقد فوقه بلد آخر ويصير مزيفا بالوجهين الاخيرين

كيلا تأكلها الزكوة فهذا انقطاع باطن معنوى اعرض عنه الخصم وتمسك بظاهر الانقطاع كما هو دأبه

واما القسم الاخر فانواع اربعة خبر المستور وخبر الفاسق وخبر الصبي العاقل والمعتوه والمغفل والمساهل وخبر صاحب الهوى اما خبر المستور فقد قال في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء وفي رواية الحسن هو مثل العدل وهذه الرواية بناء على القضاء بظاهر العدالة والصحيح ما حكاه محمد ان المستور كالفاسق لا يكون خبره حجة حتى يظهر عدالته وهذا بلا خلاف في باب الحديث احتياطا الا في الصدر الاول على ما قلنا في المجهول واما خبر الفاسق

لتهمة الكذب اما قصدا او غفلة كالزيف من نقد بلده لزيادة غش وقع فيه * فهذا اي النوع الاول من الانقطاع المعنوي المنقسم على الاقسام الاربعة * انقطاع باطن معنوي لاتصال الخبر برسول الله صلى الله عليه وسلم صورة باعتبار الاسناد وانقطاعه عنه معنى لما ذكرنا اعرض عنه الخصم اي الشافعي حيث لم يلتفت الى هذا النوع من الانقطاع * وتمسك بظاهر الانقطاع اي اعتبر الانقطاع الظاهر حتى رد المراسيل لانقطاعها صورة وان كانت متصلة معنى كما هو دأبه اي عادته في بناء الاحكام على الظواهر قوله (واما القسم الاخر) بفتح الخاء يعني من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لقصور ونقصان في الناقل فاربعة انواع * احدها خبر المستور وهو الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه * وثانيها خبر الفاسق وهو المسلم الذي صدرت عنه كبيرة او واظب على صغيرة على ما قيل * وثالثها خبر المعتوه وهو الناقص العقل من غير جنون على ما يعرف بعد ان شاء الله عز وجل * والمغفل على لفظ اسم المفعول من التغفيل وهو الذي لا فطانة له * وقيل الغفلة للعقل كالنوم للعين * والمساهل وهو الذي لا يأخذ في الامور بالحزم * وانما جعل الجميع قسما لاستواء احكامه * والرابع خبر صاحب الهوى وهو المخطئ في الاصول المعاند بعد تبين الحق لدعاء هواه الى خلاف الحق * واما خبر المستور فقد قال اي محمد في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء اخبره رجل انه قذر وهو عنده مسلم مرضي لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو ظاهر الرواية * وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله المستور في هذا الخبر كالعدل وهو ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم لثبوت عدالتهم ظاهرا بقوله عليه السلام * المسلمون عدول بعضهم على بعض * وكذا نقل عن عمر رضي الله عنه فهذا من صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل المزكي ولكن الاصح ما ذكره محمد رحمه الله في الكتاب لانه لابد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفى بوجوده ظاهرا كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يكتفى ثبوته ظاهرا لزوال العتق كذا في المبسوط * وهذا اي كون المستور كالفاسق ثابت بلا خلاف في باب الحديث احتياطا لان امر الدين اهم فلا يكون رواية المستور حجة باتفاق الروايات انما اختلاف الرواية في اخباره عن نجاسة الماء لا غير الا في الصدر الاول اي في القرون الثلاثة فان رواية المستور منهم مقبولة لكون العدالة اصلا فيهم على ما قلنا في المجهول بينهم في الباب المتقدم * وذكر شمس الائمة رحمه الله ما يدل على ان الخلاف ثابت في الحديث ايضا فانه قال وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله ان المستور بمنزلة العدل في رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الا ان ما ذكره محمد في الاستحسان اصح لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا يعتمد رواية المستور ما لم يثبت عدالته

فليس بحجة فى الدين اصلا لرجحان كذبه على صدقه وقد قال محمد رحمه الله

فى الفاسق اذا اخبر بحـل اوحرمة ان السامع يحكم رأيه فيه لان ذلك امر خاص لا يستقيم طلبه وتلقيه من جهة العدول فوجب التحرى فى خبره فاما ههنا فلا ضرورة فى المصير الى روايته وفى العدول كثرة وبهم غنية الا ان الضرورة فى حل الطعام والشراب غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الماء طاهر فى الاصل فلم يجعل الفسق هدرا بخلاف خبر الفاسق فى الهـدايا وجه والوكالات ونحوها لان الضرورة ثمه لازمة وفيه آخر نذكره فى باب محل الخبر ان شاء الله تعالى واما الصبى والمعتوه فقد ذكر محمد رحمه الله فى كتاب الاستحسان بعد ذكر العدل والفاسق والكافر وكذلك الصبى والمعتوه اذا عقلا مايقولان

كما لايعتمد شهادته فى القضاء قبل ان يظهر عدالته وهذا لحديث عباد بن كثير رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال * لاتحدثوا عمن لاتعملون بشهادته * ولان فى رواية الحديث معنى الالزام فلابد من ان يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التى تظهر بالتفحص عن احوال الراوى * ولا اعتبار بظاهر العدالة وان بين فى قوله عليه السلام * المسلمون عدول * الا كتفاء بها لانه معارض بقوله عليه السلام * يفشو الكذب * ولا يلزم على ماذكرنا رواية العبد فانها تقبل مع ان شهادته لاتقبل لان فى الحديث اشارة الى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم لاتقبل كالفاسق والعبد لاشهادة له اصلا فلا يتناوله الحديث قوله (فليس بحجة فى الدين اصلا) زعم بعض المشايخ ان فى رواية الفاسق يجب تحكيم الرأى فان كان اكبر رأى السامع انه صادق وجب عليه ان يعمل به استدلالا بما اذا اخبر بنجاسة الماء اوطهارته او بحل الطعام وحرمته فانه يجب تحكيم الرأى فيه مع انه امر دينى فكذلك ههنا * فرد الشيخ ذلك وقال خبره فى الدين اى نقله للحديث غير مقبول اصلا سواء وقع فى قلب السامع صدقه ام لا لان الخبر انما يصير حجة بترجح الصدق فيه وبالفسق يزول ترجحه بل يترجح جانب الكذب فيه لانه لما لم يمنعه العقل والدين عن ارتكاب محظور الدين لايمنعانه عن الكذب ايضا فلا يكون خبره حجة بخلاف اخباره عن حرمة طعام اوحله او نجاسة ماء اوطهارته حيث يقبل اذا تأيد باكبر الرأى * لان ذلك اى الحرمة والحل والنجاسة والطهاة امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث ربما يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره لحصول العلم له بذلك دون غـيره فتقبل اذا انضم اليه التحرى اى تحكيم الرأى للضرورة * فاما ههنا اى فى رواية الحديث فلا ضرورة فى المصير الى قبول روايته لان فى العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة تمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق * وذكر فى المبسوط بعد بيان مسئلة اخبار الفاسق بنجاسة الماء ثم بين اى محمد فى الفاسق والمستور انه يحكم رأيه فان كان اكبر رأيه انه صادق يتيمم ولايتوضأ به لان اكبر الرأى فيما بنى على الاحتياط كاليقين وان اراقه ثم تيمم كان احوط وان كان اكبر رأيه انه كاذب توضأ به ولايتيمم (فان قيل) كان ينبغى ان يتيمم احتياطا لمعنى التعارض فى خبر الفاسق كما فى سؤر الحمار يجمع بين التوضئ والتيمم احتياطا لتعارض الادلة فى سؤر الحمار قلنا حكم التوقف فى خبر الفاسق معلوم بالنص وفى الامر بالتيمم ههنـا عمل بخبره من وجه فكان بخـلاف النص واذا ثبت التوقف فى خبره بقى اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه * واستدل بحديث عمر رضى الله عنه حين وردماء حياض مع عمرو بن العاص فقال عمرو لرجل من اهل الماء اخبرنا عن السباع اترد ماءكم هذا فقـال عمر رضى الله عنه لاتخبرنا عن شئ فلولا ان خبره عدخيرا مانهاه عن ذلك وعمرو بن العاص بالسؤال قصد الاخذ بالاحتياط وقد كرهه عمر رضى الله عنهما لوجود دليل الطهارة باعتبار الاصل فعرفنا انه مابقى هذا الدليل لاحاجة الى احتياط آخر * ثم فرق الشيخ بين قبول خبره فى حرمة الطعام ونجاسة الماء وبين

قبوله في الهدايا و الوكالات و المضاربات وسائر المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام حيث يجب التحرى في القسم الاول ولا يجب في القسم الثاني بل يجوز الاعتماد على خبره مطلقا من غير تحكيم الرأى فقال الا ان الضرورة اى لكن الضرورة غير لازمة الى آخره *وكان من حق الكلام لان العمل بالاصل ممكن و هو ان الطعام و الشراب حلال في الاصل لتقدم ذكر حل الطعام و الشراب دون نجاسة الماء وطهارته لكن المسئلتين لما اتفقتا في الحكم قال الماء طاهر في الاصل فيفهم منه ان الاصل في الطعام والشراب الحل ايضا فلم يجعل الفسق هدرا اى باطلا ساقطا بل وجب ضم التحرى اليه بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات بان قال ان فلانا اهدى اليك هذا الشئ اوقال ان فلانا وكلك ببيع هذا الشئ او وكلني به * ونحوها من المعاملات حيث يجوز الاعتماد على خبره من غير وجوب ضم التحرى اليه لان الضرورة ثمه بسكون الهاء لازمة لان كل من يبعث هدية لا يجد عدلا يبعثها على يديه وكذا في الوكالة وليس فيها اصل يمكن العمل به فجعل الفسق هدرا وجوز قبول قوله مطلقا كخبر العدل * وفيه اى في الفرق وجه اخر وهو ان الحل و الحرمة فيه معنى الالزام من وجه فلم يجعل خبر الفاسق فيهما معتمدا عليه على الاطلاق حتى ينضم اليه اكبر الرأى وما ذكرنا من المعاملات ينفك عن معنى الالزام فجاز الاعتماد فيها على خبره مطلقا قوله (قال بعضهم) كذا انما نشأ الخلاف من تعدد المعطوف عليه فانه سبق ذكر العدل والفاسق والكافر فذكر محمد في المبسوط واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء اخبره رجل انه قذر وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ به وكذلك ان كان مستورا فان كان الذى اخبره بنجاسة الماء رجلا من اهل الذمة لم يقبل قوله وكذلك الصبى و المعتوه اذا عقلا مايقولان * فقال بعض اصحابنا مراده بهذا العطف ان الصبى كالبالغ اذا كان مرضيا فجعله عطفا على العدل لا على الكافر بدليل انه قيده بقوله اذا عقلا مايقولان ولو كان عطفا على الكافر لم يكن لهذا التقييد فائدة لانهما اذا لم يعقلا مايقولان لم يقبل خبرهما ايضا *وهذا لما ذكرنا ان اعتبار الحرية والذكورة لما سقط في هذا البـاب سقط اعتبار البلوغ كما في المعاملات * والدليل عليه ان اهل قباء قبلوا خبر عبدالله بن عمر رضي الله عنهما لما اخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة حتى استداروا كهيئتهم وكان ابن عمر حينئذ صغيرا فانه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر اواحد وهو ابن اربع عشرة سنة فرده لصغره وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين * وقال بعضهم مراده العطف على الفاسق حتى وجب ضم التحرى الى خبره كما في خبر الفاسق والمستور *والصحيح ان مراده العطف على الكافر لانه اقرب اليه فلا يجعل عطفاً على الابعد من غير ضرورة *لما قلنا يعنى في اول باب تفسير الشروط ان خبرهما لا يصلح ملزما بحال يعنى سوآء انضم اليه التحرى اولم ينضم اليه*لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة اى ثبوت الولاية على الغير فرع لثبوتها على نفسه اذ الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تتعدى الى غيره عند وجود شرط التعدى لان الولاية قدرة ومن لا يقدر في نفسه

فقال بعضهم هما مثل العدل لى المسلم البالغ والصحيح انهما مثل الكافر لا يقوم حجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما لما قلنا ان خبرهما لا يصلح ملزماً بحال لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة وليس لهما ولاية ملزمة في حق انفسهما وانما هى مجوزة فكيف يثبت متعدية ملزمة وانما قلنا انها متعدية ملزمة لان ما يخبر عنه الصبى من امور الدين لا يلزمه لانه غير مخاطب فيصير غيره مقصودا بخبره فيصير من باب الالزام بمنزلة خبر الكافر بخلاف العبد لما قلنا و المعتوه مثل الصبى نص على ذلك محمد في غير موضع من المبسوط

لا يمكنه اثباتها لغيره * وليس لهما اى للصبي والمعتوه ولاية ملزمة على انفسهما بالاجماع وانما هي مجوزة يعني تصرفهما جائز الثبوت حتى لو انضم اليه رأى الولى يصير ملزما ولو كان ملزما ابتداء لم يحتج الى انضمام رأيه اليه * وانما قلنا انها متعدية يعني لو قبلنا خبرهما صارت ولايتهما متعدية الى الغير ملزمة عليه * بمنزلة خبر الكافر فانه لما لم يلزمه موجب ما اخبر به لكونه غير مخاطب بالشرايع كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام فكذا الصبي * بخلاف العبد لما قلنا اى في آخر باب تفسير الشروط وهو قوله والمرأة والعبد من اهل الرواية الى آخره وذلك لانه عاقل بالغ مخاطب مساو للحر في امور الدين فلا يكون الغير مقصودا بخبره بل يلزمه اولا ثم يتعدى الى الغير كما في الشهادة بهلال رمضان فلا يكون هذا من باب الولاية وبالرق ان خرج من اهلية الولاية لم يخرج من اهلية الالتزام وما فيه التزام يساوى العبد الحر فيه لكونه مخاطبا وقوله الاترى متصل بقوله لا يقوم الحجة بخبرهما او بقوله فكيف يثبت متعدية ملزمة * ومعناه ان الصحابة اى بعضهم تحملوا الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم في صغرهم ونقلوها في كبرهم دون صغرهم ولو كانت رواية الصغار حجة لنقلوها في صغرهم كما نقلوها في كبرهم وقد بيناه من قبل * والجواب عن حديث اهل قباء انه قد روى ايضا ان الذى اتاهم انس رضى الله عنه فيحمل على انهما جاءا جميعا وانهم اعتمدوا على رواية البالغ وهو انس دون عبد الله بن عمر رضى الله عنه او كان ابن عمر بالغا يومئذ فانه ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا الا ان النبي عليه السلام رده في القتال لضعف بنيته يومئذ لا لانه كان صغيرا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله (وقال محمد) الى آخره * فرق محمد رحمه الله بين خبر الفاسق والكافر فيما يرجع الى الاحتياط فاوجب الاحتياط وهو الاحتراز عن النجاسة في خبر الفاسق ولم يوجبه في خبر الكافر فقال في الكافر اذا اخبر بنجاسة الماء لا يعمل المخبر عنه بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء اذا وقع في قلبه صدقه ثم تيمم به كان ذلك احب الى * وان تيمم من غير اراقة وصلى لا تجوز صلوته والفاسق اذا اخبر بنجاسة الماء ووقع في قلبه صدقه فالاولى ان يريق الماء ثم يتيمم فان تيمم ولم يرق الماء جازت صلوته ولو توضأ به وصلى من غير ان يتيمم لا يجوز صلوته فاوجب الاحتراز عن النجاسة في مسئلة الفاسق حيث جوز التيمم من غير اراقة ولم يجوز التوضئ به وهو معنى قوله جعل الاحتياط اصلا اى بنى الحكم وهو الجواز وعدم الجواز على الاحتياط ولم يجعل كذلك في مسئلة الكافر حيث لم يجوز التيمم بدون الاراقة وجوز التوضئ به * وقيل معناه انه جعل الاحتياط اى التحرى اصلا في خبر الفاسق فان التحرى هو الاحتياط حيث قال يحكم السامع رأيه فلم يجعل خبره حجة ولا هدرا بل جعل التحرى فيه اصلا ولم يجعل الاحتياط اى التحرى اصلا في خبر الكافر حيث لم يعمل بخبره اصلا وذكر الشيخ في بعض تصانيفه وقد دلت على هذه التقاسيم مسائل ذكرها محمد بن الحسن رحمه الله قال اخبره عدل بنجاسة الماء فانه يجب عليه التيمم ولا يجب الاراقة لان العمل بخبره واجب وفي خبر الفاسق يجب التيمم لكن الاراقة افضل لان خبره يوجب العمل بعد التثبت لكن مع شبهة فلقيام شبهة عدم الوجوب اى وجوب العمل امرناه بالاراقة ولوجود اصل الوجوب اوجبنا التيمم * وفي خبر الكافر لا يجب التيمم لكن احب الى

الاترى ان الصحابة تحملوا في صغرهم ونقلوا في كبرهم وقد قال محمد في الكافر يخبر بنجاسة الماء انه لا يعمل بخبره ويتوضأ به فان تيمم واراق الماء فهو احب الى وفي الفاسق جعل الاحتياط اصلا

ويجب ان يكون كذلك فى رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط وكذلك رواية الصبي فيه يجب ان يكون مثل رواية الكافر دون الفاسق المسلم الاترى ان الفاسق شاهد عندنا بخلاف الصبي والكافر غير شاهد على المسلم اصلا فصار الصبي المسلم والكافر البالغ فى امور الدين سواء والفاسق فوقهما حتى انا نقول فى خبره بنجاسة الماء اذا وقع فى قلبه انه صادق يتيمم من غير اراقة الماء فان اراق الماء فهو احوط للتيمم واما فى خبر الكافر اذا وقع فى قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضأ به ولم يتيمم فان اراق ثم تيمم فهو افضل وكذلك الصبي والمعتوه لان الذى يلى هذا العطف فى كتاب الاستحسان الكافر وفى رواية الحديث يجب ان يكون كذلك فى حكم الاحتياط خاصة واما المغفل الشديد الغفلة وهو مثل الصبي والمعتوه فاما تهمة الغفلة فليس بشئ ولا يخلو عامة البشر عن ضرب غفلة اذا كان عامة حاله التيقظ واما المساهل فانما نعني به المجازف الذى لا يبالى من السهو والخطاء والتزوير وهذا مثل المغفل اذا اعتاد ذلك فقد يكون العادة الزم من الخلقة (واما)

ان يريق الماء لان العمل بخبره وان لم يجب لانه لا ولاية له على المسلم ولا عدالة له فى حق المسلمين لكن شبهة وجوب العمل ثابتة بشهادته لانه ذو ولاية على جنسه وفى خبر الصبي اختلاف المشايخ وينبغى ان لا يجب بخبره شبهة وجوب العمل قوله (ويجب ان يكون كذلك) اى يجب ان يكون شان الكافر فى رواية الحديث كشانه فى الاخبار عن نجاسة الماء فيما استحب من الاحتياط اى من الاخذ به يعنى لا يقبل خبره فى الدين ولا يكون حجة كما لم يقبل فى نجاسة الماء الا ان الاحتياط لو كان فى العمل به يستحب الاخذ به من غير وجوب كما استحب الاراقة ثم التيمم هناك * ويجوز ان يكون معناه ويجب ان يكون الفرق ثابتا بين خبر الكافر والفاسق فى رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط ايضا وان لم يكن خبر خبرهما حجة كثبوته فى اخبارهما عن نجاسة الماء فاذا روى الكافر حديثا لا يكون حجة اصلا ولكن لو كان الاحتياط فى الاخذ به يكون الاستحباب فى العمل به فوق الاستحباب فى العمل بخبر الكافر وعلى هذا الوجه يدل سياق الكلام * فان اراق الماء فهو احوط للتيمم اى الاراقة ثم التيمم احوط من التيمم بلا اراقة لاحتمال كون الماء طاهرا وكون المخبر كاذبا فيكون الاحتياط فى الاراقة ليصير عادما للماء فيحصل الطهارة بيقين * فان اراقه ثم تيمم فهو افضل اى الاراقة ثم التيمم افضل من التوضئ به لاحتمال ان يكون صادقا اذ الكفر لا ينافى الصدق فلا يحصل الطهارة بالتوضئ به ويتنجس الاعضاء فكان الاحتياط فى اراقته ثم التيمم بعده ليحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين * وقوله اذا وقع فى قلبه صدقه يتوضأ به فى مسئلة الكافر ليس بمذكور على جهة الشرط للتوضئ كما هو مذكور على جهة الشرط لصحة التيمم فى مسئلة الفاسق فانه لو لم يقع فى قلبه صدق الكافر فى اخباره يتوضأ بالطريق الاولى ولكن الغرض من ذكره تحقيق الفرق بين خبره وخبر الفاسق اذ الفرق بينهما يظهر فى هذه الحالة فاما اذا لم يقع الصدق فى قلب السامع فالكافر والفاسق فى ذلك سواء قوله (وكذلك الصبي والمعتوه) اى وكالكافر الصبي والمعتوه فى حكم الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته لما ذكر وفى رواية الحديث يجب ان يكون كذلك اى يكون الصبي اوكل واحد منهما كالكافر ايضا حتى لا يقبل خبره لما مر * وقوله فى حكم الاحتياط خاصة يجوز ان يكون معناه ان الاحتياط فى رد خبر الصبي والمعتوه كما ان الاحتياط فى رد خبر الكافر لتحقق التهمة فى خبر هؤلاء فسوينا بينهما وبين الكافر فى هذا الحكم الذى كان الاحتياط فى القول به خاصة دون سائر الاحكام فرقا بينه وبين المسلم فيها * ويجوز ان يكون معناه وفى رواية الحديث يجب ان يكون الصبي كالكافر فلا يكون خبره حجة خصوصا فى حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط فى خبر الكافر مستحب مع كفره واتهامه بعداوة المسلمين فكان العمل بالاحتياط فى خبر الصبي المسلم اولى بالاستحباب * اوخصوصا فى حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط فى خبر الكافر مستحب لا واجب مع كمال عقله وتدينه بحرمة الكذب فكان الاستحباب وانتفاء الوجوب فى خبر الصبي اولى لنقصان عقله وعدم احترازه عن الكذب لامنه من العقاب * وانما قال وجب ان يكون كذا ههنا وفيما تقدم لان الرواية غير محفوظة عن السلف فى نقل هؤلاء الحديث *

واما المغفل الشديد الغفلة اى قويها وذلك بان غلب طبعه الغفلة والنسيان فى عامة الاحوال * فمثل الصبي والمعتوه فى ان خبره لايكون حجة اصلا كخبرهما لان معنى السهو والغلط يترجح فى الرواية باعتبار غلبة الغفلة كما يترجح جانب الكذب باعتبار الفسق * ولايقال ينبغى ان يقبل خبره اذا كان عدلا لان العدل لايروى الاعن تيقظ وضبط ولايجوز الرواية عن غفلة * لانا نقول ان من لايضبط قد يظن انه قد ضبط ومن سها يظن انه ماسها فيروى على حسب ظنه * وكذا الحكم فيمن يساوى ذكره وغفلته الاعند قاضي القضاة من المعتزلة فانه يقبل خبره عنده لان الاصل فى الخبر الصحة وكونه حجة الا بمعارض فاذا لم يترجح غفلة الراوى على تيقظه وذكره بقى حجة كما كان ولم يترك بالاحتمال كما اذا شك فى الحدث بعد الطهارة * ونحن نقول الخبر لايصير حجة الا اذا تكاملت شرائطه وذلك عند ترجح ذكر الراوى على غفلته فقبل ترجحه لايكون حجة بخلاف الشك فى الطهارة فان سبق الطهارة يرجحها حتى لو انفرد الشك عن سبق الطهارة لم يحكم بها * فاما تهمة الغفلة اى وهمها بان يوهم السامع ان الراوى روى عن غفلة لانه قد يغفل فى بعض الامور فيرد خبره فليس بشئ لان الغالب اذا كان عليه التيقظ وجودة الضبط فهو بمنزلة من لاغفلة به فى الرواية والشهادة فيقبل خبره مالم يعلم انه سها فيه * والساهل المجازف الذى لايبالى من السهو والغلط ولايشتغل فيه بالتدارك بعد ان يعلم به * وقيل المساهل هو الذى لايصرف اهتمامه الى امور الدين ولايحتاط فى موضع الاحتياط * والتزوير تزيين الكذب وزورت الشئ حسنته وقومته كذا فى الصحاح قوله (فاما صاحب الهوى) الهوى ميلان النفس الى ماتستلذ به من الشهوات من غير داعية الشرع واحترز به عما ابيح فى الشرع من الشهوات وذلك لان الهوى مما يذم عليه الشخص ويهان به ونفس الالتذاذ بالشهوات قد كان موجودا فى الانبياء عليهم السلام مع براءتهم من الهوى وعصمتهم عنه فعلم انه لابد من هذا القيد * واعلم ان ممن اتبع الهوى من يجب اكفاره كغلاة المجسمة والروافض وغيرهم ويسمى الكافر المتأول * ومنهم من لايجب اكفاره ويسمى الفاسق المتأول * واختلف فى القسم الاول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان شهادة من كفر فى هواه مقبولة وكذا روايته لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متحرجا معظما للدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق فى خبره فيقبل كخبر المسلم العدل * وذهب اكثرهم الى ردهما لان الكافر ليس باهل للشهادة ولاللرواية لما بينا وكونه متأولا ممتنعا عن المعصية غير عالم بكفره لايجعله اهلا لهما فان كل كافر متأول اذ اليهود لايعلمون بكفرهم وبورعه عن الكذب كتورع النصرانى فلايلتفت اليه بل هذا المنصب لايستفاد الا بالاسلام كذا ذكر الغزالى فى المستصفى * واختلف فى القسم الثانى ايضا فذهب القاضى ابوبكر الباقلانى ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الفسق فى العمل مانع من القبول فالفسق فى الاعتقاد اولى لانه اقوى * اقصى مافى الباب انه جاهل بفسقه لكن جهله بفسقه فسق اخر انضم الى فسق فكان اولى

واما صاحب الهوى فان اصحابنا رحمهم الله عملوا بشهادتهم

الا الخطابية لان صاحب الهوى وقع فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكذب فلم يصلح شبهة وتهمة الا من يتدين بتصديق المدعى اذا كان ينتحل نحلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية وكذلك من قال بالالهام انه حجة يجب ان لا تجوز شهادته ايضا واما فى باب السنن فان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه على هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام وليس كذلك الشهادة فى حقوق الناس لان ذلك لا يدعو الى التزوير فى ذلك فلم ترد شهادته فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق فى باب السنن والاحاديث

بالمنع ولم يكن عذرا كجهله بكفره و برقها * وذهب الجمهور الى قبول شهادة الفاسق انما لا يقبل لتهمة الكذب فانه لما تعاطى محظورا دينه مع علمه بحرمته دل ذلك على جرأته على الكذب فيقدح فى الظن بصدقه فاما الفسق من حيث الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع فيه لغلوه فى الاحتراز عن المحظور حيث قال بكفر من ارتكب الذنب او بخروجه من الايمان به فهذا الاعتقاد يحمل على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز لا على الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير تناول متروك التسمية عمدا او شرب المثلث على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة * الا الخطابية وهم قوم من الروافض نسبوا الى ابى الخطاب محمد بن ابى وهب الاجدع فان شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المدعى اذا حلف عندهم انه محق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا فاعتقاده هذا تمكن تهمة الكذب فى شهادته كذا فى المبسوط * وذكر فى التهذيب لمحيى السنة وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يرون الكذب كفرا فربما يسمع من توافقه فى الاعتقاد ان لى على فلان كذا فيشهد على موافقة قوله لما يرى انه لا يخبر الكذب الا ان يقول اقر فلان لفلان بكذا او رأيت فلانا اقرض فلانا او قتل فلانا فيقبل * وهو معنى قوله الا من تدين بتصديق المدعى اى اعتقد ذلك * اذا كان ينتحل نحلته او ينتسب الى ملته يقال فلان ينتحل مذهب كذا اى ينتسب اليه ويتدين به والنحلة الملة * والاستثناء متعلق بمحذوف يعنى فلم يصلح تعمقه شبهة وتهمة فيكون صاحب الهوى مقبول الشهادة الا الذى تدين بكذا * وكذلك اى وكن تدين بتصديق المدعى من قال بالالهام اى من اعتقد ان الالهام حجة موجبة للعلم لا يقبل شهادته ايضا لان اعتقاده ذلك تمكن تهمة الكذب فربما اقدم على اداء الشهادة بهذا الطريق والالهام ما حرك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال بدليل ولا نظر فى حجة قوله (فاما فى باب السنن) الى آخره * هذا الذى ذكرنا حكم الشهادة فاما رواية هذا القسم وهو الفاسق المتأول فقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب فان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه لانه اعظم جناية فتقبل روايته كما تقبل شهادته * وعند بعضهم تقبل اذا لم يكن داعيا الناس الى هواه ولا يقبل اذا كان كذلك بخلاف الشهادة حيث يقبل على كل حال لما ذكر من الفرق فى الكتاب * وهو مذهب عامة اهل الفقه والحديث فان الامام الحافظ اباعبدالله محمد بن عبدالله النيسابورى من ائمة الحديث ذكر فى كتاب معرفة الاكليل ان روايات المبتدعة واهل الاهواء مقبولة عند اكثر اهل الحديث اذا كانوا فيها صادقين فقد حدث محمد بن اسماعيل البخارى فى الجامع الصحيح عن عباد بن يعقوب الرواجنى وكان الامام ابوبكر محمد بن اسحاق بن خزيمة يقول حدثنا الصدوق فى روايته المتهم فى دينه عباد بن يعقوب وقد احتج البخارى ايضا فى الصحيح بمحمد بن زياد الالهانى وجرير بن عثمان الرحبى وقد اشتهر عنهما النصب واتفق البخارى ومسلم على الاحتجاج بابى معاوية محمد بن خازم وعبيدالله بن

موسى وقد اشتهر عنهما الغلو * فاما مالك بن انس فانه يقول لا يوجد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من صاحب هوى يدعو الناس الى هواه ولا من كذاب يكذب على رسول الله عليه السلام وذكر ابو الحسين البصرى ايضا فى المعتمد الفسق فى الاعتقاد اذا كان صاحبه متحرجا فى افعاله عند جل الفقهاء لا يمنع من قبول الحديث لان من تقدم قبل بعضهم حديث بعض بعد الفرقة وقبل التابعون رواية الفريقين * قال وكذا الكفر بتأويل اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان متحرجا لان الظن بصدقه غير زائل كثير من اصحاب الحديث قبلوا رواية سلفنا كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واكفارهم من يقول بقولهم وقد نصبوا على ذلك فاما من يظهر عنه العناد فى مذهبه مع ظهوره عنده فانه لا يقبل حديثه كما لا يقبل حديث الفاسق بافعال الجوارح * وذكر ابو اليسر ايضا المبتدع ان كان ممن يكفر لا يقبل خبره وان كان ممن لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره ايضا لتوهم الكذب كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلا يقبل خبره لرجحان صدقه على كذبه * فثبت بما ذكرنا ان الصحيح فى رواية المبتدع هو التفصيل كما اشار اليه الشيخ والله اعلم قوله (واما المرتبة الثالثة) اى القسم الثالث من الاقسام المذكورة فى اول باب اقسام السنة

﴿ باب محل الخبر ﴾

اى المحل الذى يقبل فيه خبر الواحد وكان يجب ان يقال فباب بالفاء للزومها فى جواب اما لكن المشايخ قد تركوها كثيرا فى كلامهم نظرا منهم الى حصول المقصود وهو فهم المعنى * ثم خبر الواحد لما لم يفد اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبنى على اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر فى الكتاب قوله (فمثل عامة شرائع العبادات) اى مثل الشرايع التى هى من فروع الدين لا من اصوله سواء كانت ابتداء عبادة او بناء عليها فان خبر الواحد فيها حجة عند الجمهور * وزعم بعض العلماء انه لا يقبل فيما هو ابتداء عبادة ويقبل فيما هو فرع عليها فلا يقبل خبر الواحد مثلا فى ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لانه اصل وابتداء عبادة ويقبل فى النصاب الزائد على خمس اواق لانه فرع وبناء على الاول * ووجهه ان اصل العبادة من اركان الدين وقواعده فلا يجوز اثباته بدليل فيه شبهة فاما ما هو بناء عليه فيجوز ان يثبت بالقياس * ووجه ما ذهب اليه العامة ان المقصود من العبادة المبتدأة لما كان هو العمل يجوز ان يثبت بالدليل الموجب للعمل كما يثبت ما هو مبنى عليها به اذ الدلائل الموجبة للعمل بخبر الواحد لا يفصل بين ما هو ابتداء عبادة وبين ما هو فرع عليها والصحابة رضى الله عنهم كانوا تقبلون اخبار الاحاد فى الجميع من غير فصل * وما شاكلها اى من الشرائع التى ليست بعبادة كالوضوء او معنى العبادة فيها تابع كالعشر او ليس بخالص كصدقة الفطر والكفارات * وخبر الواحد

واما المرتبة الثالثة

﴿ باب بيان محل الخبر ﴾

وهو الذى جعل الخبر فيه حجة وذلك خمسة انواع ما يخلص حق الله تعالى من شرايعه مما ليس بعقوبة والثانى ما هو عقوبة من حقوقه والثالث من حقوق العباد ما فيه الزام محض والرابع من حقوق العباد ما ليس فيه الزام والخامس من حقوق العباد ما فيه الزام من وجه دون وجه فاما الاول فمثل عامة شرائع العبادات وما شاكلها وخبر الواحد فيها حجة على ما قلنا من شرائطه

واما فى القسم الثانى فان ابا يوسف قال فيما روى عنه انه يجوز اثبات العقوبات بالاحاد وهو اختيار الجصاص واختيار الكرخى انه لايجوز ذلك وجه القول الاول ان خبر الواحد يفيد من العلم مايصلح العمل به فى اقامة الحدود كما فى البينات فى مجالس الحكم وكما يجوز اثباتها بدلالة النص ووجه القول الآخر ان اثبات الحدود بالشبهات لايجوز فاذا تمكن فى الدليل شبهة لم يجز كما لم يجز بالقياس فاما البينة فانما صارت حجة بالنص الذى لاشبهة فيه قال الله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم الاترى ان ابا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد فى اللواطة بالقياس ولا بالخبر الغريب من الاحاد

فيهاحجة لان العبادة يجب مع الشبهات فيثبت بخبر الواحد * على ماقلنا اى بشرط رعاية ماقلنا من شرائطه من العدالة وعدم مخالفته الكتاب الى اخر ماذكرنا من غير اشتراط شئ اخر * وشرط بعضهم العدد ايضا فقالوا لاتقبل فيها الارواية العدلين * استدلالا بان النبى عليه السلام لم يقبل خبر ذى اليدين حتى شهد له غيره * وابوبكر رضى الله عنه لم يقبل خبر المغيرة فى الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر ابى موسى رضى الله عنهما فى الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول* اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف* حتى روى معه ابوسعيد الخدرى رضى الله عنه * واعتبارا بالشهادة بل اولى لان الرواية تقتضى شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا لم يقبل قول الواحد فى حق الانسان الواحد فلان لايقبل فى حق كل الامة كان اولى * والحق ان العدد ليس بشرط كما ذهب اليه العامة لان الاصل فى قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الاحاد من غير اشتراط عدد فان ابا بكر عمل بخبر رواه بلال رضى الله عنهما وعمل عمر رضى الله عنه بخبر رواه حمل ابن مالك فى الجنين وبخبر عبد الرحمن رضى الله عنه فى المجوس * وعمل على رضى الله عنه بخبر المقداد فى المذى وعملوا جميعا بخبر عايشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين * ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق لانتفاء تهمة الكذب وذلك حاصل عند انعدام العدد ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير فى انتفاء تهمة الكذب واشتراطه فى الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره الاترى انه لايعتبر فى الرواية سائر مايعتبر فى الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة فلا يعتبر العدد ايضا * واما عدم اعتبار النبى عليه السلام خبر ذى اليدين فلقيام التهمة لان الحادثة كانت فى محفل عظيم والواجب فى مثلها الاشتهار * وكذا مانقل عن الصحابة من اعتبار العدد فى بعض الصور فلقيام تهمة فيها ايضا مختصة بها فطلبوا العدد للاحتياط لا للاشتراط كما ان عليا رضى الله عنه كان يحلف الراوى لا تهمة ثم عمل بخبر ابى بكر رضى الله عنه بدون التحليف لانتفاء التهمة فثبت ان ذلك كان بطريق الاحتياط ولو كان شرطا لروعى فى جميع الصور كما فى باب الشهادة قوله (فاما القسم الثانى) الى آخره ذهب جمهور العلماء الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهكذا نقل عن ابى يوسف رحمه الله فى الامالى وهو اختيار ابى بكر الجصاص واكثر اصحابنا* وذهب ابو الحسن الكرخى الى انه لايجوز واليه مال المصنف وشمس الائمة على مايدل عليه سياق كلامهما وهو مذهب ابى عبد الله البصرى من المتكلمين * تمسك الفريق الاول بان الحدود شرع عملى من الشرايع فيجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرايع وتحقق الشبهة فى خبر الواحد غير مانع عن قبوله فى هذا الباب كتحقق الشبهة فى البينات لايمنع عن ذلك وهو معنى قوله خبر الواحد يفيد من العلم مايصح العمل به الاترى انها يثبت بدلالة النص فان الرجم فى حق غير ماعز ثابت بالدلالة مع ان الدلالة دون الصريح لانها غير ثابتة بالنظم ولبقاء الاحتمال فيها حتى ترجح الصريح عليها فعرفنا ان مجرد الاحتمال غير معتبر فى هذا الباب* واحتج الفريق الثانى بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه

شبهة بالاتفاق فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس فاما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص الموجب للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى * فاستشهدوا عليهن اربعة منكم * وقد انعقد الاجماع على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع فيجوز ومن رجح القول الاول قال خبر الواحد صار حجة بدلائل موجبة للعلم ايضا من اجماع الصحابة وسائر الدلائل التي مر تقريرها فكان مثل الشهادة من غير فرق فيثبت به الحدود الا ترى ان القصاص يثبت بخبر الواحد فان علماءنا تمسكوا في قتل المسلم بالذمي بخبر مرسل وهو ماروى ان النبي عليه السلام اقاد مسلما بكافر وقال انا احق بمن وفى ذمته * وثبت قتل الجماعة بالواحد باثر عمر رضي الله عنه وهو دون خبر الواحد ولما ثبت القصاص به يثبت الحدود ايضا لانه لا فرق بينهما من حيث ان كل واحد يسقط بالشبهة * فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يثبت بالقياس ايضا لان وجوب العمل به ثابت بدلائل موجبة للعلم ايضا على ما يأتي بيانها ان شاء الله عز وجل وقد اتفق اصحابنا انها لا يثبت به * قلنا عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما تجب مقدرة مكيفة بحسب كل جناية ولا مدخل للرأى في معرفة ذلك فامتنع اثباتها به بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم فيجب قبوله * ثم استوضح القول الاخير واكده بقوله الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد في اللواطة بالقياس يعني على الزنا بجامع ان في كل واحد منهما قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى محرم من كل وجه ولا بالخبر الغريب وهو قوله عليه السلام * اقتلوا الفاعل والمفعول به * وقوله عليه السلام * ارجموا الاعلى والاسفل * واجابوا عنه بانه انما لم يعمل بهذا الحديث لان الصحابة رضي الله عنهم تركوا الاحتجاج به مع اختلافهم في حكم اللواطة فدل على زيافته قوله (واما القسم الثالث) وهو الذى فيه الزام محض من حقوق العباد عند الامكان متصل بقوله والعدد * وهو احتراز عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب التي بالنساء في مواضع لا يطلع عليها الرجال فان شهادة النساء فيها مقبولة من غير اشتراط عدد وان اشترط لفظ الشهادة * وقيام الاهلية بالولاية يعني يكون اهلا للشهادة بان يكون له ولاية على نفسه ليتعدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الاخبار من العدالة والضبط * لما فيها اى في هذه الحقوق من محض الالزام متعلق بقوله وقيام الاهلية بالولاية ودليل عليه * قوله وتوكيدا لها عطف عليه من حيث المعنى اى ولتوكيدها كقوله تعالى * لتركبوها وزينة * وهو دليل على اشتراط لفظ الشهادة والعدد * وبيانه ان هذه الحقوق لما كانت من قبيل الالزامات لابد من ان يكون الخبر المثبت لهذه الحقوق ملزما ولا شك ان الالزام من باب الولاية اذ الولاية تنفذ القول على الغير شاء الغير او ابى والالزام بهذه المثابة فاذا لابد من ان يكون المخبر من اهل الولاية ليصلح خبره للالزام وذلك بالعقل والبلوغ والحرية فلهذا اشترطنا الاهلية بالولاية * ولما حصل معنى الالزام في الخبر بعد وجود شرائطه كان ينبغي ان لا يشترط العدد ولفظ الشهادة فيه كما في القسم الاول فقال انما شرع اللفظ والعدد على سبيل التوكيد

واما القسم الثالث فلا يثبت الا بلفظ الشهادة والعدد عند الامكان وقيام الاهلية بالولاية مع سائر شرائط الاخبار لما فيها من محض الالزام وتوكيدا لها

فان المصير الى التزوير و الاشتغال بالحيل من الناس فى هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع العدد و لفظ الشهادة توكيدا للخبر الذى هو حجة و تقليلا للحيل و هما قد يصلحان للتوكيد فان العلم فى اداء الشهادة شرط كما قال على رضى الله عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد و الا فدع و لفظة الشهادة فى افادة العلم ابلغ لانها مأخوذة من الشاهدة التى هى المعاينة و هى ابلغ اسباب العلم فلذلك اختص هذا الخبر به توكيدا * و كذا فى زيادة العدد ايضا معنى التوكيد لان طمانينة القلب الى قول المثنى اظهر و ان لم ينتف احتمال الكذب عنه لان الواحد يميل الى الواحد عادة و قلما يتفق الاثنان على الميل الى الواحد فى حادثة واحدة اليه اشار شمس الائمة رحمه الله * و ذكر القاضى الامام فى التقويم ان اشتراط العدد و اللفظ باعتبار ان الشهادة شرعت حجة لفصل منازعة ثابتة كانت بين اثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى و الانكار فلم يقع الفصل لجنسه خبرا بل بنوع خبر ظهرت مزيته فى التوكيد على غيره من يمين او شهادة ثم ضرب احتياط بزيادة العدد * و ذكر الشيخ فى بعض مصنفاته انه لا تأثير لزيادة العدد فى زيادة الصدق الا ان القاضى لما احتاج الى اثبات احد الخبرين عند المنازعة و ابطال الاخر بذلك الخبر احتاج الى زيادة تأكيد فيه فشرط الشرع العدد تأكيدا بخلاف القياس او لمعنى معقول و هو ان خبر كل واحد من المتخاصمين صحيح فى نفسه محتمل للصدق فاذا اتى المدعى بشاهد فقد تقوى صدقه و لكن صدق المنكر قد تقوى ايضا بشهادة الاصل له و هو براءة الذمة فاستويا فى الصدق فاحتيج الى الترجيح بشاهد اخر بخلاف حقوق الله تعالى لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر الصدق بقول الواحد يلزم السامع الانقياد لامر الله تعالى لان الخبر يصير موجبا له فاذا لم يكن فيه ايجاب لا يشترط فيه زيادة تأكيد الا ترى ان من روى قول النبى عليه السلام * لا صلوة الا بقرأة * ليس فى صيغة لفظ الراوى ايجاب بل اخبار عن النبى عليه السلام فاذا ثبت صدقه لزم كل سامع موجبه بامر الله تعالى * و الدليل على صحة الفرق بينهما ان الخبر يلزم كل سامع من غير قضاء و الحقوق لا تلزم بقول الشاهد ما لم يقض بها * فتبين بهذا ان قوله من محض الالزام احتراز عن القسم الاول * و يجوز ان يكون احترازا عن القسم الخامس او عنهما جميعا * و قوله لما يخاف متعلق بتوكيدا لها * و قوله صيانة للحقوق المعصومة متعلق بمجموع قوله توكيدا لها لما يخاف فيها من كذا يعنى المجوز للتأكيد احتمال التزوير و التلبيس و المعنى الموجب له بناء على هذا الاحتمال صيانة الحقوق المعصومة * و هو نظير التوكيد فى قولك جاءنى زيد نفسه فان المعنى المجوز له احتمال مجئ خبره او كتابه و المعنى الحامل عليه رفع الالتباس عن السامع * و ذلك مما يطول ذكره اى مثال هذا القسم كثير * و الشهادة بهلال الفطر من هذا القسم باعتبار ان الناس ينتفعون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم و كذا يلزمهم الامتناع عن الصوم فى وقت الفطر لقوله عليه السلام * الا لا تصوموا * الحديث فكان فيه معنى الالزام ايضا و اذا كان كذلك يشترط فيه العدد و لفظة الشهادة و الحرية و سائر شرائط الشهادة * و لا يلزم عليه ما اذا قبل الامام شهادة الواحد فى هلال رمضان و امر الناس بالصوم فصاموا ثلثين يوما و لم يروا الهلال فانهم يفطرون

لما يخاف فيها من وجوه التزوير والتلبيس صيانة للحقوق المعصومة وذلك مما يطول ذكره والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم واما القسم الرابع فيثبت باخبار الاحاد بشرط التمييز دون العدالة وذلك مثل الوكالات والمضاربات والرسالات فى الهدايا والاذن فى التجارات وما اشبه ذلك وقبل فيها خبر الصبى والكافر ولهذا قلنا فى الفاسق اذا اخبر رجلا ان فلانا وكلك بكذا

على ماروى ابن سماعة عن محمد رحمهما الله لان الصوم الفرض لايكون اكثر من ثلثين يوما وهذا فطر بشهادة الواحد * لانا نقول الفطر غير ثابت بشهادة وان كانت تفضي اليه بل بحكم الحاكم فانه لما حكم بدخول شهر رمضان وامر الناس بالصوم كان من ضرورته الحكم بانسلاخ رمضان بعد مضي ثلثين يوما فكان نظير شهادة القابلة على النسب فانها تقبل وان افضت الى استحقاق الميراث على ان الحسن قدروى عن ابي حنيفة رحمهما الله انهم لايفطرون وان اكملوا العدة بدون التيقن بانسلاخ رمضان اخذا بالاحتياط في الجانبين كذا في المبسوط قوله (فوقع في قلبه) اي في قلب السامع صدق المخبر * حل للسامع العمل وهو الاشتغال بالتصرف بهذا الخبر فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقي وغيره وكان يشتري من الكافر والمعاملات بين الناس في الاسواق من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا ظاهرة لايخفى على احد انهم لايشترطون العدالة فيمن يعاملونه وانهم يعتمدون خبر كل مميز يخبرهم بذلك لما في اشتراط العدالة فيه من الحرج البين كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ثم هذا القيد وهو قوله فوقع في قلبه صدقه لازم فان الشيخ ذكر في شرح المبسوط فيمن علم بجارية لرجل ورأى اخر يبيعها مدعيا للوكالة في ذلك ان القائل ان كان عدلا لاباس بان يصدقه على ذلك ويشتريها منه وان كان غير ثقة ان كان اكبر رأيه انه صادق فكذا الجواب وان كان اكثر رأيه انه كاذب يمتنع عنه وان استوى الوجهان يمتنع ايضا لانه لم يثبت مايقول وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا فقال في هذه المسئلة ان سأل ذا اليد فقال اني قد اشتريتها منه او وهبها لي او تصدق بها علي او وكلني ببيعها فان كان ثقة فلا بأس بان يصدقه على ذلك ويشتريها منه ويطأها وان كان غير ثقة الا ان اكبر رأيه انه فيه صادق فكذلك ايضا لان اكبر الرأي اذا انضم الى خبر الفاسق يتأيد به وان كان اكبر رأيه انه كاذب لم ينبغ له ان يتعرض لشيء من ذلك لان اكبر الرأي فيما لا توقف على حقيقته كاليقين فان قيل قد ذكر الشيخ في الباب المتقدم ان تحكيم الرأي ليس بلازم في خبر الفاسق في الهدايا والوكالات وماذكر ههنا يدل على اشتراطه وهذا يترآى تناقضا فما وجه التفصي عنه * قلنا ذكر محمد رحمه الله في كراهية الجامع الصغير في الرجل رأى جارية الغير في يد اخر يبيعها واخبره البايع ان فلانا وكله ببيعها وسعه ان يبتاعها ويطأها ولم يذكر تحكيم الرأي * فقال ابو جعفر رحمه الله في كشف الغوامض يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيكون معناه وسعه ان يبتاعها اذا كان اكبر رأيه انه صادق * ويجوز ان يوفق بين الروايتين فان المذكور في كتاب الاحسان في هذه المسئلة وامثالها فان كان اكبر رأيه انه كاذب لم يسع له ان يشتريها منه ولم يقل لايسعه فيحمل على الاستحباب والمذكور في الجامع وسعه ان يبتاعها ويطاها فيحمل على الرخصة * ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان هذا حاصل كلامه فتخرج ماذكر في الكتاب على الوجه الثاني والثالث ظاهر فكان المذكور في الباب المتقدم اصل الجواب والمذكور ههنا احتياطا واستحبابا او المذكور هناك على احدى الروايتين والمذكور ههنا على الرواية الاخرى * فاما تخريجه على الوجه الاول فالمذكور اولا

فوقع في قلبه صدقه حل له العمل به

على تقدير عدم تسليم الحمل و اجرائه على الظاهر والمذكور ثانيا على تقدير تسليمه يعني لو اجرى لفظ الجامع على ظاهره ولم يشترط التحكيم فالفرق بين اخبار الفاسق بنجاسة الماء و اخباره بالوكالة والهدية ونحوهما ماذكر في ذلك الباب ولكن جواب المسئلة على الحقيقة ماذكر ههنا فان الشيخ ذكر في شرح هذه المسئلة ان خبر الواحد حجة في المعاملات لان في ذلك ضرورة ولذلك جعلنا خبر الفاسق حجة في هذا الباب لكنه يحكم رأيه في الفاسق بخلاف العدل والله اعلم قوله (وذلك لوجهين) اى ثبوت هذا القسم بخبر كل مميز وسقوط اشتراط العدالة وغيرها فيه لوجهين * احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة وسائر الشرايط سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان ليبعثه الى وكيله او غلامه فلو شرط في هذا القسم ماشرط في الاقسام المتقدمة لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم فسقط للضرورة لان لها اثرا في التخفيف * بخلاف القسم الاول فان شرط العدالة فيه لم يسقط لما بينا من عدم تحقق الضرورة فيه اذ في العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة وقد يتمكن السامع من الرجوع الى دليل اخر يعمل به اذا لم يصح الخبر عنده وهو القياس الصحيح * وبخلاف الاخبار بنجاسة الماء وطهارته فان الضرورة فيه ليست مثلها فيما نحن فيه على مامر تقريره * وذكر في المبسوط في مسئلة الاخبار بنجاسة الماء ان كان المخبر فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء لعدم ترجح الصدق في خبره فان اعتبار دينه وان دل على صدقه في خبره فاعتبار تعاطيه وارتكابه ما يعتقد الحرمة فيه دليل على كذبه في خبره فيتحقق المعارضة بينهما ولهذا وجب التثبت في خبره والاصل في الماء هو الطهارة فيتمسك به ويتوضأ وهذا بخلاف المعاملات فانه يجوز الاخذ فيها بخبر الفاسق لتحقق الضرورة وعدم دليل يتمسك به سوى الخبر والثاني وهو الموعود بيانه في ذلك الباب ان الخبر ههنا اى في هذا القسم غير ملزوم اى ليس فيه شئ من معنى الالزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك فلا يشترط فيه ماشرط للالزام من العدالة وغيرها اذ العدالة شرطت ليترجح جانب الصدق في الخبر فيصلح ان يكون ملزما وكذا العدد ولفظ الشهادة شرطا لتأكيد الالزام فيما تحققت فيه منازعة وخصومة فلا وجه لاشتراطهما عند المسالمة وانقطاع الالزام * ثم الوجه الاول يدل على سقوط اشتراط العدالة اذا كان المبلغ رسولا فاما اذا كان فضوليا فينبغي ان يكون على الاختلاف المذكور في القسم الخامس لانتفاء الضرورة في حقه الا ان الوجه الثاني يدل على سقوط اشتراطها في حق الفضولي ايضا بالاتفاق لان الاختلاف في حقه في ذلك القسم انما نشأ من جهة كونه ملزما وهذا القسم خلا عن معنى الالزام فهذه فائدة الجمع بين الوجهين قوله (بخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته) فان شرط العدالة فيهما لم يسقط لان فيهما معنى الالزام من وجه باعتبار ان السامع يلزمه الطهارة بالماء اذا اخبر بطهارته ويلزمه التحرز اذا اخبر بنجاسته وليس فيهما معنى الالزام من وجه باعتبار انه لا يجبر عليه بل يفوض الى اختياره بخلاف حقوق العباد وكذا الحل والحرمة واذا كان كذلك لابد من اعتبار احد شرطي الشهادة ليكون ملزما من وجه وقد سقط اعتبار العدد بالاتفاق فتعين اعتبار العدالة * قلت وهذا الفرق انما يستقيم

وذلك لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة والثاني ان الخبر غير ملزم فلم يشترط شرط الالزام بخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته

(اذا لم يجعل)

اذا لم يجعل تحكيم الرأى شرطا فى قبول خبر الفاسق فى المعاملات كذا فى الباب المتقدم وحمل ماذكر ههنا على الاستحباب فامااذا جعل شرطا فيه وحمل المذكور ههنا على ظاهره فلاستواء الموضعين فى اشتراط التحكيم و توقف القبول فيهما عليه فلا يتأتى الفرق قوله (ولهذا الاصل) وهو ان مافيه الزام محض من حقوق العباد يشترط فيه شرائط الشهادة لم تقبل شهادة الواحد بالرضاع * فى النكاح بان تزوج امرأة فاخبره مسلم ثقة او امرأة انهما ارتضعا من امرأة واحدة وفى ملك اليمين بان اشترى امة فاخبره عدل انها اخته من الرضاع * وبالحرية اى فى ملك اليمين بان اخبره عدل انها حرة الابوين بل يشترط شهادة رجلين او رجل وامرأتين * وقال مالك رحمه الله يقبل فى الرضاع قول المرأة الواحدة اذا كانت ثقة وكذا روى عن عثمان رضى الله عنه لحديث ابن ابى مليكة ان عقبة بن الحارث تزوج بنت ابى اهاب فجاءت امرأة سوداء واخبرت انها ارضعتهما فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاعرض عنه ثم ذكر ثانيا فاعرض عنه ثم ثالثا فقال * فارقها اذا * فقال انها سوداء يا رسول الله قال كيف وقد قيل وفى بعض الروايات ففرق رسول الله عليه السلام بينهما * وحجتنا فى ذلك حديث عمر رضى الله عنه لا يقبل فى الرضاع الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين ولان هذه شهادة تقوم لابطال الملك لان الحرمة لا تقبل الفصل عن زوال الملك فى باب النكاح فلا يتم الحجة فيه الا بشاهدين كالعتق والطلاق * وهو معنى قوله لما فيه اى فى ثبوت الرضاع والحرية او فى قبول شهادة الواحد من الزام حق العباد اى الزام ابطال حق العباد * وحديث عقبة دليلنا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعرض عنه فى المرة الاولى والثانية فلو كانت الحرمة ثابتة لما فعل ذلك ثم لما رأى منه طمانينة القلب الى قولها حيث كرر السؤال امره ان يفارقها احتياطا على وجه التنزه والى التنزه اشار بقوله عليه السلام كيف وقد قيل والزيادة المروية غير ثابتة عندنا * وهذا بخلاف الطعام والشراب حيث تثبت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم تثبت ههنا لان الحل او الحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه لما كان يثبت الحل بدون ملك المحل حتى لو قال لغيره كل طعامى هذا او توضأ بمائى هذا او اشربه وسعه ان يفعل ذلك وتثبت الحرمة مع قيام الملك كالعصير اذا تخمر ولكن اشترى لحما فاخبره عدل انه ذبيحة مجوسى يحرم عليه تناوله ولا يسقط ملكه حتى لم يكن له حق الرجوع على بايعه واذا كان كذلك كان الاخبار به اخبارا بامر دينى وقول الواحد فيه ملزم فامافى الوطئ فالحل او الحرمة يثبت حكما للملك وزواله لا مقصودا حتى لو قال لاخر طأ جاريتى هذه قد اذنت لك فيه او قالت له ذلك حرة فى نفسها لم يحل له الوطئ لعدم ثبوت الملك به وقول الواحد فى ابطال الملك ليس بحجة فكذلك فى الحل الذى يبتنى عليه * ولان فى الوطئ معنى الالزام على الغير لان المنكوحة يلزمها الانقياد للزوج فى الاستفراش والمملوكة يلزمها الانقياد لمولاها وخبر الواحد لا يكون حجة فى ابطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص فاما حل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق حق على احد يبطل بثبوت الحرمة بل هو امر دينى وخبر الواحد فى مثله حجة كذا فى المبسوط قوله (ولهذا) اى ولان مافيه الالزام المحض

ولهذا الاصل لم تقبل شهادة الواحد بالرضاع فى النكاح وفى الملك اليمين وبالحرية لما فيه من الزام حق العباد ولهذا لم يقبل خبر الواحد العدل فى موضع المنازعة لحاجتنا الى الالزام وقبلنا فى موضع المسالمة

من حقوق العباد لايقبل فيه خبر الواحد بل يشترط العدد وفي غير موضع الالزام يقبل لم يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لانه موضع الالزام ويقبل في موضع المسالمة مثل الوكالات ونحوها لخلوه عن معنى الالزام * وعلى ذلك اى على هذا الاصل وهو اعتبار المنازعة والمسالمة بنى محمد رحمه الله مسائل في آخر كتاب الاستحسان * فقال لو ان رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم رأها في آخر يبيعها ويزعم انها قد كانت في يد فلان وانه كان يدعيها غير انها كانت لى وانما امرته بذلك لامر خفته وصدقته الجارية بذلك والرجل البائع مسلم ثقة فلا بأس بشرائها منه * ولو لم يقل هذا ولكنه قال ظلمنى وغصبنى فاخذتها منه لم ينبغ ان يعرض لها بشراء ولا قبول ان كان المخبر ثقة او غير ثقة لان في الفصل الاول اخبر عن حال مسالمة ومواضعة كانت بينهما فيعتمد خبره اذا كان ثقة وفي الفصل الثانى اخبر عن حال منازعة بينهما في غصب الاول منه واسترداد هذا منه فلا يكون خبره حجة * فان قال انه كان ظلمنى وغصبنى ثم رجع عن ظلمه فاقر لى بها ودفعها الى فان كان عنده ثقة فلا بأس بشرائها منه وقبول قوله لانه اخبر عن حال مسالمة وهى اقراره له بها ودفعها اليه * وكذلك ان قال خاصمته الى القاضى فقضى لى بالبينة او بالنكول واخذها منه فدفعها الى او قال قضى لى بها فاخذتها من منزله باذنه او بغير اذنه لانه اخبر ان اخذه كان بقضاء القاضى او ان القاضى دفعها اليه وهو بمنزلة حال مسالمة معنى لان كل ذى دين يكون مستسلما لقضاء القاضى * وان قال قضى لى بها فجحد فى قضاءه فاخذتها لم ينبغ له ان يشتريها منه لانه لما جحد القضاء جاءت المنازعة فانما اخبر بالاخذ في حال المنازعة وخبر الواحد فيها لايكون حجة لما فيها من الالزام * ونظير تغير الحكم بتغير العبارة ما اذا قدم رجل ليقتل بالخشب فقال اقتلونى بالسيف يأثم ولو قال لاتقتلونى بالخشب لايأثم ولو قدم الاب والابن للقتل فقال الاب قدموا ابنى لاحتسب بالصبر على قتله يأثم ولو قال لاتقدمونى على ابنى لايأثم فعرفنا ان بتغير العبارة قد يتغير الحكم مع اتحاد المقصود * ولهذا قبلنا اى ولان في موضع المسالمة يجوز الاعتماد على خبر الواحد قبلنا خبر المخبر في الرضاع الطارى على النكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انها قد ارتضعت من امه او اخته * او الموت او الطلاق بان غاب رجل عن امرأته فاخبره مسلم ثقة انها قد ماتت او اخبرها مسلم ثقة ان زوجها قد مات او طلقها ثلاثا يجوز الاعتماد على خبره ويحل للزوج التزوج باربع سواها او باختها وللمرأة التزوج بزوج آخر بعد انقضاء العدة لانه ليس في الحرمة الطارية بالرضاع او الفرقة الطارية بالموت او الطلاق معنى المنازعة * بخلاف ما اذا اخبر ان النكاح كان فاسدا بسبب رضاع متقدم او ردة قائمة عند العقد من الرجل او المرأة لان في الحرمة المقارنة معنى المنازعة اذ اقدام كل واحد على مباشرة العقد تصريح بثبوت الحل فلذلك اعتبر فيه شرائط الشهادة قوله (والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم) الرابع لاخلاف ان خبر الواحد يقبل في هلال رمضان لحديث عكرمة عن

وعلى ذلك بنى محمد مسائل في آخر كتاب الاستحسان مثل خبر الرجل ان فلانا كان غصب منى هذا العبد فاخذته منه لم يقبل ولو قال تاب فرده على قبل خبره ولهذا قبلنا خبر الفاسق في اثبات الاذن للعبد ولهذا قلنا خبر المخبر في الرضاع الطارى على النكاح او الموت او الطلاق اذا اراد الزوج ان ينكح اختها او ارادت المرأة نكاح زوج اخر لانه يجوز غير ملزم وامثلته اكثر من ان يحصى والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم

ابن عباس رضى الله عنهما ان الناس اصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقدم اعرابى وشهد برؤية الهلال فقال عليه السلام *اتشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله *فقال نعم فقال عليه السلام* الله اكبر يكفى المسلمين احدهم *فصام وامر الناس ان يصوموا بشهادته *ولا خلاف ايضا فى اشتراط الاسلام والبلوغ وعدم اشتراط الحرية والذكورة * ولكنهم اختلفوا فى اشتراط العدالة ففى ظاهر الرواية هى شرط * وذكر الطحاوى رحمه الله ان شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان مقبولة عدلا كان او غير عدل لانتفاء التهمة عن خبره هذا لانه يلزمه من الصوم ما يلزم غيره * ووجه الظاهر ان هذا امر من امور الدين ولهذا يكتفى فيه بخبر الواحد وخبر الفاسق فى باب الدين غير مقبول بمنزلة رواية الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * فكان الشيخ بقوله من القسم الرابع اختار مذهب الطحاوى لان فى هذا القسم لا يشترط العدالة كما مر بيانه وانما جعله من هذا القسم باعتبار ان خبره ليس بملزم للصوم بل الموجب هو النص * وجعله شمس الائمة من القسم الاول حتى يشترط فيه العدالة * وهو الاصح لان الصوم ليس من حقوق العباد ليكون من القسم الرابع بل هو امر دينى الا انه يشترط فيه الاسلام والبلوغ بالاجماع كما فى القسم الاول ولو كان من القسم الرابع لم يشترط ذلك * والشهادة على هلال الاضحى كالشهادة على هلال رمضان فيما روى عن ابى حنيفة رحمه الله فى النوادر لتعلق امر دينى به وهو ظهور وقت الحج الذى هو محض حق الله تعالى وفى ظاهر الرواية كهلال الفطر لان فيه منفعة للناس بالتوسع بلحوم الاضاحى فى اليوم العاشر قوله (واما القسم الخامس) وهو الذى فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد فمثل عزل الوكيل وحجر المأذون وسائر الصور المذكورة فى الكتاب وسيأتى بيان الوجهين فيها والاخبار بالشرايع وان لم يكن من حقوق العباد لكنه الحق بها لما نذكره *ففى هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا اورسولا ممن اليه الابلاغ بان قال الموكل او المولى او الشريك او رب المال او الامام او الاب وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل والحجر ونحوهما وارسلتك الى فلان لتبلغ عنى اليه هذا الخبر لم يشترط فيه العدالة بالاتفاق فان عبارة الرسول كعبارة المرسل وكذا عبارة الوكيل فى هذا كعبارة الموكل اذ الوكيل فى هذه الصورة كالرسول وان اختلفا فى غيرها ثم فى الموكل والمرسل لا يشترط العدالة فكذا فيمن قام مقامهما * وان كان المخبر فضوليا فلابد من اشتراط العدالة عند ابى حنيفة رحمه الله بلا خلاف بين مشايخنا * فاما اذا اخبره فضوليان فقد اختلفوا فى اشتراط العدالة على قوله قال بعضهم يشترط كما لو كان المخبر واحدا وقال بعضهم لا تشترط العدالة فى المثنى *وانما وقع الاختلاف لاشتباه لفظ الكتاب اى المبسوط فان محمدا رحمه الله ذكر فى المأذون الكبير اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا فى قياس قول ابى حنيفة حتى يخبره رجلان اورجل عدل يعرفه العبد * فالفريق الاول قالوا معناه رجلان عدل اورجل عدل فان قوله عدل يصلح نعتا للواحد والمثنى

واما القسم الخامس فمثل عزل الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم للبكر البالغة بانكاح وليها اذا سكتت ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرايع على المسلم الذى لم يهاجر ففى هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا اورسولا ممن اليه الابلاغ لم يشترط فيه العدالة لانه قائم مقام غيره واذا اخبره فضولى بنفسه مبتديا فان اباحنيفة قال لا يقبل فيه الا خبر الواحد العدل وفى الاثنين كذلك عند بعضهم وقال بعضهم لا يشترط العدالة فى المثنى ولفظ الكتاب فى الاثنين محتمل قال حتى يخبره رجل واحد عدل اورجلان ولم يشترط العدالة فيهما نصا

والجماعة والمذكر والمؤنث باعتبار كونه مصدرا قال عليه السلام *لانكاح الابولي وشاهدي عدل* ولم يقل عدلين* ووجهه ان خبر الفاسقين كخبر الفاسق الواحد في انه لايصلح ملزما وان التوقف يجب فيه فلايكون لزيادة العدد فائدة * والفريق الثاني قالوا القيد المذكور يختص بالواحد والمثنى على الاطلاق كما يدل عليه ظاهر اللفظ وهو الاصح وذلك لان لزيادة العدد تأثيرا في سكون القلب كما ان للعدالة تأثيرا فيه بل تأثير العدد اقوى فان القاضي لوقضى بشهادة الواحد لاينفذ ولو قضى بشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ثم اذا وجدت العدالة بدون العدد يثبت المخبر به فكذلك اذا وجد العدد دون العدالة * ثم لابد لاشتراط العدد او العدالة من تكذيب المخبر له ولابد لثبوت المخبر به من ان يكون الخبر صدقا على الحقيقة فاذا اخبر بالعزل مثلا رجل عدل او رجلان عدلان او غير عدلين يثبت العزل بالاجماع صدقه الوكيل اولم يصدقه اذا ظهر صدق الخبر * وان كان الخبر واحدا غير عدل وكذبه الوكيل لاينعزل عند ابي حنيفة رحمه الله وان ظهر صدق الخبر وعندهما ينعزل اذا ظهر صدقه * وان صدقه ينعزل بالاجماع * وهذا في الوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير حتى ينفرد الموكل بعزله اما اذا تعلق بها حق الغير كالوكالة الثابتة في عقد الرهن فلاينعزل وان اخبره بذلك عدلان قوله (ويحتمل) كذا يعني ان العدد او العدالة شرط عنده ويحتمل ان يكون سائر شرائط الشهادة من الذكورة والحرية والبلوغ شرطا مع احد هذين الشرطين حتى لو كان المخبر واحدا عدلا يشترط ان يكون رجلا حرا بالغا عاقلا وكذا اذا كان اثنين غير عدلين فعلى هذا لايقبل خبر العبد والمرأة والصبي اصلا وان وجدت العدالة او العدد لعدم سائر الشرائط * وانما قال يحتمل لان محمدا لم يذكرها في المبسوط نفيا واثباتا * واما عندهما فان الكل سوآء اي القسم الخامس والرابع سواء فيثبت العزل والحجر بقول كل مميز كالتوكيل والاذن * لانه اي هذا القسم من باب المعاملات يعني ماخلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لايتوقف على شرائط الشهادة كالقسم الرابع * وهذا لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا وعزلا على مايعرض لهم الحاجات فلو شرطت العدالة في الخبر عنها لضاق الامر على الناس فلم يشترط دفعا للحرج كذا في الاسرار * فاما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة فقد تحققت في حقه اذ لو توقف على العدالة يؤدي الى الحرج وتفويت المصلحة لان انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة الحق بالمعاملات * ولكن اباحنيفة رحمه الله قال انه اي القسم الخامس من جنس الحقوق اللازمة دون الجائزة والحقوق اللازمة هي التي تلزم على الغير ولاينفرد بابطالها والجائزة على خلافها * لانه اي الموكل او المولى يلزمه اي الوكيل او العبد حكما بالعزل او الحجر * ثم فسر ذلك الحكم بقوله يلزمه فيه العهدة من لزوم عقد يعني في الوكيل فانه اذا انعزل يقتصر الشرآء عليه ويلزم عليه عهدته او فساد عمل يعني في الحجر على العبد فانه كان نافذ التصرف وبالحجر يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالزامات *

ويحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة الا العدد عند ابي حنيفة رحمه الله او العدد مع سائر الشرائط غير العدالة فلايقبل خبر العبد والصبي والمرأة فاما عندهما فان الكل سواء لانه من باب المعاملات ولكن اباحنيفة رحمه الله قال انه من جنس الحقوق اللازمة لانه يلزمه حكما بالعزل والحجر فيلزمه فيه العهدة من لزوم عقد او فساد عمل ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الذي يفسخ يتصرف في حقه كما يتصرف في حقه بالاطلاق فشرطنا فيه العدد او العدالة لكونها بين المنزلتين بخلاف المخبر اذا كان رسولا لما قلنا وفي شرط المثنى من غير عدالة على ماقاله بعض مشايخنا فائدة لتوكيد الحجة والعدد اثر في التوكيد بلا اشكال والله اعلم

(ومن)

ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الموكل او المولى او من بمعناهما متصرف فى حقه بالعزل والحجر والفسخ كما هو متصرف فى حقه بالتوكيل والاذن والاجارة اذ لكل واحد من هؤلاء ولاية المنع من التصرف كما له ولاية الاطلاق وكذا الاخبار بالشرائع فى المسلم الذى لم يهاجر لانه من حيث ان الشرائع لم تكن ثابتة فى حقه قبل الاخبار حتى لم يلحقه ضمان ولا اثم بتركها وقد ثبت الوجوب فى حقه بعد الاخبار كان ملزما ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع والتزامه او امره لا يكون ملزما فثبت ان هذا القسم اخذ شبها من اصلين ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدالة والعدد وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر توفيرا على الشبهين حظهما * قال شمس الائمة رحمه الله خبر الفاسق فى هذا القسم غير معتبر عند ابى حنيفة رحمه الله اذا انشأ الخبر من عنده لان فيه معنى اللزوم فانه يلزمه الكف عن التصرف اذا اخبره بالحجر والعزل ويلزمها النكاح اذا سكتت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة اذا سكت بعد العلم وخبر الفاسق لا يصلح ملزما الا ان التوقف فى خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضرورته ان لا يكون ملزما بخلاف الرسول فان عبارته كعبارة المرسل ثم بالمرسل حاجة الى تبليغ ذلك وقلما يجد عدلا يستعمله فى الارسال الى عبده ووكيله فاما الفضولى فمتكلف لا حاجة به الى هذا التبليغ والسامع غير محتاج اليه ايضا لان معه دليلا يعتمده للتصرف الى ان يبلغه ما يرفعه فلهذا اشترطنا العدالة فى الخبر فى هذا القسم ولم يشترط العدد لان اشتراطهما لاجل منازعة محققة وهى غير موجودة ههنا وذكر شمس الائمة فى شرح المأذون الكبير واختلفوا على قول ابى حنيفة رحمه الله فى الذى اسلم فى دار الحرب اذا اخبره فاسق بوجوب الصلوة عليه هل يلزمه القضاء باعتبار خبره فمنهم من يقول ينبغى ان لا يجب القضاء عندهم جميعا لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق * واكثرهم على انه على الخلاف كالحجر والعزل * قال والاصح عندى انه يلزمه القضاء ههنا لان من يخبره فهو رسول رسول الله عليه السلام بالتبليغ قال النبى عليه السلام * نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها كما سمعها ثم اداها الى من لم يسمعها * وفى حديث آخر * الا فليبلغ الشاهد الغائب * وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا ولا يدخل على هذا رواية الفاسق الاخبار لان هناك لا يظهر رجحان جانب الصدق فى خبره وبذلك يتبين كون المخبر به حقا وههنا نحن نعلم ان ما اخبر به حق فيثبت حكمه فى حق من اخبره الفاسق به حتى يلزمه القضاء فيما يتركه بعد ذلك قوله (والتزكية من القسم الرابع عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله) يعنى فى حق سقوط شرط العدد لا فى حق سقوط شرط العدالة فان محمدا نص فى الجامع الصغير فى كتاب القضاء على ان المزكى الواحد ان كان عدلا امضى شهادة الشاهد بقول هذا الواحد فى قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله * وقد نص فى المبسوط ايضا على انه يشترط ان يكون المترجم عدلا مسلما بلا خلاف وحكم المترجم والمزكى واحد فى جميع الاحكام * ولهذا عد شمس الائمة رحمه الله التزكية من القسم الاول على قولهما وهو اصح لان وجوب القضاء على القاضى من حقوق الشرع لا من حقوق العباد * وقال محمد هو اى المذكور وهو التزكية من القسم الثالث حتى يشترط فيها سائر شرائط

والتزكية من القسم الرابع عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله وقال محمد هو من جنس القسم الثالث على ما عرف والله اعلم

الشهادة سوى لفظة الشهادة لان المذكى بمعنى الشاهد فانه يلزم القضاء على القاضى بالشهادة وهذا آكد مايكون من الالزام فيشترط العدد لطمانينة القلب الاترى انه يعتبر فيها مايعتبر فى الشهادة من الحرية والعدالة والاسلام فكذا العدد الاانه لايشترط لفظة الشهادة لان اشتراطها ليس لمعنى الالزام بل يثبت بالنص بخلاف القياس اولمعنى الزجر عن الشهادة بالباطل بقوله اشهد فانه بمنزلة قوله احلف والمدعى يأتى بالشهود فلاحتمال المواضعة والتلبيس بينهم شرطنا لفظة الشهادة واما المذكى فيختاره القاضى فينعدم فى حقه مثل هذه التهمة فلايشترط فى حقه لفظة الشهادة * ولكنهما قالا المذكى مخبر بخبر دينى فلايكون العدد فيه شرطا كما فى رواية الاخبار والدليل عليه انه لايعتبر لفظة الشهادة ولامجلس القاضى ولوكان فى معنى الشهادة لشرط فيه مااختص به الشهادة واذا لم يجعل بمنزلة الشهادة فيه ففى العدد اولى لان العدد امر مؤكد غير معقول لان خبر الواحد والاثنين فى العلم والعمل سواء واشتراط العدالة والاسلام بمنزلة اشتراطهما فى رواية الاخبار واشتراط الحرية لانه يلزم الغير ابتداء من غير ان يلتزم شيئا فكان من باب الولاية والرق ينفى الولاية على الغير بخلاف رواية الاخبار فانه يلتزم ذلك بنفسه ثم يتعدى الى غيره فلايشترط الحرية وكذا المرأة الواحدة تكفى لذلك كما فى رواية الاخبار ولكن رجلا اورجل وامرأتان اوثق لانه الى الاحتياط اقرب كذا فى المبسوط * وذكر فى شرح ادب القاضى للخصاف ان العدد شرط فى تزكية العلانية عند الكل وان كان لايشترط فى تزكية السر عندهما لانها فى معنى الشهادة لاختصاصها بمجلس القاضى فيشترط فيها العدد ولهذا لم يشترط اهلية الشهادة لتزكية السر حتى ان الرجل اذا عدل اباه اوابنه اوالمرأة عدلت زوجها اوالعبد عدل مولاه صح وتشترط فى تزكية العلانية حتى ان من كان من اهل الشهادة كان من اهل التعديل فى العلانية والافلا * وفيه ايضا قال ابو يوسف رحمه الله اجيز فى التزكية سرا تزكية العبد والمرأة والمحدود فى القذف والاعمى اذا كانوا عدولا لان ذلك خبر وخبر هؤلاء مقبول فى باب الدين واما التزكية علانية فلاتقبل الاممن كان من اهل الشهادة لماقلنا * ثم ماذكرنا فى تزكية الشاهد امافى تزكية الراوى فلاشك ان عندهما لايشترط العدد لان الشهادة آكد فى الرواية فلما لم يشترط العدد فى تزكية الشهادة لايشترط فى تزكية الرواية بالطريق الاولى واما عند محمد رحمه الله فيحتمل ان يكون كذلك ايضا لان العدد انما شرط فى تزكية الشاهد لوجود معنى الالزام فيها باعتبار استحقاق المدعى القضاء على القاضى بالشهادة ولم يوجد ذلك فى تزكية الراوى بل هى اخبار فلايشترط العدد فى قبوله كنص الرواية * ومن الاصوليين من شرط العدد فى تعديل الراوى والشاهد جميعا اعتبارا بالشهادة * ومنهم من شرطه فى تعديل الشاهد دون الراوى الحاقا للتعديل الذى هو شرط بمشروطه فى كل باب والعدد شرط فى الشهادة دون الرواية فكذا بالملحق بهما والله اعلم

﴿ باب بيان القسم الرا بع من اقسام السنة ﴾

وهو الخبر هذا الباب قسمان قسم رجع الى نفس الخبر وقسم رجع الى معناه فامانفس الخبر فله طرفان طرف السامع وطرف المبلغ وكل واحد منهما على قسمين عزيمة ورخصة اما الطرف الذى هو طرف السامع فان العزيمة فى ذلك مايكون من جنس الاسماع الذى لاشبهة فيه والرخصة ماليس فيه اسماع اما الاسماع الذى هو عزيمة فاربعة اقسام قسمان فى نهاية العزيمة واحدهما احق من صاحبه وقسمان آخران يخلفان القسمين الاولين هما من باب العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه بالرخصة

﴿ باب بيان قسم الرابع وهو الخبر ﴾

قوله (اما الطرف الذى هو طرف السامع) وقع فى بعض النسخ التبليغ مكان السامع وقيل هذا اصح فان قوله مايكون من جنس الاسماع يدل عليه اذ الاسماع انما يتحقق من جهة المبلغ * والظاهر ان الاول هو الاصح فان قوله وانت تسمعه وهو يسمع وقوله فى اخر الباب واذا صح

(السماع)

السماع وجب الحفظ يدل على ان المقصود تقسيم جانب السماع وكذا قوله فى آخر الباب يليه واما طرف التبليغ فكذا يدل عليه ايضا اذ لا يستقيم اقامة لفظ السامع مقام التبليغ هناك لان نقل الحديث بالمعنى من قبل التبليغ لا من قبل السماع واذا كان كذلك لا بد من ان يكون ههنا لفظ السامع دون التبليغ * وليس لقوله مايكون من جنس الاسماع دلالة على ماقالوا لان معناه العزيمة فى ذلك اى فى السماع مايكون اى يحصل او يحدث من جنس الاسماع حقيقة * يوضحه ماذكر شمس الائمة رحمه الله ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء فطرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة مايكون بحسن الاستماع وهو اربعة اوجه الى آخره فثبت ان الصحيح ماذكرنا قوله (اما القسمان الاولان) الى آخره * اذا قال الشيخ حدثنى فلان بكذا او اخبرنى او سمعت فلانا يقول كذا يلزم السامع العمل بهذا الخبر ويجوز له الرواية عنه بقوله حدثنى او اخبرنى مطلقا او بقوله قال فلان او سمعته يقول * وقيل ان الشيخ ان قصد اسماعه خاصة ذلك الكلام او كان هو فى جمع قصد الشيخ اسماعهم فله ان يقول ههنا حدثنى واخبرنى وسمعته يحدث عن فلان واما اذا لم يكن يقصد اسماعه لا على التفصيل ولا على الجملة فله ان يقول سمعته يحدث عن فلان لكن ليس له ان يقول حدثنى ولا اخبرنى لانه لم يحدثه ولم يخبره * واذا قيل له هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من القراءة الامر كما قرئ على من غير استفهام فهو كالقسم الاول فى وجوب العمل به وجواز الرواية بقوله حدثنى او اخبرنى لما ذكر فى الكتاب * وان قرئ عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا نكير فهو كالقسم الاول ايضا فى وجوب العمل اذا غلب على ظن السامع انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه لانه حصل ظن انه قول الرسول والعمل بالظن واجب * وكذا يجوز له الرواية عند الجمهور وقال بعض اصحاب الظاهر لا يجوز واليه ذهب صاحب القواطع وابو اسحق الشيرازى وابو الفتح سليم الرازى وابو نصر الصباغ من فقهاء الشافعية لان الانسان اذا قرئ عليه كتاب فيه حكاية اقراره بدين او بيع او نحوهما فلم يقر به ولم يعترف بصحته لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه به فكذا هذا * وتمسك الجمهور بان العرف دال على ان سكوت الشيخ فى هذا المقام تقرير له على الرواية واقرار بصحة ماقرئ عليه ولو لم يكن صحيحا لما جاز تقريره عليها ولكان سكوته على الانكار مع القدرة عليه فسقا لما فيه من ايهام الصحة فاما الاقرار فلم يجز فيه عرف ان السكوت فيه تصديق ثم عند القائلين بالجواز يجوز للسامع فى هذا القسم ان يقول قرأت على فلان او قرئ عليه او حدثنى او اخبرنى قراءة عليه بلا خلاف فاما اذا قال حدثنى او اخبرنى مطلقا او سمعت فلانا فقد اختلف فيه فذهب الغزالى وابو الحسين البصرى وجماعة الى انه لا يجوز لانه يشعر بالنطق اذ الخبر والحديث والمسموع نطق كلها ولم يوجد منه نطق فيكون قوله اخبرنى او حدثنى او سمعت كذبا الا اذا علم تصريح قول السامع او بقرينة حالية انه يريد القراءة على الشيخ دون سماع حديثه * ولا يقال امساكه عن النكير جار مجرى اباحته ان يتحدث عنه *

اما القسمان الاولان فما يقرأه عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه وما تقرأ عليه من كتاب او حفظ وهو يسمع فتقول له اهو كما قرأت عليك فيقول نعم

لانهم يقولون باباحته لم يجزلهم التحدث عنه اذا لم يحدثهم لان الكذب لايصير مباحا باباحته * وذهب جمهور الفقهاء المحدثين الى انه يجوز لان الاخبار فى اصل اللغة لافادة الخبر والعلم وهذا السكوت قد افاد العلم بان هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام فوجب ان يكون اخبارا وايضا فلا نزاع ان لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها فى معانى مخصوصة اما لانهم نقلوها بحسب عرفهم الى تلك المعانى اولانهم استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز شايعا والحقيقة مغلوبة ولفظ اخبرنى وحدثنى ههنا كذلك لان هذا السكوت يشابه الاخبار فى افادة الظن والمشابهة احدى اسباب المجاز واذا جاز هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول بعرف المحدثين اوكا لمجاز الغالب واذا ثبت ذلك وجب جواز استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات * فما يقرأه عليك اى المحدث او المبلغ وهو من قبيل قوله تعالى* انا انزلناه فى ليلة القدر * اعلى المنزلتين اى ارفع واحوط الاترى انها اى المنزلة الاولى طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على الصحابة لاان يقرأ عليه ثم يقال له اهكذا الامر فيقول نعم ولما كانت قرأة المحدث تشبه فعل النبى عليه السلام وانه ابعد من السهو والخطأ كان ذلك احوط واولى * وهو المطلق من الحديث والمشافهة اى مطلق قولك حدثنى فلان بكذا او شافهنى به يدل على ان التكلم صدر عنه وانت تسمع لا على العكس ودلالة المطلق على الكامل على ماعرف فدل ان الوجه الاول اكمل ولهذا قال بعض المحدثين ان السامع فى القسم الاول تقول حدثنى وفى القسم الثانى اخبرنى لان الاخبار اعم قوله (كان مأمونا عن السهو) اى عن التقرير عليه فى تبليغ الوحى وبيان الاحكام وغيره ليس بهذه الصفة فلذلك كانت قراءته عليه السلام اولى فاما غير النبى عليه السلام فجاز عليه السهو والغلط والتقرير عليه فكانت قرأة المحدث وقراءة غيره سواء * وما كان يكتب دليل اخر اى ولانه عليه السلام لم يكن كاتبا ولاقارئا من المكتوب شيئا وانما يقرأ مايقرأ عن حفظ فكانت قراءته اولى * فاما اذا كانت الرواية عن كتاب والسماع فى كتاب * فهما سواء اى قراءة المحدث والقراءة عليه سوآء فى معنى التحدث بما فى الكتاب وكون كل واحد منهما مشافهة حتى لوكانت الرواية عن حفظ كانت قرآءة المحدث اولى لانه اشد عناية فى الضبط ولانه يتحدث به حقيقة* لان اللغة لايفصل اى لافصل فى اللغة بين كذا وكذا فان من عليه الحق لوقرأ ذكر اقراره عليك اوتقرأ عليه ثم تستفهمه هل تقر لجميع ماقرأته عليك فيقول نعم كانا سواء * الاترى انهما اى الوجهين سواء فى اداء الشهادة حتى لوقال القاضى للشاهد اتشهد بكذا فيقول نعم كان مثل قوله اشهد بكذا فى اثبات الحق وايجاب حكم على القاضى مع ان باب الشهادة اضيق لاختصاصها بشرائط لم توجد فى الرواية* وقوله وماقلناه احوط يشير الى ان التسوية بين الوجهين احوط من ترجيح الاول على الثانى لانه لم يسبق الاذكر المعنيين وليس المراد ذلك بل الغرض ان الوجه الثانى احوط من الوجه الاول وان كان هذا

قال عامة اهل الحديث ان القسم الاول على المنزلتين الاترى انها طريقة الرسول عليه السلام وهو المطلق من الحديث المشافهة وقال ابو حنيفة ان ذلك كان احق من رسول الله عليه السلام لانه كان مأمونا عن السهو وماكان يكتب وكلامنا فيمن يجرى عليه السهو ويقرأ من المكتوب دون المحفوظ وهما فى المشافهة سواء لان اللغة لايفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرأ عليه فيستفهم فيقول نعم الاترى انهما سواء فى اداء الشهادات وهذا لان نعم كلمة وضعت للاعادة اختصارا على مامر والمختصر لغة مثل المشبع سواء وما قلناه احوط

اللفظ لانقياده له بدليل ما ذكر فى بعض نسخ اصول الفقه واظنه تصنيفه قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الثانى احوط ويترجح على الاول لان السامع اذا قرأه بنفسه كان هو اشد عناية فى ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك فان لم يترجح هذا الجانب فلا اقل من المساواة * اشد عادة وطبيعة لان الانسان فى امر نفسه احوط منه فى امر غيره ثم الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشذ منه اكثر مما يشذ من الطالب فلا يؤمن على الذى يقرأ وهو المحدث الغلط فى بعض ما يقرأه لقلة رعايته اذ هو لا يحتاط فى امر غيره كما يحتاط الغير فى امر نفسه * وقوله وانما بقى احتمال الغفلة الى آخره اشارة الى الجواب عما يقال قد يتوهم عند قراءة الطالب ان يسهو المحدث عن بعض ما قرئ عليه وينتفى هذا التوهم عند قراءة المحدث لشدة رعاية الطالب فى ضبط ما يسمع منه * فاجاب ان كلا الامرين موهوم الا ان سهو المحدث عن سماع البعض الذى لا يمكن التحرز عنه عادة اهون من ترك شئ فى المتن او السند ولا بد من تحمل احد الامرين فيحتمل ايسرهما * وذكر فى كتاب معرفة انواع علم الحديث انهم اختلفوا فى ان القراءة على الشيخ ويسمى عرضا عند اكثر المحدثين من حيث ان القارئ يعرض على الشيخ ما يقرأه كما يعرض القرآن على المقرئ مثل السماع من لفظ الشيخ فى المرتبة او دونه او فوقه فنقل عن ابى حنيفة وابن ابى ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه وروى ذلك عن مالك ايضا وروى عن مالك وغيره انهما سواء * وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب معظم علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علماء المدينة ومذهب البخارى وغيرهم قوله (واما الكتاب فعلى رسم الكتب) وذلك بان يكون مختوما بختم معروف معنونا وهو ان يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدء بالتسمية ثم بالثناء ثم بالمقصود * قال الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم فان كان الكتاب على جهة الكتب مرسوما برسم الكتب مصدرا تصدير الكتب وثبت الكتاب لجة صحيحة وكان فيه اخبرنى فلان عن فلان حتى اتصل بالنبى عليه السلام فاذا جاءك هذا الحديث فحدثه عنى بهذا الاسناد حلت له الرواية لان الكتاب من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر الى اخره * ثم الكتاب على نوعين احدهما ان يقترن به الاجازة كما ذكر الشيخ فى الكتاب وهو مثل السماع فى جواز الرواية به بالاتفاق * والثانى ما يتجرد عن الاجازة واجاز الرواية به كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم ابو السختيانى ومنصور والليث بن سعد وغير واحد من الشافعيين * وابى ذلك قوم اخرون منهم القاضى الماوردى لانه لم يتحمل منه شيئا لا بالسماع ولا بالاجازة فكيف يسند اليه والصحيح هو الاول عند اهل الحديث لان فى الكتابة اشعارا بمعنى الاجازة فهى وان لم تقترن بالاجازة لفظا فقد تضمنت الاجازة معنى كذا ذكر ابو عمرو قوله (وكذلك) اى وكالكتاب الرسالة فى جواز الرواية * على هذا الوجه اى على الوجه الذى ذكرنا فى الكتاب بان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثنى

قرائتك اشد اعتمادا منك على قرائته وانما يبقى احتمال الغفلة منه عن ما قرأته عليه وهذا اهون من ترك شئ من المتن او السند حتى ان الرواية اذا كانت عن حفظ كان ذلك الوجه احق كما قلنا واما الوجهان الآخران فاحدهما الكتاب والثانى الرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب ويقول فيه حدثنا فلان الى ان يذكر متن الحديث ثم يقول فاذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد وهذا من الغائب مثل الخطاب الا ترى ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يرى الكتاب تبليغا يقوم به الحجة وكتاب الله تعالى اصل الدين وكذلك الرسالة على هذا الوجه الا ترى ان تبلغ الرسول عليه

بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد * وهذا لان الكتاب والرسالة الى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا * اما شرعا فلان النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب بالكتاب والرسالة كما بلغ الحضور بالخطاب وكذلك الطلاق والعتاق وسائر العقود المتعلقة بالكلام يثبت بهما كما يثبت بالخطاب * واما عرفا فلان الناس يعدونهما مثل الخطاب حتى قلدا الخلفاء والملوك القضاء والامارة والايالة بالكتاب والرسالة كما قلدوها بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر فعرفنا انهما مثل الخطاب فكانا من باب العزيمة بخلاف المناولة والاجازة في حق الحاضر لان الاصل في حقه الخطاب ولهذا لم يوجد التبليغ من النبي عليه السلام الى الحضور بهذين الطريقين فلم يكونا مثل الخطاب الا انا جوزناهما ضرورة فكانا من باب الرخصة لا من باب العزيمة * وذلك اي حل الرواية بالكتاب والرسالة بعد ان ثبتا بالحجة اي بالبينة التي تثبت بمثلها الكتب على ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي * وعند عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب او يغلب على ظنه صدق الرسول قوله (والمختار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا) لان المحدث حدثه وشافهه بالاسماع على ما ذكرنا وقيل هذا معظم مذهب الحجاز يين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان في اخرين من الائمة المتقدمين وهو مذهب البخاري في جماعة من المحدثين * وعند بعض اهل الحديث لا يقول في القسم الثاني حدثنا بل يقول اخبرنا وهو مذهب الشافعي واصحابه وهو منقول عن مسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق * وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم ان يقول حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قرأت عليه اوقرئ عليه وانا اسمع فاقر به وقيل انه قول ابن المبارك ويحيى بن يحيى التيمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشئ ولم يتلفظ الا بقوله نعم * والجواب ما تقدم ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم يتضمن اعادة ما في السؤال لغة فكان هذا تحديثا واخبارا * وفي القسمين الاخيرين المختار ان يقول اخبرنا * قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقول في هذين القسمين اخبرنا كما لا يجوز ان يقول حدثنا لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الي فلان او ارسل الي بكذا * وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ايضا ان اصحاب الحديث يفرقون بين قول الانسان حدثني فلان واخبرني فلان فيجعلون الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين الاجازة والكتابة والمشافهة وهو اصطلاح والا فظاهر قوله اخبرني تفيد انه تولى اخباره بالحديث وذلك لا يكون الا بالمشافهة فاختار ان الاخبار والتحديث واحد ففرق الشيخ بينهما بما ذكر في الكتاب * وقال ابو الوفاء عبد الرحيم بن علي البلخي في رسالته المصنفة في تنويع السماع وتجنيس الاجازة الواضعة بين اهل العلم بالحديث ان يقول

والمختار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا لان ذلك يستعمل في المشافهة قال في الزيادات فيمن قال ان كلمت فلانا او حدثت به انه يقع على المكالمة مشافهة وفي القسمين الاخرين المختار ان يقول اخبرنا لان الكتاب والرسالة ليسا بمشافهة الا ترى انا نقول اخبرنا الله وانبأنا ونبأنا بالكتاب والرسالة ولا نقول حدثنا ولا كلمنا انما ذلك خاص لموسى صلوات الله عليه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما ولهذا قلنا فيمن حلف لا يحدث بكذا ولا يكلم به انه لا يحنث بالكتاب والرسالة بخلاف ما حلف لا يخبر بكذا انه يحنث بذلك واما الرخصة فالاسماع فيه

المستفيد فى كل نوع مما ذكرماهو حكاية الحال حدثنا حدثنى اخبرنا اخبرنى منوطا ببيان صفة نفسه فى ذلك امافى الحقيقة عند الائمة الكبار المحققين من المتقدمين والمتأخرين فلافرق بين حدثنا واخبرنا وحدثنى واخبرنى اذا كان الضبط والاتقان والاحتياط على وجهه سوآء قرأ المحدث بلفظه اوقرأت عليه فاقربه اوقرئ عليه فاقربه كله سماع جيد اوقرارمنه بالمسموع كالصك والاشهاد * قال وجاء فى الروايات انبأنا وانبأنى وخبرنا وخبرنى ولم اسمع فيها شيئا ارتضيه الا انى احسب ان خبرنا وخبرنى للكثرة والمبالغة فى الاخبار مرة بعد اخرى فى الوحدة خبرنى وفى الجمع خبرنا قوله (وهو الاجازة والمناولة) الضمير عائد الى ما * والاجازة ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان ويبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ماصح عندك من مسموعاتى وحينئذ يجب تعيين المسموع من غيره وسيأتيك بيان انواعها * والمناولة ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستجيز ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا كما يوجبه الاحتياط * والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبر والاجازة بدون المناولة فكان الاعتبار للاجازة دون المناولة غير انها زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين تأكيدا للاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة * واختلف فى الاجازة فابطلها جماعة منهم ابراهيم بن اسحاق الحربى وابو محمد الاصبهانى وابو نصر الوايلى السجزى والشافعى فى رواية الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندى عنه وغيرهم لان ظاهرها اباحة التحدث والاخبار عنه من غير ان يحدثه او يخبره وهذا اباحة الكذب وليس له ذلك ولا لغيره ان يستبيح الكذب اذا ابيح * وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعى ايضا لان الضرورة دعت الى تجويزها فان كل محدث لايجد من يبلغ اليه ماصح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ماصح عند شيخه فلو لم يجوز الاجازة لادى الى تعطيل السنن واندراسها وانقطاع اسانيدها ولذلك كانت الاجازة من قبيل الرخصة لا من العزيمة فكان قوله اجزت لك ان تروى عنى ماصح من مسموعاتى فى العرف جاريا مجرى قوله ماصح عندك من احاديثى قد سمعته فاروه عنى فلا يكون كذبا اليه اشير فى المحصول والمعتمد * والاجازة مأخوذة من جواز الماء الذى يسقاه المال من الماشية والحرث يقال استجزت فلانا فاجازنى اذا اسقاك ماء لارضك او ماشيتك كذلك طالب العلم يسأل العالم ان يجيزه علمه فيجيزه اياه فعلى هذا للمجيز ان يقول اجزت فلانا مسموعاتى او مروياتى فيعديه بغير حرف جر من غير حاجة الى ذكر لفظ الرواية * ويحتاج الى ذلك من يجعل الاجازة بمعنى التسويغ والاذن والاباحة وذلك هو المعروف فتقول اجزت لفلان رواية مسموعاتى مثلا ومن يقول منهم اجزت له مسموعاتى فعلى سبيل الحذف الذى لايخفى نظيره * ثم الاجازة ان كانت لموجود معين وكان المجازله عالما فى الكتاب الذى اجازه بروايته على ماذكره الشيخ فى الكتاب صحت الاجازة عند القائلين بجوازها وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع مافى الصك وكان ذلك معلوما لمن عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد على بجميع

وهو الاجازة والمناولة وكل ذلك على وجهين اما ان يكون المجازله عالماً بما فى الكتاب او جاهلا به فان كان عالما به قد نظر فيه وفهم مافيه فقال له المجيز ان فلانا قد حدثنا بما فى هذا الكتاب على مافهمته باسانيده هذه فانا احدثك به واجزت لك الحديث به فيصح الاجازة على هذا الوجه اذا كان المستجيز مأمونا بالضبط والفهم

مافى هذا الكتاب كان صحيحا فكذا رواية الخبر * ثم المستحب فى ذلك اى فى هذا القسم وهو الاجازة ان يقول عند الرواية اجازلى وهو العزيمة فى الباب * ويجوز ان يقول اخبرنى او حدثنى بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيهما وهو قوله اجزت لك بخلاف الكتاب والرسالة اذ الخطاب لم يوجد فيهما اصلا الا ان ماذكرنا دون حقيقة القرأة فكانت العزيمة فيه ماقلنا * هذا هو مختار الشيخ والقاضى الامام ابى زيد والاصح ماذكره شمس الائمة رحمه الله ان الاحوط ان يقول اجازلى فلان وان قال اخبرنى فهو جائز ايضا ولا ينبغى ان يقول حدثنى فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد * وقولهم قد وجد الخطاب فيجوز ان يقول حدثنى * قلنا انما وجد الخطاب بقوله اجزت لك لا بالحديث والكتاب الذى يرويه فلا يجوز ان يقول حدثنى بناء على ذلك الخطاب لان المقصود منه حدثنى بالكتاب او الحديث لا بالاجازة * وعامة الاصوليين والمحدثين ذهبوا الى امتناع جواز حدثنى واخبرنى مطلقا لاشعارهما بصريح نطق الشيخ وهما من غير نطق منه كذب بخلاف المقيد نحو حدثنى او اخبرنى اجازة * وهذا بناء على ان الاخبار كالتحديث عندهم كما ذكره صاحب المعتمد * وذهب البعض الى امتناع المقيد ايضا احتياطا * ونقل عن الاوزاعى انه خصص الاجازة بقوله خبرنا بالتشديد والقرأة على الشيخ بقوله اخبرنا * وذكر الحاكم النيسابورى فى معرفة علوم الحديث ان الذى عليه اكثر مشايخ الحديث انه يقول فيما يأخذ من المحدث لفظا ليس معه غيره حدثنى فلان * وفيما يأخذه منه لفظا مع غيره حدثنا فلان * وفيما قرأه على المحدث بنفسه اخبرنى فلان * وفيما قرئ عليه وهو حاضر اخبرنا فلان * وفيما عرض على المحدث واجازله روايته شفاها انبأنى فلان * وفيما كتب اليه ولم يشافهه بالاجازة كتب الى فلان ولا يجوز فى الاجازة والمناولة ان يقول حدثنا ولا اخبرنا لانه اضافة فعل التحديث والاخبار الى من لم يفعل ذلك ولكن يقول اجازلى فلان او انبأنى اجازة والاولى تحرى الصدق ومجانبة الكذب بما يمكنه * وذكر فى رسالة ابى الوفاء ان فى الرواية بالاجازة تقول اجازلى فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه او يقول اخبرنى فلان بن فلان اجازة ان فلان بن فلان اخبره او حدثه ولا يتلفظ لشيخه بقال فان ذلك يكون كذبا عليه فانه لم يتلفظ له بالاخبار والتحدث قوله (واذا لم يعلم بما فيه) اى لم يعلم المجازله فى الكتاب فان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير مأمون عن التغيير لا يحل له الرواية بالاتفاق وان كان مأمونا عن التغيير غير محتمل للزيادة والنقصان ينبغى ان لا يحل الرواية ولا يصح الاجازة عند ابى حنيفة ومحمد ويحل ويصح عند ابى يوسف رحمهم الله واصل ذلك اى اصل هذا الاختلاف اختلافهم فى كتاب القاضى الى القاضى وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما فى الكتاب والرسالة شرط لصحة الاشهاد وهو قول ابى يوسف الاول ثم رجع وقال اذا شهدوا انه كتابه وخاتمه قبل وان لم يعرفوا مافيه وهو قول ابن ابى ليلى لان كتاب القاضى الى القاضى قد يشتمل على اشياء لا يحبهما ان يقف عليها غيرهما ولهذا يختم الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل اذا شهدا انه كتابه وختمه فلم يشترط علمهما بما فيه * وهما يقولان لا بد من ان يكون ما هو المقصود معلوما للشاهد والمقصود ما فى الكتاب لا عين

ثم المستحب فى ذلك ان يقول اجازلى فلان ويجوز ان يقول حدثنى او اخبرنى والاولى ان يقول اجازلى ويجوز اخبرنى لان ذلك دون المشافهة واذا لم يعلم بما فيه بطلت الاجازة عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وصح فى قياس قول ابى يوسف رحمه الله واصل ذلك فى كتاب القاضى الى القاضى والرسائل ان علم مافيهما شرط لصحة الاشهاد عندهما خلافا لابى يوسف

(الكتاب)

الكتاب والختم وكتب الخصومات لا تشتمل على شئ سوى الخصومة فللسر كتاب اخر على حدة فاما ما يبعث على يد الخصم فلا يشتمل الا على ذكر الخصومة ولفظ الشهادة كذا في المبسوط * وكتاب الرسالة ان يكتب رسالة ويبعث الى من يريده ويشهد شاهدين بان هذه رسالتي الى فلان فيشترط علم ما في الكتاب عندهما خلافا لابي يوسف كذا في بعض الشروح قوله (وانما جوز ذلك) اي الاشهاد بدون علم ما في الكتاب فيما كان من باب الاسرار مثل كتاب القاضي الى القاضي على ما ذكرنا فلو شرط علم الشهود بما فيه ربما افشى الشهود بسرهم فيتضررون به * حتى لم يجوز اي الاشهاد بدون علم ما في الصكوك لانها بنيت على الشهرة ولم تشتمل على سر يكتم من الشهود فشرط علم ما فيها لصحة الاشهاد * وفي نكاح مختلفات القاضي الغني رحمه الله اجمعوا في الصك ان الاشهاد لا يصح ما لم يعلم الشاهد ما في الكتاب فاحفظ هذه المسئلة فان الناس يعملون بخلاف ذلك فانهم يشهدون على ما في الصك من غير قرائة الحدود * وذكر في التقويم والغنية الاختلاف في الصك ايضا * وقوله فيحتمل كذا متصل بقوله حتى لم يجوز في الصكوك وقوله وكذلك المناولة الى اخره معترض اي يحتمل ان لا يصح الاجازة بغير علم ما في الكتاب عنده ايضا في باب الحديث كما في الصكوك لانتفاء الضرورة وهي اشتمال الكتاب على الاسرار اذ كتب الاخبار لا تشتمل على سر يخفى من احد اليه اشار شمس الائمة * ويحتمل الجواز بالضرورة اي يحتمل ان يجوز الاجازة عنده بغير علم ما في الكتاب كما جاز الاشهاد في كتاب القاضي بالضرورة وهي ان المحدث يحتاج الى تبليغ ما صح عنده من الاخبار الى الغير ليتصل الاسناد ويبقى الدين الى آخر الدهر وقد ظهر التكاسل والتواني في الناس في امور الدين وربما لا يتيسر للطالب القرأة على المحدث وفي اشتراط العلم بما في الكتاب نوع تنفير فجوزت الاجازة من غير علم للضرورة كما جوزت مع العلم للضرورة * وذكر ابو عمرو الدمشقي في كتابه ان الاجازة يستحسن اذا كان المجيز عالما بما يجيز والمجاز له من اهل العلم لانها توسع وترخيص يتأهل له اهل العلم لمسيس حاجتهم اليها * وبالغ بعضهم في ذلك فجعله شرطا وحكاه ابو العباس الوليد بن بكر المالكي عن مالك وقال الحافظ ابو عمر الصحيح انها لا يجوز الا لماهر بالصناعة وفي شئ معين لا يشكل اسناده قوله (وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة) اي المناولة التي وجدت فيها الاجازة مثل الاجازة المفردة في جميع ما تقدم من الاحكام ولا اعتبار لها بدون الاجازة لانها تأكيد الاجازة ولا اعتبار للمؤكد بدون المؤكد كذا في عامة نسخ اصول الفقه * وذكر في المعتمد المناولة ان يشير الانسان الى كتاب يعرف ما فيه من الاحاديث فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون بذلك محدثا بانه سمعه ويجوز لذلك الغير ان يرويه عنه فيقول حدثني فلان او اخبرني فلان وسواء قال اروه او لم يقل ذلك فاما اذا قال له حدث عني بما في هذا الجزء ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا له به وانما اجاز له التحدث به عنه فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون بالتحدث كاذبا ولا يصير ذلك مباحا باباحته * وذكر ابو عمر والدمشقي ان المناولة على

وانما جوز ذلك ابو يوسف فيما كان من باب الاسرار في العادة حتى لا يجوز في الصكوك وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة سواء فيحتمل ان لا يجوز في هذا الباب ويحتمل الجواز بالضرورة

نوعين احدهما المناولة المقرونة لاجازة وهى اعلى انواع الاجازة على الاطلاق * ولها
صور * منها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه اوفرعا مقابلا به ويقول هذا سماعى
اوروايتى عن فلان فاروه عنى اواجزت لك روايته عنى ثم تملكه اياه او يقول خذه وانسخه
وقابل به ثم رده الى او نحو هذا * ومنها ان يجئ الطالب الى الشيخ بكتاب اوجزء من
حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على
مافيه وهو حدثنى عن فلان اوروايتى عن شيوخى فيه فاروه عنى اواجزت لك روايته عنى وقد
سمى هذا غير واحد من ائمة الحديث عرضا وقد قلنا ان القرأة على الشيخ تسمى عرضا ايضا الا ان
الاول يسمى عرض القرأة وهذا عرض المناولة * وهذه المناولة المقترنة بالاجازة حالة محل السماع
عند جماعة جة من المحدثين مثل الزهرى وربيعة ويحيى بن سعيد ومالك بن انس ومجاهد
وابى الزبير وابن عيينة وعلقمة وابراهيم والشعبى وقتادة وابى العالية وغيرهم والصحيح
ان ذلك غير حال محل السماع وانه منحط عن درجة التحديث لفظا والاخبار قرأة *
قال الحاكم ابو عبد الله اما فقهاء الاسلام الذين افتوا فى الحلال والحرام فلم يروه سماعا وبه
قال ابو حنيفة والشافعى والاوزاعى والبويطى والمزنى واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحاق
بن راهويه قال وعليه عهدنا ائمتنا واليه نذهب * ومنها ان تناول الشيخ الطالب كتابه
ويجيزله روايته عنه ثم تمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه منه فهذا يتقاعد عما سبق لعدم احتواء
الطالب على ماتحمله وغيبته عنه وجازله رواية ذلك عنه اذا ظفر بالكتاب او بما هو مقابل به
على وجه يثق معه بموافقته لماتناولته الاجازة على ماهو معتبر فى الاجازات المجردة عن
المناولة * ثم ان مثل هذه المناولة لايكاد يظهر لها حصول مزية على الاجازة من غير
مناولة وقد صار غير واحد من الفقهاء والاصوليين الى انه لاتأثير لها ولا فائدة غير
ان شيوخ اهل الحديث فى القديم والحديث يرون لذلك مزية معتبرة * ومنها ان يأتى
الطالب الشيخ بكتاب اوجزء فيقول هذا روايتك فناولنيه واجزلى روايته فيجيبه الى ذلك
من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجميعه فهذا لايجوز ولا يصح الا اذا كان الطالب موثوقا
بخبره ومعرفته فحينئذ جاز الاعتماد عليه فى ذلك وكان ذلك اجازة جائزة * فان الخطيب
ابو بكر ولو قال حدث بما فى هذا الكتاب عنى ان كان من حديثى مع براءتى من الغلط
والوهم كان ذلك جائزا حسنا * والثانى المناولة المجردة عن الاجازة بان تناوله الكتاب
كما تقدم ذكره يقتصر على قوله هذا من حديثى او من سماعاتى ولا يقول اروه عنى اواجزت
لك روايته عنى ونحو ذلك فهذه مناولة مختلة لايجوز الرواية بها وعابها غير واحد من الفقهاء
والاصوليين على المحدثين الذين اجازوها وسوغوا الرواية بها وحكى عن جماعة انهم
صححوها مثل ابن جريج وابى نصر بن الصباغ وابى العباس بن الوليد والقاضى ابى محمد
بن خلاد وغيرهم قوله (وانما يجوز عنده) اى انما يجوز الرواية من غير علم ما فى الكتاب
عند ابى يوسف على تقدير ثبوت الجواز اذا كان الكتاب مأمونا عن الزيادة والنقصان فان

وانما يجوز عنده اذا
امن الزيادة والنقصان

عامة الاصوليين وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخ نسخته من كتاب مشهور مثل صحيح البخارى مثلا لا يجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعته لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف الا ان يعلم ان النسختين تتفقان فكذا هنا * والاحوط كذا اى الاقرب الى الاحتياط ان يقال لا يصح الاجازة بدون علم ما فى الكتاب فى قولهم جميعا كما اختاره بعض المشايخ لان السنة اصل الدين ابتناء اكثر احكامه عليها * وخطبها جسيم فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامامة فيها قبل ان تصير مفهومة معلومة الاترى انه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له ان يروى ففى الاجازة التى هى دون القرأة اولى ان لا يجوز * وفى تصحيح الاجازة من غير علم رفع للابتلاء فان النـاس مبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق فى ذلك من هجر الاخوان والخلاف وقطع الاسفار البعيدة والصبر على مكاره الغربة كما وقعت اليه الاشارة النبوية فى قوله عليه السلام * اطلبوا العلم ولو بالصين * فلو جوزت الاجازة بدون علم لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه * وحسم لباب المجاهدة اى قطع للجهاد فان طلب العلم جهاد فاذا تمكن من رواية الحديث بدون العلم تكاسل فى طلبه وانقطع عنه * وفتح لباب التقصير والبدعة اذا لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فتكون بدعة * وانما ذلك اى ما ذكرنا من الاجازة والمناولة بدون علم نظير سماع الصبى الذى ليس من اهل التحمل بان يكون جاهلا به فاما اذا كان عالما به فانه يكون اهلا للتحمل فى الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه * وكانه جواب عما يقال قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وشاع ذلك فيهم فدل ذلك على صحتها على ما سيأتيك بيانه * فقال ذلك نظير سماع الصبى الذى ليس باهل للتحمل فانهم قد احضروا الصبيان مجالس اهل الحديث على وجه التبرك فانهم قوم لا يشقى جليسهم لا على انه طريق يقوم به الحجة فكذلك ههنا * ونبين الآن انواع الاجازة على ما ذكرها الحافظ ابو عمرو الدمشقى فى كتاب معرفة علوم الحديث * فقال الاجازة انواع * اولها ان يجيز لمعين فى معين مثل ان اجزت لك الكتاب الفلانى او ما اشتملت عليه فهرستى هذه فهى اعلى انواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف فى جوازها انما الخلاف فى غير هذا النوع * والثانى ان يجيز لمعين فى غير معين مثل ان يقول اجزت لك اولكم جميع مسموعاتى او جميع مروياتى والخلاف فى هذا النوع اقوى واكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها ايضا وايجاب العمل بما روى بها * والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين اولكل احد اولمن ادرك زمانى وما اشبهها وقد تكلم فيه المتأخرون ممن جوز اصل الاجازة ثم ان كان ذلك مقيدا بوصف حاصر او نحوه فهو الى الجواز اقرب * وممن جوز ذلك كله ابو بكر الخطيب الحافظ وابو عبدالله بن مندة الحافظ وابو عبدالله بن عتاب وابو محمد بن سعيد الاندلسى وجماعة من المتـأخرين * قال ابو عمرو ولم نر ولم نسمع عن احد ممن يقتدى به انه استعمل هذه الاجازة

والاحوط قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله ويحتمل ان يكون قول ابى يوسف مثله ايضا لان السنة اصل فى الدين وامرهـا عظيم وخطبها جسيم وفى تصحيح الاجازة من غير علم ومعرفة رفع الابتلاء وحسم لباب المجاهدة وفتح لباب التقصير والبدعة

فروى بها ولا عن الشرزمة المتأخرة الذين سوغوها والاجازة فى اصلها ضعف وتزداد بهذا التوسع والاسترسال ضعفا كثيرا لا ينبغى احتماله * والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقى وقد اشتركت جماعة فى هذا الاسم والنسب او يقول اجزت لفلان ان يروى عنى كتاب السنن وهو يروى جماعة من كتب السنن المعرفة بذلك ثم لا يعين فهذه اجازة فاسدة لا فائدة لها * والخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول اجزت لمن يولد لفلان واختلف المتأخرون فى جوازه فان عطف المعدوم على الموجود بان قال اجزت لفلان ولمن يولد له او اجزت لك ولولدك ولعقبك ما تناسلوا كان ذلك اقرب الى الجواز * وان اجيز للمعدوم ابتداء من غير عطف على الموجود فقد جوزه قوم بناء على ان الاجازة اذن فى الرواية لا محادثة * والصحيح عدم الجواز لان الاجازة فى حكم الاخبار جملة بالمجاز فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح الاجازة له ولو قدرنا ايضا ان الاجازة اذن فلا يصح ذلك للمعدوم ايضا كما لا يصح الاذن فى باب الوكالة للمعدوم لوقوعه فى حالة لا يصح فيها المأذون فيه من المأذون له * وهذا ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذى لا يصح سماعه قال الخطيب سألت القاضى ابا الطيب الطبرى عن الاجازة للطفل الصغير هل يعتبر فى صحتها سنه او تمييزه كما يعتبر ذلك فى صحة سماعه فقال لا يعتبر ذلك قال فقلت له ان بعض اصحابنا قال لا يصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح ان يجيز للغائب عنه ولا يصح السماع والدليل على صحتها ان الاجازة اباحة المجيز للمجاز له ان يروى عنه والاباحة يصح للعاقل وغير العاقل قال وعلى هذا رأينا شيوخنا كافة يجيزون للاطفال الغيب عنهم من غير ان يسألوا عن مبلغ اسنانهم وحال تميزهم ولم نرهم اجازوا لمن لم يكن مولودا وكأنهم رأوا الطفل اهلا لتحمل هذا النوع من انواع تحمل الحديث ليؤدى به بعد حصول اهليته حرصا على توسيع السبيل الى بقاء الاسناد * والسادس اجازة ما لم يسمعه المجيز ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح فيه عدم الجواز لان الاجازة اخبار ولا يصح الاخبار بما لا خبرة عنده منه وعلى هذا يجب على من يريد ان يروى بالاجازة عن شيخ اجازة له جميع مسموعاته مثلا ان يروى ما سمعه شيخه قبل الاجازة لا بعدها * والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتى واجزت لك رواية ما اجيز لى روايته ومنع ذلك بعض من لا يعتد به من المتأخرين اعتبارا بامتناع توكيل الوكيل بغير اذن الموكل والصحيح الذى عليه العمل ان ذلك جائز قوله (وكذلك) اى وكما لا تحل الرواية بالاجازة لمن لا معرفة له بالمجاز لا تحل الرواية بالسماع لمن جلس مجلس السماع * وهو يشتغل اى يغفل عنه بسبب نظر فى كتاب غير الذى يقرأ كما حكى شيخنا رحمه الله ان الشيخ الامام سيف الملة والدين الباخرزى رحمه الله كان يقرأ صحيح البخارى على الشيخ الامام المحقق جمال الدين المحبوبى رحمه الله فى جماعة وكان مع واحد منهم نسخة عتيقة ينظر فيه فاشتبه لفظ وما فقيل انظروا فى تلك النسخة العتيقة فنظروا فاذا هى شرح الطحاوى يستمع صاحبه عليه صحيح البخارى * فلا ضبط له ولا امانة الى آخره قال الشيخ ابو الوفاء عبد الرحيم بن على

وانما ذلك نظير سماع الصبى الذى ليس من اهل التحمل وذلك امر يتبرك به لا طريق تقوم به الحجة فكذلك ههنا واما من جلس مجلس السماع وهو يشتغل عنه بنظر فى كتاب غير الذى يقرأ او يخط بقلم او يعرض عنه بلهو ولعب او يغفل عنه بنوم وكسل فلا ضبط له ولا امانة وتخاف عليه ان يحرم خطه والعياذ بالله ولا يقوم الحجة بمثله ولا يتصل الاسناد بخبره الا ما يقع من ضرورة فانه عفو وصاحبه معذور

فى رسالته ان سماع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم له شان عظيم ولمباشرته واقتباسه حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام ولا يقدم عليه الا بالتعظيم والاكرام * قال ولقيت من مشايخى من لا يدخل بيت كتبه والمواضع المعهودة لكتب الحديث الا بالطهارة ولا يبيت فى موضع فيه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ورأيت منهم من لا يستجيز من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثلا بحضرة كتب الحديث وفى مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من يجازف ويستخف بهذا الامر ويتهاون به وقت التحمل والاداء فلا كرامة له ولا يسمع منه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ولا ممن يكون مكثارا مهذارا صاحب هذيان ووقوع فى اعراض الناس وغيبة للمسلمين ولا ممن لا يتمكن من حفظ لسانه من الفحش وانما يسمع الحديث والاثر من شيخ صالح عفيف وقور سكوت الا عما يعنيه من الكلام ويحتاج اليه مراع للجماعات والجمع كاف للسان عما ذكرت ويعرف ما يخرج من حديثه وكتبه الى الناس ويعرف صوابه من خطائه ويغلب صوابه على خطائه ويحسن مراعاة عين سماعه والمقابلة واذا اخطأ ونبه عليه رجع الى الصواب واذا كان الخطأ من عنده لا يلج ولا يدعى انه كذا سمعه دفعا عن نفسه قال وهذا امر الاحتياط والتنزه فيه اكثر من ان يوقف عليه بحال ومن كان فى هذا الامر ايقن واعرف فهو اجبن واخوف ومن كان فيه اجهل واغمر فهو فيه اغفل واجسر * وذكر ابو عمرو الدمشقى ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط فى رواة الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها فى هذا الزمان فليعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة فى الاسانيد والمجاوزة من انقطاع سلسلتها وليكتف فى اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق والسخف وفى ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخط غير متهم وبروايته من اصل موافق لاصل شيخه وذكر عن الحافظ ابى بكر البيهقى ان الاحاديث التى قد صحت او وقعت بين الصحة والسقم قد دونت وكتبت فى الجوامع التى جمعها ائمة الحديث ولا يجوز ان يذهب شئ منها على جميعهم وان جاز ان يذهب على بعضهم لضمان صاحب الشريعة حفظها فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذى يرويه لا ينفرد بروايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره والقصد من روايته والسماع منه ان يصير الحديث مسلسلا بحدثنا واخبرنا وتبقى هذه الكرامة التى خصت بها هذه الامة شرفا لنبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم * وقوله الا ما يقع عن ضرورة استثناء عن قوله يشتغل ويعرض ويغفل من حيث المعنى اى الاشتغال بالنظر والاعراض والغفلة يمنع من صحة الضبط والسماع الا مقدار ما لا يمكن الاحتراز عنه وهو القليل فانه جعل عفوا لان مواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع قوله (واذا صح السماع) ذكر فى طرف السماع قسما آخر لم يذكره فى التقسيم الاول وهو الحفظ الى وقت الاداء وهو فى الحقيقة قسم آخر كما قال شمس الائمة رحمه الله الا ان الشيخ جعله من توابع السماع * فقال واذا صح السماع اى حصل اما بقراءة المحدث او بقرأة نفسه عليه او بالكتاب اليه او بالرسالة او بالاجازة او بالمناولة * وجب حفظ المسموع الى وقت الاداء لان الغرض من السماع العمل والتبليغ ولا بد لهما من الحفظ * وذلك اى الحفظ نوعان ايضا

قف

واذا صح السماع وجب الحفظ الى وقت الاداء وذلك نوعان ايضا

كالسماع والتبليغ فان كل واحد قسمان * تام اى كامل * ومادون التام عند المقابلة به يعنى قصوره انما يظهر اذاقوبل بالقسم الاول الذى كان موجودا فى ذلك الزمان فامافى زماننا فالقسم الثانى الذى انقلب عزيمة اقوى من القسم الاول حتى كانت الرواية عن الكتاب اقوى من الرواية عن الحفظ لتمكن الخلل فيه * اماالاول وهو العزيمة المطلقة فالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء من غير واسطة الخط اى من غير احتياج الى كتابة المسموع خوفا من النسيان ومن غير احتياج الى الرجوع الى كتاب للتذكر بل الحفظ مستدام الى وقت الاداء والحفظ بالقلب غاية الكمال لانه موضع الحفظ ومعدنه * وكانوا لايكتبون اى الصحابة رضى الله عنهم لايكتبون الاخبار بل يحفظونها ويروونها عن ظهر القلب ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم فلما دنا انقراض عصرهم وبعد زمان النبوة صارت الكتابة سنة اى طريقة مرضية * فى الكتاب اى فى كتاب الله تعالى والحديث قال ابراهيم النخعى كانوا يأخذون العلم حفظا ثم ابيح لهم الكتاب اى الكتابة لما حدث بهم من الكسل وقد جاء فى الحديث * قيدوا العلم بالكتاب * اى بالكتابة وذكر ابو عمرو رحمه الله ان الصحابة رضى الله عنهم كانوا مختلفين فى جواز كتابة الحديث فكرهها عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابو موسى وابوسعيد الخدرى فى جماعة آخرين من الصحابة والتابعين واباحها على وابنه الحسن وانس وعبدالله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهم * فالحجة للفريق الاول ماروى ابوسعيد الخدرى رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال * لاتكتبوا عنى شيئا الا القرأن ومن كتب عنى شيئا غير القرأن فليمحه * اخرجه مسلم فى صحيحه والحجة للفريق الثانى حديث ابى شاة اليمنى فى التماسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكتب له شيئا سمعه من خطبته عام فتح مكة وقوله صلى الله عليه وسلم * اكتبوا لابى شاة * ولعله صلى الله عليه وسلم اذن فى الكتابة عنه لمن خشى عليه النسيان ونهى عن الكتابة عنه من وثق بحفظه مخافة الاتكال على الكتاب * او نهى عن كتابة ذلك حين خاف عليهم اختلاط ذلك بصحف القرأن واذن فى كتابته حين امن من ذلك ثم انه زال ذلك الخلاف واجمع المسلمون على تسويغ ذلك واباحته ولولا تدوينه لدرس فى الاعصر الاخرة وهو معنى قوله صيانة للعلم عن الاندراس * وهذا تعليل لقوله صارت الكتابة سنة وقوله لفقد العصمة عن النسيان تعليل للمجموع اى صيرورة الكتابة سنة لاجل الصيانة باعتبار فقد العصمة عن النسيان بفوات النبى عليه السلام * وقوله ثم صارت الكتابة بيان القسم الثانى * وهذا اى الذى نشرع فيه

﴿ باب الكتابة والخط ﴾

* وهما واحد * وهذا اى هذا القسم او هذا الباب يتصل بباب الضبط لانه قديكون بالحفظ وقديكون بالكتابة * وهو نوعان اى الحاصل بالكتابة والخط وهو الكتاب نوعان مايكون مذكرا وهو ماتذكر بالنظر فيه ما كان مسموعا له * ومالم يكن كذلك * لان المقصود هو الذكر فلا يبالى بعد حصوله بان حصل بالتفكر او بالنظر فى الكتاب والنسيان الواقع قبل التذكر معفو لانه لو اعتبر فى حق عدم جواز الرواية ادى الى تعطيل الاخبار والاحاديث كيف والنسيان مركب فى الانسان ولا يمكنه الاحتراز عنه الا بحرج بين وذلك مدفوع وبعد النسيان النظر فى الكتاب طريق للتذكر وعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا عاد كما كان فالرواية تكون عن حفظ تام

تام ومادونه عند المقابلة فالاول عزيمة مطلقة والثانى رخصة انقلبت عزيمة اماالاول فالحفظ من غير واسطة الخط وهذا فضل خص به رسول الله عليه السلام لقوة نور القلب استغنى عن الخط وكانوا لا يكتبون من قبل ثم صارت الكتابة سنة فى الكتاب والحديث صيانة للعلم لفقد العصمة من النسيان

﴿ وهذا باب الكتابة والخط ﴾

وهذا يتصل بما سبق ذكره من باب الضبط وهو نوعان مايكون مذكرا وهو الاصل الذى انقلب عزيمة ومايكون اماما لا يفيد تذكره اماالذى يكون مذكرا فهو حجة سواء كان خطه او خط رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر والاحتراز عن النسيان غير ممكن

(وانما)

وانما كان دوام الحفظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم يعنى انه كان مخصوصا بالحفظ الدائم لقوة نور قلبه ومع ذلك كان النسيان متصورا فى حقه بدليل الاستثناء فى قوله عز وجل سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله *وقد وقع له عليه السلام تردد فى قرأة سورة المؤمنين فى صلوة الفجر حتى قال لابى رضى الله عنه *هلا ذكرتنى *واذا تصور فى حقه فكيف لا يتصور فى حق غيره *قوله تعالى* سنقرئك فلا تنسى *اى نعلمك القرأن ونجعلك قارئاله فلا تنسى منه شيئا الا ما شاء الله ان ينسخه فيزيل حفظه عن القلوب * وقيل معناه فلا تنسى الا ان يريد الله انسائك فانه قادر على ما شاء ثم هو لا ينسيك وان كان قادرا عليه كما قال تعالى *ولئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك *وهو لم يشأ ذلك فكان هذا من قبيل قولك لاعطينك كل ما سألت الا ان اشاء ان امنعك وانت لا تريد ان تمنعه كذا فى التيسير قوله (واما اذا كان الخط اماما لا يذكره شيئا) بان وجد سماعا مكتوبا بخطه او بخط ابيه او بخط رجل معروف ولم يتذكر السماع فان اباحنيفة رحمه الله لا يجوز الرواية بمثله بحال اى بمثل هذا الخط الذى لا يذكر شيئا سواء كان خطه او خط غيره لان المقصود من الكتاب ان يتذكر اذا نظر فيه لان الكتاب للقلب كالمرآة للعين وانما يعتبر المرآة ليحصل الادراك بالعين واذا لم يحصل كان وجودها كعدمها فكذا الخط للتذكر بالقلب عند النظر فيه فاذا لم يتذكر كان وجوده كعدمه * ومعنى كون الخط اماما ان الراوى اذا لم يستفد التذكر به كان اعتماده على الخط لا غير كاعتماد المقتدى على الامام فكان الخط امامه دون الحفظ * وذكر ابو الحسين فى المعتمد اذا روى الراوى الحديث من كتابه فان علم انه قرأه على نحو او حدثه به وتذكر الفاظ قرأته ووقتها او لم يتذكر جازت الرواية والاخذ بها لانه عالم فى الحال بانه قرأ جميع ما فى الكتاب او سمعه منه * وان علم انه لم يسمع ذلك الكتاب او يظن ذلك او يجوز الامرين تجويزا على السوية فلا يجوز له روايته لانه ليس له ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان او شاك * وان لم يتذكر سماعه لما فى الكتاب ولا قرأته ولكن يغلب على ظنه ذلك لما يرى من خطه فهذا هو الذى ينبغى ان يكون محل الخلاف فعند ابى حنيفة رحمه الله لا يجوز له ان يروى ولا يجوز العمل بروايته وعند ابى يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبى عليه السلام نحو كتابه لعمرو بن حزم من غير ان راويا روى ذلك الكتاب لهم بل عملوا لاجل الخط وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاز مثله لغيرهم قوله (وانما يدخل الخط فى ثلاثة فصول) اى يتحقق الاعتماد على الخط وعدمه فى ثلاثة مواضع * فيما يجد القاضى فى ديوانه من صحيفة فيها شهادة شهود لا يتذكر انهم شهدوا بذلك او سجل بخطه من غير ان يتذكر الحادثة * ومايكون فى الاحاديث كما بينا * ومايكون فى الصكوك بان يرى الشاهد خطه فى صك ولا يتذكر الحادثة * والعزيمة اى الاصل فى هذا كله ما قاله ابو حنيفة رحمه الله انه لا يعتمد على الخط من غير تذكر لان الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون

وانما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام مع قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله واما اذا كان الخط اماما لا يذكره شيأ فان اباحنيفة كان يقول لا يحل الرواية بمثله بحال لان الخط للقلب بمنزلة المرآة للعين والمرآة اذا لم تفد للعين دركا كان عدما فالخط اذا لم يفد للقلب ذكرا كان هدرا وانما يدخل الخط فى ثلثة فصول فيما يجد القاضى فى ديوانه مما لا يذكره ومايكون فى السنن والاحاديث ومايكون فى الصكوك وروى بشر بن الوليد عن ابى حنيفة رحمهما الله عن ابى يوسف انه لم يعمل به فى ذلك كله وروى عن ابى يوسف انه يعمل به فى ديوان القاضى وروى ابن رستم عن محمد انه يعمل بالخط فى الكل والعزيمة فى هذا كله ما قاله ابو حنيفة

ولهذا قلت رواياته والرخصة فيما قالا فصارت الكتابة للحفظ عزيمة وبلا حفظ رخصة والعزيمة نوع واحد والرخصة انواع
مايكون بخط موثقا بيده لايحتمل تبديلا وكذلك مايوجد بخط معروف ﴿ ٥٢ ﴾ لرجل ثقة موثق بيده ومايكون بخط مجهول
وذلك كله ثلثة انواع في الحديث والصكوك وديوان القاضي اما ابويوسف فقد عمل به في ديوان القاضي اذا كان تحت يده للامن عن التزوير وعمل به في الاحاديث ان كان لهذا الشرط واما اذا لم يكن في يده لم يحل العمل به في الديوان لان التزوير في بابه غالب لما يتصل بالمظالم وحقوق الناس واما في باب الحديث فان العمل به جائز اذا كان خطا معروفا لايخاف عليه التبديل في غالب العادة ويؤمن فيه الغلط لان التبديل فيه غير متعارف والمحفوظ بيد الامين مثل المحفوظ بيده واما في الصكوك فلا يحل العمل به لانه تحت يد الخصم الا ان يكون في يد الشاهد وكذلك قول محمد رحمه الله الا في الصكوك فانه جوز العمل به وان لم يكن في يده استحسانا توسعة على الناس اذا احاط علما بانه خطه ولم يلحقه شك وشبهة والغلط في الخط نادر

الابعلم والخط يشبه الخط شبها لايمكن التميز بينهما فبصورة الخط لايستفيد علما من غير تذكر بل يقع بالبناء عليه ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنها بالجد في الحفظ فلا يلغو اعتبار تلك الشبهة بنسيان يكون بالتقصير في الحفظ ومافسد دين من الاديان الا بالبناء على الصور دون المعاني الاترى انا لانقبل رواية الاخرس وان كانت له اشارة معقولة لضرب شبهة فيها يقع الاحتراز عنها بغيرها فاعتبرناها ولم نعتبر فيما تصرف لنفسه وعليها فيثبت بها النكاح والطلاق والعتاق لانه لايمكن الاحتراز عنها في حقه * والرخصة فيما قالاه يعني ماقاله ابوحنيفة رحمه الله وان كان هو العزيمة الا ان ماقالاه ليس بفاسد ايضا بل هو رخصة وللرخصة مجال في هذا الباب فان اشتراط دوام الحفظ من وقت السماع الى وقت التبليغ قد سقط وذلك بطريق الرخصة وكذا الرواية بناء على الكتاب والرسالة والاجازة والمناولة من باب الرخصة فلما كان للرخصة مدخل في هذا الباب وجب العمل بها * فصارت الكتابة للحفظ اي مع الحفظ او لاجل الحفظ عزيمة * ويجوز ان يكون اللام للعاقبة اي صارت الكتابة التي عاقبتها الحفظ والتذكر عزيمة * الضمير في بيده في المواضع الثلاثة راجع الى مايرجع اليه الضمير في بخطه * وذلك كله ثلاثة انواع اي جميع ماذكرنا من الاقسام يوجد في ثلاثة مواضع * واما ابو يوسف فقد عمل به اي بالخط الذي لايفيد تذكرا * في ديوان القاضي * الديوان الجريدة من دون الكتب اذا جمعها لانها قطع من القراطيس مجموعة * ويروى ان عمر رضي الله عنه اول من دون الدواوين اي رتب الجرائد للولاة والقضاة اذا كان تحت يده اي محفوظا بيده مختوما بخاتمه سواء كان بخطه او بخط معروف لان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة ولهذا يكتب وانما يحصل المقصود بالكتاب اذا جاز له ان يعتمد عليه عند النسيان فان الانسان ليس في وسعه التحرز عن النسيان فلو لم يجز له الاعتماد على الكتاب عند النسيان ادى الى الحرج وتعطيل احكام الشرع فاذا كان الكتاب في قمطرة مختوما بخاتمه محفوظا بيده او بيد امينه فالظاهر انه حق وانه لم يصل اليه يد مغيرة ولا زيادة فيه والقاضي مأمور باتباع الظاهر فجاز له العمل به وان لم يحصل التذكر * وعمل به اي بالخط من غير تذكر في الاحاديث ايضا ان كان الخط بهذا الشرط وهو ان يكون تحت يده لان الناس يتفاوتون في التذكر والحفظ فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية لامحالة ادى الى تعطيل الاحاديث * لان التزوير في بابه اي ديوان القاضي غالب * لما يتصل اي لاتصاله وما مصدرية يعني ديوان القاضي يتعلق بالمظالم وهي جمع مظلمة بكسر اللام وهي ماتطلبه عند الظالم * واما في باب الحديث فان العمل به اي بالخط جائز وان لم يكن في يده اذا كان خطا معروفا مأمونا عن التبديل والغلط في غالب العادة لان التبديل فيه غير متعارف لانه من امور الدين ولايعود بتغييره نفع الى من يغيره فكان المحفوظ منه بيد امين مثل المحفوظ بيده فيجوز الرواية عنه * فاما في الصكوك فلا يجب العمل بالخط من غير تذكر لان الصك تحت يد الخصم فلا يحصل الامن من التبديل والتغيير فيه فلا يحل الشهادة مالم يتذكر الحادثة حتى لو كان الصك في يد الشاهد جاز له الشهادة ايضا من غير تذكر لوقوع

(الامن)

الامن حينئذ عن التبديل كالسجل الذى فى يدالقاضى * وكذلك قول محمد اى ومثل قول ابى يوسف قول محمد رحمهماالله فى جميع ماذكرنا الا فى الصكوك فانه جوز العمل فيها بالخط وان لم يكن الصك فى يدالشاهد لانه لايجرى فيه التبديل والتغيير فانه لوثبت يثبت بالخط والخط قلما يشبه الخط لان الله تعالى كما خلق الاجسام متفاوتة اظهاراً لقدرته خلق الافعال كذلك فالخط لايشبه الخط الانادرا والنادر لاحكم له ولااعتبار لتوهم التغيير فان له اثراً يوقف عليه فاذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه قوله (بقى فصل) يعنى بقى فصل لم يدخل فى الاقسام المذكورة وهو انه اذاوجد كتابا بخط ابيه اوبخط رجل الى آخره * قال ابوالوفاء ونوع من الروايات الوجادة وتلك طريقة مسلوكة فى الرواية ايضا فاذا احتاج الى رواية شئ فى تصنيف له وليس له فيه سماع وهو موجود فى كتاب صحيح او سماع شيخ ثقة معروف بخطه اوبخط غيره ولكنه سماعه الثابت ويجب ان يرويه عنه اويورده فى كتابه وروايته يقول وجدت فى كتاب فلان بخطه وسماعه ان فلان بن فلان اخبره اوحدثه اووجدت فى سماع فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره اوحدثه * ثم الفرق بين هذا القسم وبين ماتقدم ان ذلك فى وجدان سماع نفسه بخطه اوبخط غيره وهذا فى وجدان سماع الغير * وعند بعض اهل الحديث حل له ان يقول فى هذا القسم اخبرنا فلان عن فلان لان الكتاب اذا كان بخط ابيه اوبخط رجل معروف لايتخلف عن الكتاب المبعوث اليه ولو بعث اليه كتابا حل له ان يروى ويقول اخبرنا فلان فهنا كذلك * والاصح انه لايزيد على قوله وجدت بخط ابى اوبخط فلان اوفى كتاب فلان ليكون ابعد عن التهمة هكذا فى بعض مصنفات الشيخ رحمه الله * وذكر شمس الائمة رحمه الله ان الكتب المصنفة التى هى مشهورة فى ايدى النـاس لابأس لمن نظر فيها وفهم شيئا منها وكان متقنا فى ذلك ان يقول قال فلان كذا اومذهب فلان كذا من غيران يقول حدثنى اواخبرنى لانها مستفيضة بمنزلة الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وان لم يسمع منه فلابأس بذكره على الوجه الذى ذكرنا بعد ان يكون اصلا معتمدا يؤمن فيه التصحيف والزيادة والنقصان * وذكر الغزالى رحمه الله فى المستصفى اذا رأى مكتوبا بخط ثقة انى سمعت عن فلان كذا لايجوز له ان يروى عنه لان روايته شهادة عليه بانه قاله والخط لايعرفه هذا * نعم يجوز ان يقول رأيت مكتوبا فى كتاب بخط ظننت انه خط فلان فان الخط قديشبه الخط امااذا قال هذا خطى فيقبل قوله ولكن لايروى عنه مالم يسلطه على الرواية بصريح قوله اوبقرينة حاله كالجلوس لرواية الحديث * اما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من نسخ صحيح البخارى مثلا فرأى فيه حديثا فليس له ان يروى عنه ولكن هل يلزمه العمل به ان كان مقلدا فعليه ان يسأل المجتهد * وان كان مجتهدا فقال قوم لايجوز العمل به مالم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز له العمل لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم كانوا يحملون صحف الصدقات الى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حاملى الصحف بصحتها دون ان يسمعها

بقى فصل وهو ما يحدث بخط ابيه او بخط رجل معروف فى كتاب معروف فيجوز ان يقول و جدت بخط ابى اوبخط فلان لايزيد عليه فاما الخط المجهول فعلى وجهين اما ان يكون مفردا وذلك باطل

كل واحد منه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي ان يروى الامايعلم سماعه اولا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ماأداه هو الذى سمع ولم يتغير منه حرف فان شك فى شئ فليترك الرواية * فاذا كان فى مسموعاته من الزهرى مثلا حديث واحد شك فى انه سمعه من الزهرى ام لا لم يجز ان يقول سمعت الزهرى ولا ان يقول قال الزهرى لان قوله قال الزهرى شهادة عليه ولا تجوز الاعن علم فلعله سمعه من غيره فهو كمن سمع اقرارا ولم يعلم ان المقر زيد ام عمرو لا يجوز له ان يشهد على زيد بل يقول انه لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم انه لم يسمعه ولكنه التبس عليه عينه فليس له رواية شئ من تلك الاحاديث عنه اذ ما من حديث الا ويمكن ان يكون هو الذى لم يسمعه * ولو غلب ظنه فى حديث انه سمعه من الزهرى لم تجز الرواية بغلبة الظن * وقال قوم يجوز لان الاعتماد فى هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد لان الاعتماد فى الشهادة على غلبة الظن يجوز ولكن فى حق الحاكم فانه لا يعلم صدق الشاهد اما الشاهد فينبغي ان يتحقق لان تكليفه ان لا يشهد الا على المعلوم فيما يمكن فيه المشاهدة ممكن وتكليف الحاكم ان لا يحكم الا بالصدق محال فكذلك الراوى لا سبيل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى معرفة قوله بالسماع فاذا لم يتحقق ينبغي ان لا يروى قوله (واما ان يكون مضموما الى جماعة) يحتمل ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه فى طبقة سماع فان من دأب اهل الحديث انهم يكتبون فى آخر ما سمعوه من كتاب على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان اوعلى الشيخ فلان فلان بن فلان وفلان بن فلان الى ان يأتوا على اسماء السامعين اجمع فاذا وجد سماعه مكتوبا بخط مجهول مضموما الى سماع جماعة حل له ان يروى لانتفاء تهمة التزوير عنه لان الكاتب يخاف فى مثله ان المكتوب لو عرض عليهم لانكروا عليه واظهر كذبه اذ النسيان وعدم التذكر على الجماعة نادر فيحترز عنه بخلاف ما اذا وجده مفردا * ويجوز ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخطوط مختلفة مجهولة بان وجده مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد بصدق ما تضمنه ذلك الخط * ويؤيد هذا الوجه ماذكر الشيخ فى بعض مصنفاته فيما اظن ان الراوى اذا وجد سماعه مكتوبا مجهولا مفردا لا يحل له ان يروى الا اذا كان مكتوبا بخطوط كثيرة فانه يحل له ان يروى وان كانت الخطوط مجهولة لانهم لا يجتمعون ههنا على الزور والكذب فقلنا بانه يحل له ان يروى فاما اذا كان منفردا فقد تمكنت فيه شبهة فلا يحل * قال شمس الائمة رحمه الله وهذا فى الاخبار خاصة فاما فى الشهادة والقضاء فلا لان ذلك من مظالم العباد ويعتبر فيه من الاستقصاء ما لا يعتبر فى رواية الاخبار واشتراط العلم منصوص عليه قال تعالى * الا من شهد بالحق وهم يعلمون * وقال عليه السلام * اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والا فدع * والنسبة تامة اى كتب اسمه واسم ابيه وجده والله اعلم

﴿ باب شرط نقل المتون ﴾

* المتون جمع متن وهو مادون الريش من السهم الى وسطه واستعير ههنا لنفس الحديث * واعلم ان الانسان اذا سمع من احد شعرا مثلا ثم انشده كما سمعه يقال هذا شعر فلان وان كان

واما ان يكون مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير فى مثله والنسبة تامة يقع بها التعريف فيكون كالمعروف والله اعلم واما طرف التبليغ فقسمان ايضا عزيمة ورخصة اما العزيمة فالتمسك باللفظ المسموع واما الرخصة فالنقل الى اللفظ يختاره الناقل وهذا

﴿ باب شرط نقل المتون ﴾

قال بعض اهل الحديث لا رخصة فى هذا الباب واظنه اختيار ثعلب من ائمة اللغة قالوا لان النبى صلى الله عليه وسلم

مايقرأه لفظه حقيقة لكونه محاكيا ومطابقا اللفظ المسموع منه فكذلك فى باب الرواية اذا كان لفظ الراوى محاكيا للفظ الرسول عليه السلام يقال هذا حديث النبى عليه السلام و نقله بلفظه وان كان ذلك لفظ الراوى حقيقة * وان لم يكن لفظه محاكيا للفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بل كان مطابقا لمعناه يقال نقله بالمعنى وعلى هذا الحكم فى القرأن و فى كل كلام *ثم لاخلاف ان نقل الحديث بلفظه اولى فاما نقله بالمعنى فقد اختلف فيه فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء وائمة الحديث الى القول بجوازه بشرط ان يكون الناقل عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها مع شرائط اخر سنبينها وقال بعض اهل الحديث لايجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب عبدالله بن عمر من الصحابة ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار ابى بكر الرازى من اصحابنا * وتمسكوا فى ذلك * بالنص وهو قوله عليه السلام *نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها* حث على الاداء كما سمع وذلك بمراعاة اللفظ المسموع * ومعنى قوله عليه السلام *نضر الله امرأ* حسن وجهه من حد دخل يعنى زاد فى جاهه وقدره بين خلقه * ويروى نضر بالتشديد اى نعمه * وبالمعقول وهو ان النقل بالمعنى ربما يؤدى الى اختلال معنى الحديث فان الناس متفاوتون فى ادراك معنى اللفظ الواحد كما اشار اليه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله *فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه* ولهذا يحمل كل واحد منهم اللفظ الواحد على معنى لايحمله عليه غيره وقد صادفنا من المتأخرين من يتنبه فى آية او خبر لفوائد لم يتنبه لها اهل الاعصار السالفة من العلماء المحققين فعلمنا انه لايجب ان يقف السامع على جميع فوائد اللفظ فى الحال وان كان فقيها ذكيا مع انه عليه السلام قد اوتى جوامع الكلم وكان افصح العرب لسانا واحسنها بيانا فلو جوزنا النقل بالمعنى ربما حصل التفاوت العظيم مع ان الراوى يظن انه لاتفاوت ولانه لو جاز تبديل لفظه عليه السلام بلفظ آخر جاز تبديل لفظ الراوى ايضا بالطريق الاولى لان التغيير فى لفظ غير الشارع ايسر منه فى لفظ الشارع وجاز ذلك فى الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفضى الى سقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد فى تطبيق الترجمة لايمكنه الاحتراز عن تفاوت وان قل فاذا توالت هذه التفاوتات كان التفاوت الاخر تفاوتا فاحشا بحيث لايبقى بين الكلام الاول وبين الآخر مناسبة * ونقل عن ابى العباس احمد بن يحيى ثعلب انه كان يذهب هذا المذهب ويقول ان عامة الالفاظ التى لها نظائر فى اللغة اذا تحققتها وجدت كل لفظة منها مختصة بشئ لايشاركها صاحبتها فيه فمن جوز العبارة ببعضها عن البعض لم يسلم عن الزيغ عن المراد والذهاب عنه* ومعنى تخصيص الشيخ اياه بالذكر فى قوله واظنه اى اظن هذا القول اختيار ثعلب انه هو المتفرد باستخراج هذا الدليل* والتبديل والتحريف فى قوله فلايؤمن فى النقل التبديل والتحريف بمعنى واحد وهو التغيير * وتمسك الجمهور فى تجويزه فى الجملة اى فى تجويزه فى بعض الصور على الخصوص لافى تجويزه على العموم * بما روى يعقوب بن سليمان الليثى عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بآبائنا وامهاتنا يارسول الله انا نسمع منك الحديث ولانقدر على تأديته كما سمعناه منك

قال نضر الله امرأ سمع منى مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه صلى الله عليه وسلم مخصوص بجوامع الكلم سابق فى الفصاحة والبيان فلا يؤمن فى النقل التبديل والتحريف

قال صلى الله عليه وسلم * اذا لم تحلوا حراما ولا تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس * كذا رأيت بخط الامام الحافظ ابي رشيد الاصبهاني واورده ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم الرواية * وباتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاوامر والنواهي بالفاظهم * مثل ماروى صفوان بن غسال المرادي ان النبي عليه السلام كان يأمرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليها الحديث * وماروى ابو محذورة رضي الله عنه انه عليه السلام امره بالترجيع * وماروى عامر بن سعيد عن ابيه قال امر النبي عليه السلام بقتل الوزغ وسماه فويسقا وماروى جابر رضي الله عنه انه عليه السلام نهى عن المحاقلة والمزابنة ورخص في العرايا * وماروى انس رضي الله عنه انه عليه السلام نهى عن بيع الثمار حتى تزهى * وماروى ابو هريرة رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة صفقة واحدة وماروى حكيم بن حزام او غيره انه عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص في السلم في شواهد لها كثيرة لا تحصى فحكوا معاني خطابه عليه السلام من غير قصد الى لفظه اذ لم يقولوا قال النبي عليه السلام افعلوا كذا او لا تفعلوا كذا * وكانوا ينقلون ايضا الحديث الواحد الذي جرى في مجلس واحد في واقعة معينة بالفاظ مختلفة مثل ماروى في حديث الاعرابي الذي بال في المسجد ودعا بعد الفراغ فقال اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم بعدنا احدا انه عليه السلام قال له * لقد تحجرت واسعا * وروى لقد ضيقت واسعا لقد منعت واسعا * ومثل ماروى في الحديث الذي رواه مسلم رحمه الله امرأ مكان نضر الله وروى فرب حامل فقه لا فقه له مكان غير فقيه ولم ينكر عليهم احد في جميع ماقلنا فكان ذلك اجماعا منهم على الجواز * وبما روى عن ابن مسعود وانس وغيرهما من الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يقولون عند الرواية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم او نحوا منه او قريبا منه ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع فكان اجماعا على الجواز ايضا * وبانا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا هذه الاخبار ماكانوا يكتبونها في ذلك المجلس وماكانوا يكررون عليها في ذلك المجلس بل كما سمعوها تركوها وماذكروها الابعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعدد روايتها على تلك الالفاظ * وبان الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز ابدال العربية بالعجمية فلان يجوز ابدالها بعربية اخرى اولى اذ التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية * فان قيل لا نزاع في جواز تفسيره بالعجمية او بالعربية انما النزاع في انه لو لم ينقل بلفظه لا يكون حجة ولم قلتم بانه بعد التعبير بلفظ اخر عربي او عجمي يبقى حجة * قلنا لان سفراء رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يبلغون اوامره ونواهيه الى البلاد بلغتهم ويعلمونهم الشرع بالسنتهم وقد كان ذلك حجة بالاتفاق * ولقائل ان يقول جواز التفسير بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذ العجمي لا يفهم اللفظ العربي الا بالتفسير ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا ترى ان تفسير القرأن بجميع اللغات جائز ولم يجز

وقال عامة العلماء لا بأس بذلك في الجملة رخصة لاتفاق الصحابة على قولهم امرنا رسول الله عليه السلام بكذا ونهانا عن كذا ومعروف عن ابن مسعود وغيره قال رسول الله عليه السلام كذا او نحوا منه قريبا منه وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال وهذا لان النظم من السنة غير معجز وانما النظم لمعناه بخلاف القرأن

والسنة في هذا الباب انواع مايكون محكما لايشتبه معناه ولا يحتمل غير ماوضع له وظاهر يحتمل غير ماظهر
من معناه من عام يحتمل الخصوص او حقيقة ﴿ ٥٧ ﴾ يحتمل المجاز ومشكل اومشترك لايعمل به الا بتأويل

نقله بالمعنى بالاتفاق فثبت ان اعتبار النقل بالتفسير لايصح * وبانا نعلم قطعا ان اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالشهادة ولهذا كان النبي عليه السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ كالشهادة لما كان المقصود فيها المعنى دون اللفظ صح اداؤها بالمعنى ويعتبر اتفاق الشهود فيه بخلاف القرأن والاذان والتشهد وسائر ماتعبد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى حتى تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض بالآية المنسوخة فلا يجوز الاخلال به كما لايجوز بالمعنى * وهو معنى قول الشيخ وهذا لان النظم من السنة غير معجز الى آخره اى اذا لم يكن معجزا لايكون مقصودا قوله (والسنة في هذا الباب) اى في النقل بالمعنى * مايكون محكما لايشتبه معناه ولايحتمل غير ماوضع له انما فسره به اشارة الى انه لم يرد به المحكم الذى لايحتمل النسخ في ذاته انما اراد به المحكم على التفسير المذكور ونظيره قوله عليه السلام* من دخل دار ابي سفيان فهو آمن* كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم قال الغزالي رحمه الله انما يجاز النقل بالمعنى عند جماهير الفقهاء اذا كان ظاهرا مفسرا بان قال قعد رسول الله على رأس الركعتين مكان ماروى عنه جلس او اقام لفظ العلم مقام المعرفة او الاستطاعة مكان القدرة او الحظر مقام التحريم ونحوها * جوامع الكلم هى الالفاظ اليسيرة التى تجمع المعانى الكثيرة والاحكام المختلفة واختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد روى انه قال* فضلت بست اعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب واحلت لى الغنائم وجعلت لى الارض مسجدا وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختم بى النبيون * وانما ثبت ذلك اى الترخص ببركة دعوة النبي عليه السلام اى دعائه وهو ماروى عن النبي عليه السلام انه قال لابي رضى الله عنه* ياابى ارسل الى ان اقرأ القران على حرف فرددت ان هون على امتى فرد الى الثانية اقرأه على حرف فرددت ان هون على امتى فرد الى الثالثة اقرأه على سبعة احرف* وتمام الحديث في المصابيح * غير ان ذلك اى الترخص الذى ثبت في كتاب الله تعالى رخصة اسقاط اى رخصة لازمة وهى التى لم تبق العزيمة فيها مشروعة مثل رخصة القصر للمسافر ورخصة المسح للابس الخف فلم يبق لزوم رعاية النظم المنزل او لامشروعا او لم تبق له اولوية بل ساوى الاحرف الباقية في القرأنية واحراز الثواب وسائر الاحكام لا ان يكون احد الاحرف اصلا والباقى رخصة * وهذه اى الرخصة الثابتة في نقل الحديث رخصة تيسير وتخفيف حتى كان العمل بالعزيمة وهو النقل باللفظ المسموع اولى من النقل بالمعنى بالاتفاق كاولوية الصوم في حق المسافر من الافطار واولوية الصبر على القتل في حق المكره على الكفر من اجراء كلمة الكفر * واما القسم الثاني وهو ماكان ظاهرا يحتمل غير ماظهر من معناه فلا رخصة فيه اى لايجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع بين العلمين اللغة والفقه * من خصوص او مجاز بيان لما احتمله اللفظ يعنى اذا لم يكن فقيها ربما نقله الى عبارة لاتكون في احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الاولى بان يضم اليها من المؤكدات مايقطع احتمال

ومجمل اومتشابه وقد يكون من جوامع الكلم التى اختص بها رسول الله عليه السلام قال عليه السلام فيما يحكى من اختصاصه واوتيت جوامع الكلم فهى خمسة اقسام اما الاول فلا بأس لمن له بصر بوجوه اللغة ان ينقله الى لفظ يؤدى معناه لانه اذا كان محكما مفسرا امن فيه الغلط على اهل العلم بوجوه اللغة فثبت النقل رخصة وتيسيرا وقد ثبت في كتاب الله ضرب من الرخصة مع ان النظم معجز قال النبي صلى الله عليه وسلم انزل القرآن على سبعة احرف وانما ثبت ذلك ببركة دعوة النبي عليه السلام غير ان ذلك رخصة اسقاط وهذه رخصة تخفيف وتيسير مع قيام الاصل على نحو مامر تقسيمه في باب العزيمة والرخصة واما القسم الثاني فلا رخصة فيه الا لمن حوى الى علم اللغة

فقه الشريعة (كشف) والعلم بطريق الاجتهاد (٨) لانه اذا لم يكن (ثالث) كذلك لايؤمن عليه ان ينقله الى مالا
يحتمل مااحتمله اللفظ المنقول من خصوص او مجاز ولعل المحتمل هو المراد ولعله يزيده عموما فيخل بمعانيه فقها وشريعة

الخصوص ان كانت عامة والمجاز ان كانت حقيقة ولعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم * مثاله قوله عليه السلام * من بدل دينه فاقتلوه * فموجبه العموم لان كلمة من تتناول الذكر والانثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمله وهو الخصوص اذ الانثى والصغير ليسا بمرادين منه لما عرف فلو لم يكن للناقل معرفة بالفقه ربما ينقله بلفظ لم يبق فيه احتمال الخصوص بان قال مثلا كل من ارتد فاقتلوه ذكرا كان او انثى وحينئذ يفسد المعنى * وقوله عليه السلام * لا وضوء لمن لم يسم * فان موجبه وحقيقته نفي الجواز ومحتمله نفي الفضيلة والمحتمل هو المراد لدلائل دلت عليه فلو لم يكن الناقل بالمعنى فقيها ربما ينقله بلفظ لا يبقى فيه هذا الاحتمال بان قال مثلا لا يجوز وضوء من لم يسم فيتغير الحكم ويفسد المعنى * ولعله اى الناقل يريده عموما بان يذكر جمع الكثرة مقام جمع القلة او يذكر لفظ الجماعة مكان الطائفة او يذكر لفظ الجنس مقام العام صفة ومعنى * واما القسم الثالث وهو المشكل والمشترك فلا يحل نقله بالمعنى لما ذكر في الكتاب وذلك مثل قوله عليه السلام * الطلاق بالرجال * فان معناه ايجاد الطلاق او اعتبار الطلاق فكان بمنزلة المشترك ومثل قوله عليه السلام * المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا * فان التفرق اسم مشترك يحتمل التفرق في القول والبدن كذا رأيت بخط شيخي رحمه الله قوله (واما القسم الخامس) وهو جوامع الكلم * فلا يؤمن فيه اى في نقله بالمعنى الغلط لاحاطة الجوامع بكذا فلا يحل نقله بالمعنى وكل مكلف بما وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة لا لفظها ولا يمكن درك معاني جوامع الكلم ينبغي ان لا يجب نقله فقال ان لم يقدر على درك المعاني فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف بما كان في وسعه * وذلك مثل قوله عليه السلام * الخراج بالضمان * اى غلة العبد المشترى الحاصلة قبل الرد بالعيب طيبة للمشترى لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله كذا في لباب الغريبين * وفي الفائق كل ما خرج من شئ فهو خراجه فخراج الشجر ثمره وخراج الحيوان دره ونسله * قوله عليه السلام * الغرم بازاء الغنم * العجماء جبار * لا ضرر ولا اضرار في الاسلام * البينة على المدعى واليمين على من انكر * ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها يعني ان كانت الكلمة الجامعة ظاهرة المعنى يجوز نقلها بالمعنى عندهم كما يجوز نقل سائر الظواهر ولكن بالشرط الذي ذكرنا في الظاهر وهو ان يكون جامعا لعلم اللغة وفقه الشريعة لانه اذا كان كذلك يؤمن في نقله عن زيادة او نقصان يخل بمعنى الكلام كما بينا في الظاهر * لكن هذا اى عدم الجواز الذي دل عليه فحوى الكلام احوط الوجهين وهما الجواز وعدم الجواز لما ذكر في الكتاب * قال شمس الائمة رحمه الله والاصح عندي انه لا يجوز ذلك لان النبي عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه قال * اوتيت جوامع الكلم * اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان هو مخصوصا به ولكن كل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره ما سمعه منه بيقين واذا نقله الى عبارته لم نأمن من القصور في المعنى المطلوب به ونتيقن بالقصور في النظم الذي هو من جوامع الكلم وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ثم اداها

واما القسم الثالث فلا يحل فيه النقل لانه لا يفهم معناه الا بتأويل وتأويله على غيره ليس بحجة

واما الرابع فلا يتصور فيه النقل لما ان المجمل ما لا يفهم مراده الا بالتفسير والمتشابه ما انسد علينا باب دركه وابتلينا بالكف عنه

واما الخامس فانه لا يؤمن فيه الغلط لاحاطة الجوامع بمعان قد يقصر عنها عقول ذوي الالباب وكل مكلف بما في وسعه وذلك مثل قول النبي عليه السلام الخراج بالضمان وذلك اكثر من ان يحصى ويعد

ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها لكن هذا احوط الوجهين عندنا والله اعلم بالصواب

كما سمعها * وبما ذكرنا خرج الجواب عما قالوا ان النبي عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف لانا لم نجوز النقل في الجوامع ولا فيما لا يؤمن فيه عن التحريف والتبديل انما جوزناه فيما لا يحتمل الاوجها واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام او فيما له معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه واذا كان كذلك يؤمن فيه عن التحريف والتبديل عادة وهو معنى قول الشيخ وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال * واما الحديث فلا تمسك لهم فيه لان الاداء كما سمع ليس بمقتصر على نقل المعنى ايضا فان الشاهد او المترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر ولئن سلمنا ان التأدية حسب ما سمع انما يكون باللفظ في هذه الصورة لرجوع الضمائر الى المقابلة فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه السلام دعا لمن حفظ اللفظ ويدل ذلك على انه مرغوب فيه لا على انه واجب ونحن نقول بالاولوية والله اعلم

﴿ باب تقسيم الخبر من حيث المعنى ﴾

* قسم الخبر في اول باب بيان القسم الرابع على قسمين قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه وقد فرغ من بيان القسم الاول وما يتعلق به فشرع في بيان القسم الثاني * وانما كان هذا التقسيم راجعا الى المعنى لان التفاوت بين هذه الاقسام باعتبار اختلاف درجاتها في القوة لا باعتبار اللفظ ودلالته على المعنى اذ المتواتر والمشهور وسائر الاقسام في الدلالة على المعنى سواء ولا شك ان القوة امر معنوي لا صوري قوله (وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه ما اوجب وقفه) اي عارض كونه حجة موجبة للعمل ما اوجب كونه غير حجة ويمنعه عن ايجاب العمل ويجب فيه التوقف مثل خبر الفاسق ونحوه

﴿ باب ما يلحقه النكير من قبل رواية ﴾

* النكير اسم للانكار اي يلحقه انكار من قبل المروي عنه ويسمى راويا باعتبار نقله الحديث عن النبي عليه السلام او عن غيره ومن قبل عينه باعتبار نقل السامع عنه * وفي الصحاح النكير والانكار تغيير المنكر فكان المروي عنه بالطعن والتكذيب يغير المنكر الذي ارتكبه الراوي على زعمه قوله (اما اذا انكر المروي عنه الرواية فقد اختلف السلف فيه) ذكر الاختلاف في هذا الفصل مطلقا وهو على وجهين * اما ان انكره المروي عنه انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت علي او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ونحو ذلك * ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب للقدح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهما لتيقن بعدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك كبينتين متكافئتين متعارضتين لم تقبلا ولم تسقط عدالتهما وفائدته

عليه السلام وذلك هو المتواتر منه وقسم فيه شبهة وهو المشهور وقسم محتمل ترجح جانب صدقه وهو ما مر من اخبار الآحاد وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه ما اوجب وقفه فلم يقم به الحجة وذلك مثل ما سبق من انواع ما يسقط به خبر الواحد والقسم الخامس الخبر المطعون الذي رده السلف وانكروه وهذا القسم نوعان نوع لحقه الطعن والنكير من راوي الحديث ونوع آخر ما لحقه ذلك من جهة غير الراوي وهذا

﴿ باب ما يلحقه النكير من قبل الراوي ﴾

وهذا النوع اربعة اقسام ما انكره صريحا والثاني ان يعمل بخلافه قبل ان يبلغه او بعد ما بلغه اولا يعرف تاريخه

والقسم الثالث ان يعين بعض ما احتمله الحديث من تأويل او تخصيص والرابع ان يمتنع عن العمل به اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف فيه السلف فقال بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم يسقط العمل به وهذا اشبه وقد قيل ان قول ابى يوسف ان يسقط الاحتجاج به وقال محمد رحمه الله لا يسقط وهو فرع اختلا ﴿٦٠﴾ فهما فى شاهدين شهداء على القاضى بقضية وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف رحمه الله لا تقبل وقال محمد تقبل اما من قبله فقد احتج بما روى فى حديث ذى اليدين ان النبى عليه السلام لم يقبل خبره حيث قال اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال كل ذلك لم يكن فقد قال بعض ذلك قد كان وقال لابى بكر وعمر احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقبل شهادتهما على نفسه بما لم يذكر ولان النسيان محتمل من المروى عنه بخلاف الشهادة لانها لا تصح الا بتحميل الاصول فلذلك بطلت بانكارهم والحجة للقول الثانى ما روى عن عمار بن ياسر انه قال لعمر اما تذكر حيث كنا فى ابل فاجنبت فتمعكت فى التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل خبره مع عدالته وفضله ولا نا قد بينا ان خبر (ولم) الواحد يرد بتكذيب العادة فتكذيب الراوى وعليه مداره اولى وحديث ذى اليدين ليس بحجة لان النبى عليه السلام ذكره فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله فما كان تقر على

تظهر فى قبول رواية كل واحد منهما فى غير ذلك الخبر كذا فى عامة نسخ الاصول * وذكر فى القواطع اذا جحد المروى عنه وكذب بالحديث سقط الحديث هكذا ذكره الاصحاب واقول يجوز ان لا يسقط لانه قال ما قال بحسب ظنه وان قال ما رويته اصلا فيعارضه قول الراوى انه سمعه منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز ان يكون المروى عنه رواه ثم نسيه فلا يسقط رواية الراوى بعد ان يكون ثقة واما فى الوجه الثانى فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخى وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل فى رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما فى الوجه الاول وهو مختار القاضى الامام والشيخين وبعض المتكلمين وذهب مالك والشافعى وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو لم ينكر * وما قيل ان على قياس قول علمائنا ينبغى ان لا يبطل الخبر بانكار راوى الاصل وعلى قول زفر يبطل بناء على ان زوج المعتدة لو قال اخبرتنى ان عدتها قد انقضت وقد انكرت المرأة الاخبار فعندنا يجوز العمل به بعد انكارها حتى يحل له التزوج باختها واربع سواها وعند زفر رحمه الله لا يبقى معمولا به الا فى حقها حتى حل له نكاح الاخت والاربع ولم يحل لها التزوج بزوج آخر غير صحيح لان جواز نكاح الاخت والاربع له باعتبار ظهور انقضاء العدة فى حقه بقوله لكونه امينا فى الاخبار عن امر بينه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها او اسناده اليها ولهذا لو قال انقضت عدتها ولم يضف الخبر اليها كان الحكم كذلك فى الصحيح من الجواب كذا قال شمس الائمة رحمه الله * واحتج من قبله بما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى بنا صلوة العصر فسلم فى ركعتين فقام الى خشبة معروضة فى المسجد فاتكأ عليها كانه غضبان وفى القوم ابو بكر وعمر فهاباه ان تكلماه وفى القوم رجل فى يديه طول يقال له ذو اليدين قال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسيت فقال * كل ذلك لم يكن * فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال * احق ما يقوله ذو اليدين * فقالا نعم فقام واتم صلوته اربع ركعات والاستدلال به ان النبى عليه السلام رد حديث ذى اليدين ثم لم يرد حديثه حتى عمل بقول الناس او بقول ابى بكر وعمر رضى الله عنهما بناء على خبره فلو لم يبق حجة بعد الرد لما عمل به عليه السلام هكذا ذكر فى نسخة من اصول الفقه واظنها للشيخ * قال الواقدى اسم ذى اليدين عمرو بن عبدود * وقيل اسمه عبد عمرو بن بصلة * وقيل اسمه ذو الشمالين استشهد يوم بدر * وقال القتبى ذو الشمالين الذى استشهد يوم بدر غير ذى اليدين واسم ذو اليدين عمير بن عبد عمر * وقال القتبى سمى بذلك لانه كان يعمل بيديه جميعا * وقيل لقبه الخرباق * وبان حال كل واحد منهما محتملة فان حال المدعى يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة اذ النسيان قد يروى شيئا لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا يذكره اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة فكان مصدقا فى حق نفسه ولا يبطل ما ترجح من جهة الصدق فى خبر الراوى بعدالته بنسيان الآخر كما لا يبطل بموته وجنونه فحل للراوى الرواية * وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقى العلم فلا يحل له الشهادة فاما الرواية فمبنية على السماع دون التحميل الا ترى انه لو سمع الحديث

ولم يحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل للسامع الرواية عنه فاذا انكرها والمدعى مصدق فى حق نفسه بقى السماع فحل له الرواية كذا فى شرح التقويم * واحتج من رده بما روى عن عمار بن ياسر انه قال لعمر رضى الله عنهما وكان لا يرى التيمم للجنب اما تذكر اذ كنا فى ابل يعنى ابل الصدقة وفى بعض الروايات فى سرية فاجنبت فتمعكت فى التراب اى تمرغت فصليت فذكرت ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رضى الله عنه رأسه ولم يقبل روايته مع انه كان عدلا لانه روى عنه شهود الحادثة ولم يتذكره وما رواه وكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك * وبان تكذيب العادة يرد الحديث بان كان الخبر غريبا فى حادثة مشهورة فبتكذيب الراوى اولى لان تكذيبه ادل على الوهن من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح راجح على الدلالة * وحقيقة المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة ومعمولا به بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوى ينقطع الاتصال لان انكاره حجة فى حقه فينتفى به رواية الحديث او يصير هو مناقضا بانكاره ومع التناقض لا تثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما فى الشهادة على الشهادة * وبانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل * وبان اكثر ما فى الباب ان يصدق كل واحد منهما فى حق نفسه فيحل للراوى ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع فى حق غيره بتكذيب المروى عنه * واما حديث ذى اليدين فليس بحجة لانه محمول على ان النبى عليه السلام تذكر انه ترك الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقرير على الخطأ يعمل بعلمه لا باخبار احد الا يرى انه لو لم يتذكر واحد بقولهما لكان هذا تقليدا منه فانه لما لم يتذكر لا يحصل له العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الغير تقليد وتقليده للانبياء غير جائز فكيف يجوز لغير الانبياء * او تذكر غفلته عن حاله لشغل قلب اعترض فيعرف عن غيره * وعلى هذا يجوز ان يقال فى الخبر ان راوى الاصل ينظر فى نفسه فان كان رأيه يميل الى غلبة نسيان اوكانت عادته ذلك فى محفوظاته قبل رواية غيره عنه وان كان رأيه يميل الى جهله اصلا بذلك الخبر رده وقلما ينسى الانسان شيئا ضبطه نسيانا لا يتذكر بالتذكير والامور تبنى على الظواهر لا على النوادر كذا فى التقويم قوله (والحاكى يحتمل النسيان) جواب عن قولهم النسيان محتمل من المروى عنه يعنى كما يتوهم نسيان الاصل بعد المعرفة يتوهم نسيان الفرع وغلطه فان الانسان قد يسمع حديثا فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه ويظن انه سمعه من فلان وقد سمعه من غيره واذا كان كذلك يثبت المعارضة لتساويهما فى الاحتمال فلم يثبت احدهما * يدل عليه ان الانسان كما يعلم بسماعه عن امر يقين يعلم بتركه الرواية عن سبب يقين فلا فرق بينهما بوجه كذا فى التقويم ايضا * لكن هذا انما يستقيم فيما اذا كان انكار الاصل انكار جحود والخصوم قد سلموا فيه انه مردود فاما اذا كان انكاره انكار متوقف وهو الذى وقع التنازع فيه فلا يستقيم لان الفرع عدل جازم بروايته عن الاصل والاصل ليس بمكذب له لانه يقول لا ادرى فلا يكون الاحتمال فى الفرع مثل الاحتمال

الخطاء والحاكى يحتمل النسيان بان سمع غيره فنسيه وهما فى الاحتمال على

فى الاصل بل الاحتمال فى الاصل اقوى فلا يتحقق المعارضة فوجب قبول رواية الفرع حينئذ لحصول غلبة الظن بصدقه وسلامته عن المعارضة * وذكر فى المحصول فى هذه المسئلة ان راوى الفرع اما ان يكون جازما بالرواية او لا يكون فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بالانكار او لا يكون فان كان الاول فقد تعارضا فلا يقبل الحديث وان كان الثانى فاما ان يقول الاغلب على الظن انى رويته او الاغلب انى ما رويته او الامران على السواء او لا يقول شيئا من ذلك ويشبه ان يكون الخبر مقبولا فى كل هذه الاقسام لكون الفرع جازما * وان كان الفرع غير جازم بل يقول اظن انى سمعته منك فان جزم الاصل بانى ما رويته لك تعين الرد * وان قال اظن انى ما رويته لك تعارضا والاصل العدم * وان ذهب الى سائر الاقسام فالاشبه قبوله * والضابط انه اذا كان قول الاصل معادلا لقول الفرع تعارضا واذا ترجح احدهما على الاخر فالمعتبر هو الراجح قوله (ومثال ذلك) اى مثال الحديث الذى انكره المروى عنه حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهيل بن ابى صالح عن ابيه عن ابى هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد الدراوردى قال لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثنى ربيعة عنى * فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بانكار سهيل وتمسك به بعض من قبل هذا النوع فقال لما قال سهيل حدثنى ربيعة عنى وشاع وذاع ذلك بين اهل العلم ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله وهذا فاسد لانه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به * غايته انه يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان حدثنى الفرع عنى وهو لا يستلزم وجوب العمل به ولا جوازه قوله (ومثل حديث عايشة) روى سليمان بن موسى لعبد الملك بن جريج عن محمد بن شهاب الزهرى عن عروة عن عايشة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال * ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل * الحديث فذكر ابن جريج انه سأل عنه ابن شهاب فلم يعرفه كذا ذكره يحيى بن معين عن ابن ابى علية عن ابن جريج * فلما رده المروى عنه وهو الزهرى لم يقم به الحجة عند ابى حنيفة وابى يوسف * ويجوز ان يكون قول محمد رحمه الله فى هذا الاصل على خلاف قولهما كما دل عليه مسئلة الشاهدين شهدا على القاضى بقضية وهو الظاهر * ويجوز ان يكون على وفاق قولهما الا انه لم يجوز النكاح بغير ولى لاحاديث اخر وردت فيه مثل قوله عليه السلام * لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان الزانية هى التى تنكح نفسها * وقوله عليه السلام كل نكاح لم يحضره اربع فهو سفاح خاطب وولى وشاهدا عدل * وقوله عليه السلام * لا نكاح الا بولى * ونحوها الا ان تلك الاحاديث عندهما غير معمول بها لمعارضتها باحاديث اخر مثل ما روى ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال * الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن فى نفسها واذنها صماتها * * وما روى عن على رضى الله عنه ان امرأة زوجت ابنتها برضاها فجاء اولياؤهما فخاصموها الى على فاجاز النكاح * وقوله عليه السلام * ليس للولى مع الثيب امر * وغيرها من الاحاديث

السواء ومثال ذلك حديث ربيعة عن سهيل بن ابى صالح فى الشاهد واليمين ان سهيلا سئل عن رواية ربيعة عنه فلم يعرفه وكان يقول حدثنى ربيعة عنى ومثل حديث عايشة رضى الله عنها عن النبى عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها نكاحها باطل رواه سليمان بن موسى عن الزهرى وسأل ابن جريج عن الزهرى عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يقم به الحجة عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله ومثال ذلك ان ابا يوسف انكر مسائل على محمد حكاها عنه فى الجامع الصغير فلم يقبل شهادته على نفسه حين لم يذكر وصحح ذلك محمد

التى ذكرت فى الاسرار وشرح الاثار والمبسوط * ورأيت فى نسخة نقلا عن خط الشيخ الامام سيف الحق والدين الباخرزى رحمه الله ان مدار حديث * ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها * على سليمان ابن موسى الدمشقى صاحب المناكير ضعفه محمد بن اسماعيل * ثم السؤال اذا كان بمعنى الالتماس يتعدى الى مفعوليه بنفسه يقال سألته الرغيف واذا كان بمعنى الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى الثانى بعن قال الله تعالى * ويسألونك عن الجبال * واسألهم عن القرية * فعرفت بهذا ان كلمة عن فى قوله عن الزهرى لم يقع موقعها وان الضمير فى قوله وسأله ابن جريج كما وقع فى بعض النسخ لا وجه له بل الصواب وسأل ابن جريج الزهرى عن هذا الحديث قوله (ومثال ذلك) اى مثال انكار المروى عنه فى غير الاحاديث ماروى ان ابا يوسف كان يتوقع من محمد رحمهما الله ان يروى عنه كتابا فصنف محمد كتاب الجامع الصغير واسنده الى ابى حنيفة بواسطة ابو يوسف رحمهم الله فلما عرض على ابى يوسف استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الا مسائل خطاه فى روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمدا قال بل حفظتها ونسى هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد على نفسه لما لم يذكره ولم يعتمد على اخباره عنه * وصحح ذلك محمد اى اصر على ماروى ولم يرجع عنه بانكاره فهذا يدل على ان عند محمد رحمه الله لا يسقط الخبر بانكار المروى عنه وهو الظاهر من مذهبه * واختلف فى عدد تلك المسائل فقيل هى ثلث وقيل اربع وقيل ست والاختلاف محمول على اختلاف العرض وجميعها مذكور فى اول شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله قوله (واما اذا عمل بخلافه) عمل الراوى بخلاف الحديث الذى رواه اوفتواه بخلافه لا يخلو من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه * او بعد البلوغ قبل الرواية * او بعد الرواية ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين اى لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه اولا يكون * فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا فى الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فيحمل عليه احسانا للظن به الا ترى ان بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم كانوا يشربون الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه اياهم معتقدين اباحتها فلما بلغهم انتهوا عنه حتى نزل قوله تعالى * ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح * الآية وان كان العمل او الفتوى منه بخلاف الحديث بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين * فان ذلك اى الخلاف * جرح فيه اى فى الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالف للوقوف على انه منسوخ اوليس بثابت وهو الظاهر من حاله * فقد بطل الاحتجاج به اى بالحديث لان المنسوخ او ماهو ليس بثابت ساقط العمل والاعتبار * وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة ونسيان فقد سقطت به روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا وكان فاسقا او ظهر انه كان مغفلا وكلاهما مانع من قبول الرواية * فان قيل انه انما صار فاسقا بالخلاف مقتصرا عليه فلا يقدح ذلك فى قبول ماروى قبله كما لو مات او جن بعد الرواية * قلنا قد بلغ الحديث الينا

واما اذا عمل بخلافه فان كان قبل روايته وقبل ان بلغه لم يكن جرحا لان الظاهر انه تركه بالحديث احسانا للظن به واما اذا عمل بخلافه بعد مما هو خلاف بيقين فان ذلك جرح فيه لان ذلك ان كان حقا فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه باطلا فقد سقط به روايته الا ان يعمل ببعض ما يحتمله الحديث على ما نبين ان شاء الله تعالى واذا لم يعرف تاريخه لم يسقط الاحتجاج به لانه حجة فى الاصل فلا يسقط بالشبهة وذلك مثل حديث عايشة

بعدما ثبت فسقه ولابد فى الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ماذا رواه فى الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظور دينه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة وقد روى عن غير واحد من اهل العلم مثل احمد بن حنبل وابن المبارك وغيرهما انه ان كذب فى خبر واحد وجب اسقاط جميع ماتقدم من حديثه * وهذا بخلاف الموت والجنون لان الحيوة والعقل كانا ثابتين قطعا فلا يظهر بالموت والجنون عدمهما * وان لم يعرف تاريخه اى لا يعلم انه عمل بخلافه قبل البلوغ اليه والرواية اوبعد واحد منهما لا يسقط الاحتجاج به لان الحديث حجة فى الاصل بيقين وقد وقع الشك فى سقوطه لانه ان كان الخلاف قبل الرواية والبلوغ اليه كان الحديث حجة وان كان بعد الرواية او البلوغ لم يكن حجة فوجب العمل بالاصل * ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب مالم يتبين خلافه قوله (وذلك مثل حديث عايشة) ى الحديث الذى عمل الراوى بخلافه بعد الرواية مثل حديث عايشة الذى ذكره فى الكتاب فانها زوجت بنت اخيها حفصة بنت عبد الرحمن المنذر بن زبير وعبد الرحمن كان غائبا بالشام فلما قدم غضب وقال امثلى يصنع به هذا ويفتات عليه فقدلت عايشة رضى الله عنها او ترغب عن المنذر ثم قالت للمنذر لتملكن عبد الرحمن امرها فقال المنذر ان ذلك بيد عبد الرحمن فقال عبد الرحمن ما كنت ارد امرا قضيتيه فقرت حفصة عنده فلما رأت عايشة رضى الله عنها ان تزويجها ابنت اخيها بغير امره جائز ورأت ذلك العقد مستقيما حتى اجازت فيه التمليك الذى لا يكون الا عن صحة النكاح وثبوته استحال ان يكون ترى ذلك مع صحة ماروت فثبت فساد ماروى عن الزهرى فى ذلك كذا فى شرح الاثار * وذكر فى غيره فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ماروت * او يقال لما انكحت فقد اعتقدت جواز نكاحها بغير اذن وليها بالطريق الاولى لان من لا يملك النكاح لا يملك الانكاح بالطريق الاولى ومن ملك الانكاح ملك النكاح بالطريق الاولى قوله (ومثل حديث ابن عمر فى رفع اليدين) روى جابر عن سالم بن عبد الله انه رفع يديه حذاء منكبيه فى الصلوة حين افتتح الصلوة وحين ركع وحين رفع رأسه فسأله جابر عن ذلك فقال رأيت ابن عمر رضى الله عنهم يفعل ذلك وقال رأيت النبى صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ثم روى عنه من فعله بعد النبى صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك على ماقال مجاهد صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا فى التكبيرة الاولى فعمله بخلاف ماروى لا يكون الا بعد ثبوت نسخه فلا يقوم به الحجة * فان قيل ماذكر مجاهد معارض بماذكر طاوس انه رأى ابن عمر يفعل مايوافق ماروى عنه عن النبى عليه السلام * قلنا يجوز انه فعل ذلك كما رواه طاوس قبل العلم بنسخه ثم تركه بعدما علم به وفعل ماذكره عنه مجاهد وهكذا ينبغى ان يحمل ماروى عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك والاسقط اكثر

رضى الله عنها ان النبى عليه السلام قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فهو باطل ثم انها زوجت بنت عبد الرحمن وهو غائب وكان ذلك بعد الرواية فلم يبق حجة ومثل حديث ابن عمر فى رفع اليدين فى الركوع سقط برواية مجاهد انه قال صحبت ابن عمر سنين فلم اره يرفع يديه الا فى تكبيرة الافتتاح

الروايات * اليه اشير فى شرح الاثار قوله (واما عمل الراوى ببعض محتملاته) اى محتملات الحديث بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه فذلك رد منه لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح فى الحديث بهذا اى بعمل الراوى ببعض محتملاته وتعيينه ذلك لان الحجة هى الحديث وتأويله لا يغير ظاهر الحديث واحتماله للمعانى لغة وتأويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة فى حق غيره فوجب عليه التأمل والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب عليه اتباعه * وذلك اى الحديث الذى عمل الراوى ببعض محتملاته مثل حديث ابن عمر رضى الله عنهما * المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا * ليس فى الحديث بيان ما وقع التفرق عنه فيحتمل ان يكون المراد منه التفرق بالاقوال فان البايع اذا قال بعت والمشترى اذا قال اشتريت فقد تفرقا بذلك القول وانقطع ما كان لكل واحد منهما من خيار ابطال كلامه بالرجوع وابطال كلام صاحبه بالرد وعدم القبول وهذا التأويل منقول عن محمد رحمه الله * ويحتمل التفرق بالابدان وهو على وجهين * احدهما ان الرجل اذا قال بعت عبدى بكذا فللمخاطب ان يقبل مالم يفارق صاحبه فاذا افترقا لم يكن له ان يقبل وهو منقول عن ابى يوسف رحمه الله * والثانى ثبوت الخيار لكل واحد منهما بعد انعقاد البيع قبل ان يفترقا بدنا فاذا تفرقا سقط الخيار ويسمى هذا خيار المجلس فحمل هذا الحديث راوية وهو ابن عمر رضى الله عنهما على الوجه الاخير ولهذا كان اذا بايع رجلا واراد ان لا يقيله قام يمشى ثم يرجع وهذا الحديث فى احتمال هذه المعانى المختلفة المذكورة بمنزلة المشترك وان لم يكن مشتركا لفظا فلا يبطل هذا الاحتمال بتأويله وكان للمجتهد ان يحمله على وجه آخر بما اتضح له من الدليل * ومن ذلك اى من هذا القبيل حديث ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال * من بدل دينه فاقتلوه * اى دين الحق فكلمة من عامة تتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوى بالرجال على ما روى ابو حنيفة رحمه الله باسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما * لا تقتل المرتدة * فلم يعمل الشافعى رحمه الله بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره * وكان الشيخ اراد بايراد هذا الحديث ان الشافعى رحمه الله يوافقنا فى هذا الاصل الا انه خالفنا فى حديث خيار المجلس واثبت خيار المجلس لدلالة ظاهر الحديث عليه لا لتأويل ابن عمر كما خصصنا حديث ابن عباس رضى الله عنهم بالرجال لنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء مطلقا من غير فصل بين المرتدة وغيرها لا لتخصيص ابن عباس رضى الله عنهما هذا الحديث بالرجال * والامتناع عن العمل به اى بالحديث مثل العمل بخلافه حتى يخرج به عن كونه حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام * والمراد بالامتناع هو ان لا يشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة فى وقت الصلوة ولا بشئ آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا عن اداء الصلوة لا عملا بخلافه ولو اشتغل بالاكل والشرب فى وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان كليهما فى التحقيق واحد لان

واما عمل الراوى ببعض محتملاته فرد لسائر الوجوه لكنه لم يثبت الجرح بهذا لان احتمال الكلام لغة لا يبطل بتأويله وذلك مثل حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا وحمله على افتراق الابدان والحديث محتمل افتراق الاقوال وهو معنى المشترك لانهما معنيان مختلفان والاشتراك لغة لا يسقط بتأويله ومن ذلك حديث ابن عباس رضى الله عنه من بدل دينه فاقتلوه وقال ابن عباس رضى الله عنه لا تقتل المرتدة فقال الشافعى رحمه الله لا يترك عموم الحديث بقوله وتخصيصه والامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه لان الامتناع حرام مثل العمل بخلافه والله اعلم بالصواب

﴿ باب الطعن يلحق الحديث من قبل غير راويه ﴾ وهذا على قسمين قسم من ذلك مايلحقه من الطعن من قبل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقسم منه مايلحقه من قبل ائمة الحديث ﴿ ٦٦ ﴾ ومايلحقه من قبل الصحابة فعلى وجهين اما ان يكون من جنس مايحتمل الخفاء عليه اولا يحتمله والقسم الثاني على وجهين ايضا اما ان يقع الطعن مبهما بلا تفسير او يكون مفسرا بسبب الجرح فان كان مفسرا فعلى وجهين ايضا اما ان يكون السبب مما يصلح الجرح به اولا يصلح فان صلح فعلى وجهين اما ان يكون ذلك مجتهدا في كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن موصوفا بالاتقان والنصيحة او بالعصبية والعداوة اما القسم الاول فمثال ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البكر بالبكر جلد مأية وتغريب عام فقد حلف عمر ان لا ينفي احدا ابدا وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة وهذا من جنس مالا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحدود من خط الائمة ومبناه على الشهرة وعمر وعلي رضي الله عنهما من ائمة الهدى فلو صح لما خفي وهذا لانا تلقينا الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم فيحمل ذلك على الانتساخ

(الصحابة)

الترك فعل فكان الاشتغال به كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف ايضا * ولهذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ترك ابن عمر رضي الله عنهما العمل بحديث رفع اليدين في الركوع * ورأيت في المعتمد لابي الحسين البصري انه حكى عن بعض اصحاب ابي حنيفة وغيرهم ان الراوي للحديث العام اذا خصه او تأوله وجب المصير الى تأويله وتخصيصه لانه لمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم اعرف بمقاصده * وقال ابو الحسن الكرخي المصير الى ظاهر الخبر اولى * ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر اولى من تأويل الراوي اذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر * وان كان تأويله احد محتملي الظاهر حملت الرواية عليه وهو ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله لانه حمل مارواه ابن عمر رضي الله عنهما من حديث الافتراق على افتراق الابدان لانه مذهب ابن عمر رضي الله عنهما * وقيل ان لم يكن لمذهب الراوي وتأويله وجه الا انه علم قصد النبي عليه السلام الى ذلك التأويل ضرورة وجب المصير الى تأويله وان لم يعلم ذلك بل جوز ان يكون صار الى ذلك التأويل لنص او قياس وجب النظر في ذلك الوجه فان اقتضى ماذهب اليه الراوي وجب المصير اليه والا فلا * وكذلك اذا علم انه صار الى ذلك التأويل لنص جلي لامساغ للاجتهاد في خلافه وتأويله فانه يلزم المصير الى تأويله كما لو صرح بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم بذلك التأويل وان كان الخبر مجملا وبينه الراوي فان بيانه اولى والله اعلم

﴿ باب الطعن يلحق للحديث من قبل غير راويه ﴾

قوله (اما ان يكون من جنس مايحتمل الخفاء عليه) اي يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس مايحتمل الخفاء عن الطاعن ام لا * والقسم الثاني وهو مايلحقه النكير من ائمة الحديث * اما القسم الاول وهو مالحقه طعن من الصحابة رضي الله عنهم فمثل ماروى عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم * البكر بالبكر جلد مأية وتغريب عام * اي حد زنا غير المحصن بغير المحصن * وبهذا الحديث تمسك الشافعي رحمه الله فجعل النفي الى موضع بينه وبين موضع الزاني مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف وقال والله لا انفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد فعرفنا ان ذلك كان بطريق السياسة والمصلحة كما نفى رسول الله صلى الله عليه وسلم مبيت المخنث من المدينة ومعلوم ان التخنث لا يوجب النفي حدا بالاجماع * وكما نفى عمر رضي الله عنه نصر بن الحجاج منها حين سمع قائلة تقول * هل من سبيل الى خمر فاشربها * او من سبيل الى نصر بن حجاج * والجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك للمصلحة فان قال ماذنبي ياامير المؤمنين فقال لاذنب لك انما الذنب لي حيث لم اطهر دار الهجرة عنك * وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة ولو كان النفي حدا لما سماه فتنة * وهذا اي خروج الحديث من كونه حجة بمخالفة بعض الائمة من

الصحابة باعتبار انقطاع توهم انه لم يبلغه لانا تلقينا الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحال فاحسن الوجوه فيه ان من خالف علم انتساخه او علم ان ذلك الحكم لم يجب حتما قوله (وكذلك لما امتنع عمر) اذا فتح الامام بلدة عنوة وقهرا كان الامام ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضيهم بين الغانمين وله ان يدعهم احرارا يضرب عليهم الجزية ويترك الاراضي عليهم بالخراج ولا يقسمها * وقال الشافعي رحمه الله له ذلك في الرقاب دون الاراضي لان النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر حين فتحها بين الصحابة وكذلك كان يفعل في كل بلدة فتحها * ولعلمائنا رحمهم الله ان عمر رضي الله عنه لما فتح السواد قهرا وعنوة من عليهم برقابهم واراضيهم وجعل عليهم الجزية في رؤسهم والخراج في اراضيهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر وغيرها بين الصحابة حين افتتحها عرفنا ان ذلك لم يكن حكما حتما منه عليه السلام على وجه لا يجوز غيرها في الغنائم اذ لو كان حتما لما امتنع عنه * وانما فعل ذلك بعد ما شاور الصحابة فانه روى انه استشارهم مرارا ثم جمعهم فقال اما انى لو تلوت انه من كتاب الله تعالى استغنيت بها عنكم ثم تلا قوله عز وجل * ما افاء الله على رسوله من اهل القرى * الى قوله عز ذكره * والذين جاؤا من بعدهم * ثم قال ارى لمن بعدكم في هذا الفئ نصيبا ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم نصيب فمن بها عليهم وجعل الجزية على رؤسهم والخراج على اراضيهم ليكون ذلك لهم ولمن يأتي بعدهم من المسلمين ولم يخالفه على ذلك الا بلال واصحابه لقلة بصرهم بفقه الاية فقد كانوا اصحاب الظواهر دون المعنى فلم يعتبر خلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يجمدوا على هذا الخلاف حتى دعا عليهم على المنبر فقال اللهم اكفني بلالا واصحابه فما حال الحول ومنهم عين تطرف اى ماتوا جميعا * التطبيق ان يضم المصلي احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذيه في الركوع * ذكر الشيخ في السؤال لم يعمل باخذ الركب اى بحديث اخذ الركب وذكر في الجواب انه لم ينكر الوضع ولم يقل لم ينكر الاخذ وذلك لان المذكور في بعض الروايات الاخذ على ماروى عنه عليه السلام انه قال * سنت لكم الركب فخذوا بالركب * وقال عمر رضي الله عنه يا معشر الناس امرنا بالركب فخذوا بالركب * وفي بعض الروايات الوضع على ماروى عن وائل بن حجر انه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه * وكذا في حديث ابن مسعود رضي الله عنه وذكر في بعضها الجمع بينهما كما روى ابو حميد الساعدي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه كانه قابض عليهما * لكنه رآه اى رأى الوضع او الاخذ رخصة اى رخصة ترفيه لانه كان يلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع فانهم كانوا يخافون السقوط على الارض فامروا بالاخذ بالركب تيسيرا عليهم كرخصة الافطار في السفر لا تعيينا عليهم بالاخذ بالركب * الا ان ذلك اى الوضع او الاخذ رخصة اسقاط عندنا كرخصة قصر الصلوة في السفر فلم تبق العزيمة وهو

وكذلك لما امتنع عمر من القسمة في سواد العراق علم ان القسمة من رسول الله عليه السلام لم يكن حتما وقال محمد بن سيرين في متعة النساء هم شهدوا بها وهم نهوا عنها وما عن رأيهم رغبة ولا في نصحهم تهمة فان قيل ابن مسعود لم يعمل باخذ الركب بل عمل بالتطبيق ولم يوجب جرحا قلنا لانه لم ينكر الوضع لكنه رأى رخصة ورأى التطبيق عزيمة والعزيمة اولى الا ان ذلك رخصة اسقاط عندنا

التطبيق مشروعا اصلا * وهو مذهب عامة الصحابة رضوان الله عليهم * والدليل عليه ان سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه رأى ابناله يطبق فنهاه فقال رأيت عبد الله يفعله فقال رحم الله ابن ام عبد كنا امرنا بهذا ثم نهينا عنه* ولان الانسان انما يخير بين العزيمة والرخصة اذا كان في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة كذلك فحينئذ يفيد التخيير فاما اذا لم يكن في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة تخفيف انقلب تلك الرخصة عزيمة وههنا ليس في العزيمة تخفيف وفي الرخصة نوع تخفيف فانقلبت عزيمة قوله (ومثال القسم الاخر) اى نظير القسم الاخر وهو ما يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الراوي * ماروى عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه لم يعمل بحديث القهقهة وهو ماروى زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ اقبل اعمى فوقع في بئر او زبيه فضحك بعض القوم فلما فرغ عليه السلام قال * من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة * ثم لم يوجب ماذكر عن ابي موسى ان ثبت جرحا في الحديث لان ماروا وامزيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى فلذلك لم يعمل به * على انا لا نسلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابي العالية رواية هذا الحديث مسندا ومرسلا عن ابي موسى كذا في الاسرار ولم ينقل عن احد من الثقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ماذكروه غير ثابت * ثم في هذا القسم لم يخرج الحديث عن كونه حجة لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك العمل به بمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وقد امكن ههنا بان يقال انما عمل او افتى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به قوله (واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا اى مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين * وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني وجماعة الى ان الجرح المطلق مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذ الغالب مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق في مقاله واختلاف الناس في اسباب الجرح وان كان ثابتا الا ان الظاهر من حال العدل البصير باسباب الجرح ان يكون عارفا بمواقع الخلاف في ذلك فلا يطلق الجرح الا في صورة علم الوفاق عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم الجرح على من لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة * الا ترى ان التعديل المطلق مقبول بان قال المعدل هو عدل او ثقة او مقبول الحديث او مقبول الشهادة فكذا الجرح المطلق * ولعامة العلماء ان العدالة ثابتة لكل مسلم باعتبار العقل والدين خصوصا في القرون الاولى وهي القرون الثلاثة التي شهد النبي صلى الله عليه وسلم بعدالتها فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجارح ربما اعتقد مالا يصلح سببا للجرح جارحا بان ارتكب الراوي صغيرة من غير اصرار او شرب النبيذ معتقدا اباحته او لعب بالشطرنج كذلك فجرحه بناء عليه * وكذا العادة الظاهرة ان الانسان اذا لحقه من غيره

و مثال القسم الآخر ماروى عن ابي موسى الاشعري انه لم يعمل بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة ولم تكن جرحا لان ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا لان العدالة في المسلمين ظاهرة خصوصا في القرون الاولى فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن الا ترى ان شهادة الحكم اضيق من هذا ولا يقبل فيهما من المزكي الجرح المطلق فهذا اولى واذا فسره بما لا يصلح جرحا لم يقبل

مايسؤه فانه يعجز عن امساك لسانه عنه فيطعن فيه طعنا مبهما الا ان عصمه الله عز وجل ثم اذا استفسر لايكون له اصل فثبت انه لابد فيه من بيان السبب * بخلاف التعديل لان اسبابه لاتنضبط ولا تنحصر فلامعنى للتكليف بذكرها * وقولهم الغالب انه ماخبر الاوهو صادق فى مقاله غير مسلم لجواز ان يكون اخباره بناء على اعتقاده * وكذا قولهم الظاهر انه يكون عارفا بمواقع الخلاف لجواز ان لايعرف ذلك * قال الغزالى رحمه الله والصحيح عندنا ان هذا مختلف باختلاف احوال المعدل فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى باطلاقه ومن عرفت عدالته فى نفسه ولم يعرف بصيرته باسباب الجرح والتعديل استخبرناه عن السبب * وذكر ابو عمرو الدمشقى فى كتاب معرفة انواع علم الحديث فى هذه المسئلة ان البخارى قد احتج بجماعة سبق من غيره الجرح لهم كعكرمة مولى ابن عباس وكاسماعيل بن ابى اويس وعاصم بن على وعمرو بن مرزوق وغيرهم * واحتج مسلم بسويد بن سعيد وجماعة اشتهر الطعن فيهم وهكذا فعل ابوداود السجستانى وذلك دال على انهم ذهبوا الى ان الجرح لايثبت الا اذا فسر سببه * فان قيل قد اعتمد الناس فى جرح الرواة على الكتب التى صنفها ائمة الحديث فيه وقلما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشئ اوهذا حديث ضعيف وهذا حديث غير ثابت ونحو ذلك فاشتراط بيان السبب يفضى الى تعطيل ذلك * فالجواب ان ذلك وان لم نعتمده فى اثبات الجرح والحكم به فقد اعتمدناه فى ان يوقفنا عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك بناء على ان ذلك اوقع عندنا فيهم ريبة قوية يوجب مثلها التوقف ثم من انزاحت عنه الريبة منهم ببحث عن حاله قبلنا حديثه ولم نتوقف كالذين احتج بهم صاحبا الصحيحين وغيرهما ممن منهم مثل هذا الجرح من غيرهم قوله (وذلك مثل من طعن) اى الطعن المفسر بما لايصلح جرحا مثل طعن من طعن فى ابى حنيفة رحمه الله من الحساد المتعنتين انه دس ابنه اى اخفاه ليأخذ كتب استاذه حماد عند وفاته فكان يروى منها وهذا ليس بصحيح لانه رحمه الله كان اعلى حالا واجل منصبا من ان ينسب اليه ذلك ويأبى كل الاباء دقة نظره فى دقايق الورع والتقوى * وعلو درجته فى العلم والفتوى * وقد طعن الحساد فى حقه بهذا الجنس كثيرا حتى صنفوا فى طعنه كتبا ورسائل ولكن لم يرده طعنهم الاشرفا وعلوا * ورفعة بين الانام وسموا * فشاع مذهبه فى الدنيا واشتهر * وبلغ اقطار الارض نور علمه وانتشر * وقد عرف من له ادنى بصيرة وانصاف * وجانب التعصب والاعتساف * ان كل ماقالوه افتراء * ومثله عنه براء * ولئن سلمنا انه صحيح فليس فيه مايوجب طعنا فيه لانه اما ان اخذها تملكا وغصبا بغير رضاء مالكها او اخذها برضاه * فالاول منتف لان ذلك لايليق بحال من هو دونه فى العلم والتقوى بل بحال اكثر العوام فكيف يليق بحاله * وان اخذها باذن المالك تملكا او عارية * فاما ان روى منها شيئا اولم يرو فان لم يرو فليس للطعن فيه مدخل وان روى فاما ان روى منها ماسمعه من استاذه اوما جازله بروايته اوروى مالم يسمعه منه ولم يجزله

وذلك مثل من طعن فى ابى حنيفة رحمه الله انه دس ابنه ليأخذ كتب استاذه حماد وهذا دلالة اتقانه لانه كان لايستجيز الرواية الاعن حفظ واتقان ولايأمن الحافظ الزلل وان جد حفظه وحسن ضبطه فالرجوع الى كتب الاستاذ آية اتقانه لاجرح فيه

روايته * فالاول دلالة الاتقان كما ذكر فى الكتاب فلا يصلح سببا للجرح * والثانى كذلك لانه رواية بطريق الوجادة وهو طريق مسلوك صحيح على ما مر بيانه * الاتقان الاحكام * وان جد حفظه اى عظم * او معناه جده فى حفظه اى اجتهد فحذف حرف فى واسند الفعل الى الحفظ مجازا قوله (ومن ذلك) اى ومن الطعن المفسر الذى لا يصلح جرحا طعنهم بالتدليس * التدليس كتمان عيب السلعة عن المشترى * وهو فى اصطلاحهم كتمان انقطاع او خلل فى اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة * وقيل هو ترك اسم من روى عنه وذكر اسم من روى عنه شيخه * وذكر ابو عمرو الدمشقى ان التدليس قسمان احدهما تدليس الاسناد وهو ان يروى عمن لقيه مالم يسمعه موهما انه سمعه منه او عمن عاصره ولم يلقه موهما انه قد لقيه وسمعه منه وقد يكون بينهما واحد او اكثر ومن شانه ان لا يقول فى ذلك حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قال فلان او عن فلان * والثانى تدليس الشيوخ وهو ان يروى عن شيخ حديثا سمعه منه فيسميه او يكنيه او ينسبه او يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف * ثم قال فالقسم الاول مكروه جدا ذمه اكثر العلماء حتى قال بعضهم التدليس اخو الكذب * وعن شعبة انه قال لان ازنى احب الى من ان ادلس وهذا من شعبة افراط محمول على المبالغة فى الزجر عنه * والقسم الثانى امره اخف وفيه تضييع للمروى عنه وتوعير لطريق معرفته على من يطلب الوقوف على حاله ويختلف الحال فى كراهة ذلك بحسب الغرض الحامل عليه فقد يحمله على ذلك كون شيخه الذى غير سمته غير ثقة او كونه متأخر الوفات قد شاركه فى السماع منه جماعة دونه او كونه اصغر سنا منه او كون الراوى كثير الرواية عنه فلا يحب الاكثار من ذكر شخص واحد على صورة واحدة * قال واختلف فى قبول رواية من عرف بالنوع الاول من التدليس فجعله فريق من اهل الحديث والفقهاء مجروحا بذلك وقالوا لا يقبل روايته بين السماع او لم يبين * والصحيح التفصيل وان ما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يبين فيه السماع والاتصال حكمه حكم المرسل وانواعه وما رواه بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدثنا واخبرنا واشباهها فهو صحيح قال وفى الصحيحين وغيرهما من الكتب من هذا الضرب كثير جدا كقتادة والاعمش وسفيانين وغيرهم وهذا لان التدليس ليس كذبا وانما هو ضرب من الايهام بلفظ محتمل فلا ينسب الفسق به فيقبل ما بين فيه الاتصال ورفع عنه الابهام * وذكر غيره ان من عرف بالتدليس وغلب عليه ذلك ان لم يخبر باسم من يروى عنه اذا استكشف يسقط الاحتجاج بحديثه لان التدليس منه تزوير وايهام لما لا حقيقة له وذلك يوثر فى صدقه * وان اخبر باسمه اذا استكشف واضاف الحديث الى ناقله لا يسقط الاحتجاج بحديثه ولا يوجب قدحا فيه وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فاذا سئل عمن حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه وهذا شئ مشهور عنه وهو غير قادح * قال على ابن خشرم كنا فى مجلس سفيان بن عيينة فقال قال الزهرى فقيل له حدثكم الزهرى فقال لا لم اسمعه من

ومن ذلك طعنهم بالتدليس وذلك ان تقول حدثنى فلان عن فلان من غير ان يتصل الحديث بقوله حدثنا واخبرنا وسموه عنعنة لان هذا يوهم شبهة الارسال وحقيقته ليس بجرح على ما مر شبهته اولى

الزهرى ولا ممن سمعه من الزهرى حدثنى عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى * هذا بيان التدليس ومذهب اصحاب الحديث فيه وتبين بهذا ان التدليس بترك اسم المروى عنه لايصلح للجرح عندنا لان عدالة الراوى تقتضى انه ماترك ذكره الالانه عدل ثقة عنده لما ذكرنا فى المرسل ويجرى ذلك مجرى تعديله صريحا والصحابة كانوا يروون احاديث ويتركون اسامى رواتها كما ذكرنا فى المرسل فلو كان ذلك يوجب سقوط الخبر لما استجازوا ذلك * وكذا التدليس بالكناية عن المروى عنه الذى سماه الشيخ تلبيسا لانه ادنى من الترك الا اذا علم انه فعل ذلك لان المروى عنه غير مقبول الحديث فحينئذ لايقبل لانه خيانة وغش فيقدح فى الظن بصدقه هكذا قال بعض الاصوليين واليه اشار الشيخ فى الكتاب بقوله وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر * فاما العنعنة التى ذكرها الشيخ من التدليس فهى كذلك عند بعضهم ولكن عند عامتهم هى ليست بتدليس فان اباعمرو قد ذكر فى كتابه ان الاسناد المعنعن وهو الذى يقال فيه فلان عن فلان عد عند بعض الناس من قبيل المرسل والمقطع حتى تبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل قال والى هذا ذهب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم واودعه المشترطون للصحيح فى تصانيفهم فيها وقبلوه وادعى ابوعمرو الدوانى المقرى الحافظ اجماع اهل النقل على ذلك * قال وهذا بشرط ان يكون الذين اضيفت العنعنة اليهم قد ثبتت ملاقاة بعضهم بعضا مع برائتهم عن وصمة التدليس فحينئذ يحمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك * وذكر الحكم ابوعبدالله الحافظ فى كتاب معرفة علوم الحديث ان الاحاديث المعنعنة متصلة باجماع اهل النقل اذا لم يكن فيها تدليس قوله (ومن ذلك) اى ومما لايصلح جرحا طعنهم بالتلبيس على من كنى عن الراوى اى ابهم راوى الاصل وهو المروى عنه * ولم يسمه اى لم يذكر اسمه الذى عرف به * ولم ينسبه اى الى ابيه وقبيلته فلم يقل اخبرنى فلان بن فلان الفلانى* وهو اى قوله ابوسعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصرى الزاهد رحمه الله * وغير الثقة مثل محمد بن السائب الكلبى فيما اظنه ومثل عطية العوفى يروى التفسير عن ابى سعيد وهو الكلبى يدلس به موهما انه ابوسعيد الخدرى * ومن نظائره رجلان يضربان اسم كل واحد منهما اسماعيل بن مسلم حدثا عن الحسن البصرى احدهما يكنى ابا ربيعة وكان متروك الحديث يروى عنه سفيان الثورى ويزيد بن هارون وابوعاصم النبيل والاخر يكنى ابا محمد كان ثقة يروى عنه يحيى بن سعيد وعبدالرحمن بن مهدى ووكيع وابونعيم فيميز بينهما عند الرواية بالكنية * ورجلان بالكوفة اسم كل واحد منهما اسماعيل بن ابان احدهما غنوى وهو غير ثقة والآخر ثقة وهو اسماعيل بن ابان الوراق قوله (حدثنى الثقة من اصحابنا) اراد به محمد ابا يوسف رحمهما الله وانما ابهم لخشونة وقعت بينهما * واختلف فى ان التعديل على الابهام من غير تسمية المعدل بان قال الراوى حدثنا الثقة اومن لااتهمه اومن لااثق به هل يكتفى به ام لا فعند ابى بكر الصيرفى وبعض اصحاب الحديث لايكتفى به لانه قد يكون ثقة عنده وقد اطلع

ومن ذلك طعنهم بالتلبيس على من كنى عن الراوى ولم يسمه ولم ينسبه مثل قول سفيان الثورى حدثنى ابوسعيد وهو يحتمل الثقة وغير الثقة ومثل قول محمد بن الحسن رحمه الله حدثنى الثقة من اصحابنا من غير

غيره على جرحه بما هو جارح عنده او بالاجماع فيحتاج الى ان يسميه حتى يعرف وعند بعضهم ان كان القائل لذلك عالما اجزأ ذلك في حق من يوافقه في مذهبه وان لم يوافقه لا يكفي * وعندنا يكفي ذلك في حق الجميع لان العدل لا يحكم على احد بكونه ثقة الا بعد تحقق عدالته والتفحص عن اسبابها فيقبل هذا منه كما لو سماه وقال هو ثقة او عدل من غير بيان سبب * لان الكناية عن الراوي يعني طعنهم بكذا لا يصلح للجرح لان الكناية عن الراوي اي عن المروي عنه كما تحتمل ان تكون لكون المروي عنه متهما تحتمل ان تكون لاجل صيانته عن الطعن الباطل فيه ولاجل صيانة الطاعن وهو السامع عن الوقوع في الغيبة والمذمة لمسلم من غير حجة ثم هذه الكناية وان كانت مذمومة للمعنى الاول فهي للمعنى الثاني امر لا بأس به فيحمل عليه بدلالة عدالة الراوي * ولئن سلمنا انه كنى للمعنى الاول وهو كون المروي عنه متهما * فليس كل من اتهم من وجه ما يسقط به كل حديثه اي ليس كل اتهام ما يسقط به جميع رواية الراوي اذ الاسباب الموجبة للطعن على نوعين ما يوجب عموم الطعن وما لا يوجبه * فالاول مثل الزنا وشرب الخمر والكذب وسائر الكبائر فان من ارتكب واحدا منها وجب رد جميع رواياته لان عقله ودينه لما لم يمنعاه عن ارتكابه لا يمنعانه عن الكذب في الرواية ايضا * والثاني مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فانها توجب رد ما رواه في حالة الاختلاط والسهو والغفلة ولا توجب رد جميع رواياته اذا لم يغلب السهو والغفلة عليه لزوال العلة الموجبة للرد في غير هذه الاحوال ونظيره الشاهد يرد جميع شهاداته بالفسق لعموم العلة الموجبة للرد ولا ترد بتهمة الابوة الا ما اختص بها وهو ما شهد به لابنه لزوال العلة الموجبة للرد في غيره واذا كان كذلك لا يلزم من كنايته لاجل الاتهام رد ما رواه لجواز ان يكون السبب الموجب للطعن غير شامل للجميع * مثل الكلبي هو ابو سعيد محمد بن السائب الكلبي صاحب التفسير ويقال له ابو النضر ايضا طعنوا فيه بانه روى تفسير كل آية عن النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى زوايد الكلبي * وبانه روى حديثا عن الحجاج فسأله عمن يرويه فقال عن الحسن بن علي رضي الله عنهما فلما جرح قيل له هل سمعت ذلك من الحسن فقال لا ولكني رويت عن الحسن غيظاله * وذكر في الانساب ان الثوري ومحمد بن اسحاق يرويان عنه ويقولان حدثنا ابو النضر حتى لا يعرف * قال وكان الكلبي سبائيا من اصحاب عبدالله بن سباء من اولئك الذين يقولون ان عليا لم يمت وانه راجع الى الدنيا قبل قيام الساعة فيملأها عدلا كما ملئت جورا واذا رأوا سحابة قالوا امير المؤمنين فيها والرعد صوته والبرق سوطه حتى تبرأ واحد منهم وقال ومن قوم اذا ذكروا عليا * يصلون الصلوة على السحاب * مات الكلبي سنة ست واربعين ومائة * وامثاله مثل عطاء بن السائب وربيعة بن عبدالرحمن وسعيد بن ابي عروبة وغيرهم اختلطت عقولهم فلم يقبل رواياتهم التي بعد الاختلاط وقبلت الروايات التي قبله فان قيل ما نقل عن الكلبي يوجب الطعن عاما فينبغي ان لا يقبل رواياته جميعا قلنا انما يوجب ذلك اذا ثبت ما نقلوا عنه بطريق القطع فاما اذا اتهم به فلا يثبت حكمه في غير

تفسير لان الكناية عن الراوي لا بأس به صيانة عن الطعن فيه وصيانة للطاعن واختصارا وليس كل من اتهم من وجه ما يسقط به كل حديثه مثل الكلبي وامثاله ومثل سفيان الثوري مع جلال قدره وتقدمه في العلم والورع وتسميته ثقة شهادة بعدالته فاني يصير جرحا ووجه الكناية ان الرجل قد يطعن فيه بباطل فيحق صيانته

فی غیر موضع التهمة وینبغی ان لا یثبت فی موضع التهمة ایضا الا ان ذلک یورث شبهة فی الثبوت وبالشبهة ترد الحجة وینتفی ترجح الصدق فی الخبر فلذلک لم یثبت * او معناه لیس کل من اتهم بوجه ساقط الحدیث مثل الکلبی وعبدالله بن لهیعة والحسن بن عمارة وسفیان الثوری وغیرهم فانه قد طعن فی کل واحد منهم بوجه ولکن علو درجتهم فی الدین وتقدم رتبتهم فی العلم والورع منع من قبول ذلک الطعن فی حقهم ومن رد حدیثهم به اذ لو رد حدیث امثال هؤلاء بطعن کل احد انقطع طریق الروایة واندرس الاخبار اذ لم یوجد بعد الانبیاء علیهم السلام من لا یوجد فیه ادنی شیء مما یجرح به الا من شاء الله تعالی فلذلک لم یلتفت الی مثل هذا الطعن ویحمل علی احسن الوجوه وهو قصد الصیانة کما ذکر قوله (وقد یروی عمن هو دونه فی السن) کروایة الزهری ویحیی بن سعید الانصاری عن مالک * او قرینه ای مثله یقال قرنه فی السن وقرینه اذا کان مثله فیه * وذلک علی قسمین احدهما ان یروی کل واحد منهما عن الاخر کروایة الزهری عن عمر بن عبدالعزیز وروایة عمر عنه وتسمی هذا مدبجا * والثانی ان یروی احدهما عن الآخر ولا یروی الآخر عنه مثل روایة سلیمان التیمی عن مسعر وهما قرینان * او هو من اصحابه ای تلامذته کروایة عبدالغنی الحافظ عن محمد بن علی الصوری وکروایة ابی بکر البرقانی عن ابی بکر الخطیب البغدادی * واعلم ان العلو فی الاسناد عند اهل الحدیث سنة مرغوب فیها والنزول فیه مفصول مرغوب عنه لان العلو فی الاسناد یبعد الاسناد من الخلل اذ کل رجل من رجال السند یحتمل ان یقع الخلل من جهته سهوا او عمدا ففی قلتهم قلة جهات الخلل وفی کثرتهم کثرة جهاته لکن النقل بالطریقین صحیح بالاتفاق اذا وجدت الشرائط التی مر ذکرها فالشیخ نظر الی الصحة فی هذا المقام لحصول غرضه بها وهو دفع الطعن * فقال وذلک ای ما ذکرنا وهو الروایة عن هؤلاء صحیح عند اهل الفقه وعلماء الشریعة ای اهل الحدیث وان طال سند الحدیث بها لکثرة الوسائط فیها بالنسبة الی الروایة عمن هو فوقه واذا کان کذلک صح الکنایة عن المروی عنه صیانة لنفسه عن الطعن الباطل بانه روی باسناد نازل * وانما یصیر هذا ای المذکور وهو الکنایة عن المروی عنه جرحا فی الراوی اذا استفسر الراوی عن المروی عنه فلم یفسر کما بیناه قوله (ومن ذلک) ای ومن الطعن بما لا یصلح له الطعن بما لا یعد ذنبا علی الشریعة ولا یوجب قدحا فی المروة * لانه ای محمدا * فقیل له ای لعبدالله * فیه ای فی ابائه عن الاستماع یعنی قیل له لم لا تجیبه الی استماع الاحادیث * لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد واعتبر هذا بموسی والعبد الصالح فان موسی علیه السلام لما کان من اهل القدوة لم تستطع صبرا علی ما رأی من العبد الصالح من خرق السفینة وقتل النفس واقامة الجدار حتی انکرها علیه مع انه قد وعد له الصبر * وقد یحسن فی منزل القدوة ما یقبح فی منزل العزلة حتی استحب للمفتی الاخذ بالرخص تیسیرا علی العوام مثل التوضؤ بماء الحمام والصلوة فی الاماکن الطاهرة ظاهرا بدون المصلی وعدم الاحتراز عن طین الشوارع فی مواضع حکموا بطهارته فیها ولا یلیق ذلک باهل العزلة بل الاخذ بالاحتیاط والعمل بالعزیمة اولی بهم * وینعکس ذلک مرة ای یحسن فی منزل العزلة

وقد یروی عمن هو دونه فی السن او قرینه او هو من اصحابه وذلک صحیح عند اهل الفقه وعلماء الشریعة وان طال سنده فیکنی عنه صیانة عن الطعن بالباطل وانما یصیر هذا جرحا اذا استفسر فلم یفسر ومن ذلک ما لا یعد ذنبا فی الشریعة مثل ما طعن الجاهل فی محمد بن الحسن رحمه الله لانه سأل عبدالله بن المبارک ان یقرأ علیه احادیث سمعها فابی فقیل له فیه فقال لا تعجبنی اخلاقه لان هذا ان صح فلیس به بأس لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد لان هؤلاء اهل عزلة واولئک اهل قدوة وقد یحسن فی منزل القدوة ما یقبح فی منزل العزلة وینعکس ذلک مرة

فقال محمد بن الحسن الكوفي ومثال ذلك من طعن بركض الدابة مع ان ذلك من اسباب الجهاد كالسباق بالخيل و الاقدام ومثل طعن بعضهم بالمزاح وهو امر ورد الشرع به بعد ان يكون حقا لا باطلا الا ان يكون امرا يستفزه الخفة فيتخبط ولا يبالي ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لا يقدح بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما تقدم ذكره وذلك مثل حديث ثعلبة ابن صغير العذرى في صدقة الفطر انها نصف صاع من حنطة الاترى ان رواية ابن عباس لصغره لم تسقط ولذلك قدمناه على حديث ابي سعيد الخدرى في صدقة الفطر انها صاع من حنطة لانهما استويا في الاتصال وهذا اثبت متنا من حديث ابي سعيد

ما يقبح في منزل القدوة مثل ما يحكى عن مشايخ العزلة من امور ظاهرها مخالف للشريعة صدرت عنهم بناء على تأويل واعذار ظهر لهم مثل ما حكى عن المنصور الحلاج من قوله انا الحق وما حكى عن ابي يزيد البسطامي رحمه الله من قوله ليس في الجنة سوى الله وقوله سبحاني ما اعظم شاني وما حكى عن الشبلي رحمه الله من اتلاف المال والقائه في البحر * وقوله وقد قال فيه كذا دليل عدم صحة هذا الطعن قوله (ومثال ذلك) اى مثال الطعن بما ليس بذنب الطعن بركض الدابة وهو حثها على العدو على ما روى عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رأيته يركض على برذون فتركت حديثه * مع ان ذلك اى الركض من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السباق بالخيل الذى هو مندوب في الشرع على ما قال عليه السلام لا سبق الا في نصل او خف او حافر فانى يجعل ذلك طعنا * ومن ذلك طعنهم بالصغر * شرط بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل والاداء جميعا فلم يعتبروا سماع الصبى اصلا * وقال قوم الحد في السماع خمس عشرة سنة وقيل ثلاث عشرة سنة * فقال الشيخ لا يقدح الصغر عند التحمل في الرواية اذا ثبت الاتقان عند التحمل وقد بينا هذه المسئلة من قبل * وذلك اى الحديث الذى طعن فيه بصغر راويه عند التحمل مثل حديث عبدالله بن ثعلبة بن صغير العذرى انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال * ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير * فقالوا هذا الحديث لا يعادل حديث ابي سعيد الخدرى رضى الله عنه كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعير او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبيب لان ابا سعيد من اكابر الصحابة وعبدالله بن ثعلبة من اصاغرهم فانه رأى النبى صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وهو صغير وهذا الطعن باطل لما مر ان كثيرا من الصحابة تحملوا في صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر والشافعي رحمه الله اخذ بحديث نعمان بن بشير في اثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب لولده وقد روى انه نحله ابوه غلاما وهو ابن سبع سنين فعرفنا ان مثل هذا لا يكون طعنا عند الفقهاء * والصحيح في نسبة عبدالله العذرى دون العدوى فان ابا علي الغساني قال العدوى في نسبته كما قال احمد بن صالح المصرى تصحيف انما هو من بنى عذرة * وذكر في المغرب العذرة وجع في الحلق من الدم وبها سميت القبيلة المنسوب اليها عبدالله بن ثعلبة بن صغير العذرى ومن روى العدوى فكأنه نسبه الى جده الاكبر وهو عدى بن صغير العبدى كذا في معرفة الصحابة لابي نعيم والصحيح هو الاول * ولذلك قدمناه اى ولان الصغر لا يقدح في الرواية قدمنا حديث عبدالله ثعلبة على حديث ابي سعيد الخدرى رضى الله عنهما * لانهما اى الحديثين استويا في الاتصال بالنبى عليه السلام لان حديث عبدالله مع صغره مثل حديث ابي سعيد في صحة السند على ان عند اصحاب الحديث حديث ابي سعيد من قبيل الموقوف فانهم قالوا قول الصحابى كنا نفعل كذا وكنا نقول كذا ان لم يضف الى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو من قبيل الموقوف وان

اضافه الى زمانه عليه السلام فكذلك عند ابى بكر الاسماعيلى وجماعة وعند الحاكم ابى عبد الله وغيره من قبيل المرفوع * وحديث ابى سعيد من القسم الاول * وهذا اى حديث عبد الله اثبت متنا اى ادل على المعنى وابعد من الاحتمال من حديث ابى سعيد لانه ذكر الحديث مع القصة فقال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فى خطبته * ادوا صدقة الفطر * الحديث وذلك دليل الاتقان وفيه ذكر الامر ممن هو مفترض الطاعة وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وليس حديث ابى سعيد كذلك لان القصة لم تذكر فيه وهو ايضا حكاية فعلهم لانه قال كنا نخرج وذلك ليس بموجب وليس فيه ايضا بيان ان اداء كل الصاع كان بطريق الوجوب فيجوز ان يكون اداء بصفة بطريق الوجوب واداء الباقى بطريق التبرع * وانضاف الى ذلك اى الى حديث عبد الله حديث ابن عباس رضى الله عنهم وهو ما روى انه قال اخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة صاعا من تمر او شعير او نصف صاع قمح على كل حر او مملوك ذكر او انثى صغير او كبير قوله (ومن ذلك) اى ومن الطعن الذى لا يقبل الطعن بعدم احتراف الرواية واعتيادها مثل طعن بعض اصحاب الشافعى رحمه الله فى القاضى الامام ابى زيد رحمه الله وتقسيمه الاخبار بالمتواتر والمشهور والغريب والمستنكر فى التقويم بانه لم يكن من اهل هذا الفن ولم يكن له علم بصحيح الاخبار وسقيمها فكان الاولى به ان يترك الخوض فى هذا المعنى ويحيله على اهله فان من خاض فيما ليس من شانه افتضح عند اهله * وهذا الطعن باطل اعنى الطعن بعدم الاعتياد لان العبرة للاتقان لا للاحتراف وربما يكون اتقان من لم يحترف الرواية اكثر من اتقان من اعتادها * واما طعنهم على القاضى الامام ابى زيد فغير متوجه لان ما ذكره امر كلى وبيان اصطلاح لا حاجة فيه الى معرفة افراد الاحاديث واسانيدها وصحتها وسقمها والى معرفة الرجال واحوالهم من العدالة والفسق بل يعرفه من له ادنى بصيرة من المخلصين فكيف يخفى عليه ذلك مع غزارة علمه ومهارته فى كل فن بل الحامل لهم على ذلك التعصب والحسد والا كيف لم يطعنوا على غيره من الاصوليين الذين لا ممارسة لهم بعلم الحديث من اصحاب الشافعى وغيرهم حيث ذكروا فى كتبهم مباحث تتعلق بعلم الحديث اكثر مما ذكره القاضى الامام رحمه الله * اذا صح الاتقان سقطت العادة اى اذا تحقق الاتقان سقط اعتبار العادة ولم يلتفت اليها بعد قوله (وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن بالاستكثار) من فروع الفقه كما ذكر بعض المحدثين فى حق ابى يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا متقنا الا انه اشتغل بالفقه * ووجهه انه لما اشتغل بالفقه وصرف همته اليه لا بد من ان يقع خلل فى حفظ الحديث وضبطه وهو باطل ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح ان يكون طعنا * وجعله شمس الائمة رحمه الله من قبيل ما تقدم وهو اولى لانه اشبه بالطعن بعدم الاحتراف * والطعن بالارسال وهو باطل ايضا لانه دليل تأكيد الخبر واتقان الراوى فى السماع من غير واحد * وقد ذكرنا بعضه اى بعض ما يصح به الجرح فيما تقدم من الابواب مثل ارتكاب بعض الكبائر

لان العبرة لصحة الاتقان وهذا مثل طعن من طعن فى ابى بكر الصديق رضى الله عنه انه لم يحترف رواية الحديث وان كان قد فعله من هو دونه فى المنزلة فكذلك فى كل عصر اذا صح الاتقان سقطت العادة وقد قبل النبى عليه السلام خبر الاعرابى على رؤية الهلال ولم يكن اعتاد الرواية وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد مثل الطعن بالارسال ومثل الطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه فلا يقبل فان وقع الطعن مفسرا بما هو فسق وجرح لكن الطاعن متهم بالعصبية والعداوة لم يسمع مثل طعن الملحدين فى اهل السنة ومثل طعن من ينتحل مذهب الشافعى رحمه الله على بعض اصحابنا المتقدمين رحمه الله عليهم واما وجوه الطعن على الصحة فكثيرة قد تبلغ ثلثين فصاعدا او اربعين وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم وهذا الكتاب لا يسعها

ومن طلبها فى مظانها وقف عليها ان شاء الله تعالى وهذه الحجج التى ذكرنا وجوهها من الكتاب والسنة لا تعارض فى انفسها وضعا ولا تناقض لان ذلك من امارات العجز الحدث تعالى الله عن ذلك وانما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فلابد من بيان هذه الجملة والله اعلم وهذا

(باب المعارضة)

واذا ثبت ان التعارض ليس باصل كان الاصل فى الباب طلب ما يدفع التعارض واذا جاء العجز وجب اثبات حكم التعارض وهذا الفصل اربعة اقسام فى الاصل وهو معرفة التعارض لغة وشرطه وركنه وحكمه شريعة اما معنى المعارضة لغة فالممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض الى كذا اى استقبلنى بصدو منع سميت الموانع عوارض

والاصرار على الصغائر ومخالفة الحديث الغريب الكتاب والسنة المشهورة وعمل الراوى بخلاف الحديث الذى رواه بعد بلوغه اياه ونحوها * ومن طلبها اى وجوه الطعن على الصحة * فى مظانها اى مواضعها وهى كتب الجرح والتعديل التى صنفها ائمة الحديث* ومظنة الشئ موضعه ومالفه الذى يظن كونه فيه قوله (لا تعارض فى انفسها وضعا ولا تناقض) فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة وجود الدليل فى بعض الصور مع تخلف المدلول عنه سواء كان لمانع او لا لمانع وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول بلا مانع * والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض الدليل* هذا هو الفرق بينهما الا ان كل واحد منهما فى النصوص مستلزم للآخر فان تخلف المدلول عن الدليل لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل * والظاهر انهما بمعنى المتراد فين ههنا لان التناقض فى الكلام فى عامة الاصطلاحات هو اختلاف كلامين بالنفى والاثبات بحيث يقتضى لذاته ان يكون احدهما صدقا والآخر كذبا وهذا هو عين التعارض فيكون كلاهما بمعنى * لان ذلك اى التعارض والتناقض من علامات العجز لان من اقام حجة متناقضة على شئ كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة * والله تعالى يتعالى عن ان يوصف به * وانما يقع التعارض بين هذه الحجج والتناقض اى التناقض الذى استلزمه التعارض لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لابد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لا يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة الينا من غير ان تمكن التعارض فى الحكم حقيقة * فلابد من بيان هذه الجملة اى التعارض وما يتعلق به من بيان شرطه وحكمه وغير ذلك وهذا اى الذى نشرع فيه

(باب المعارضة)

اى باب بيانها قوله (وهذا الفصل) اى فصل بيان المعارضة اربعة اقسام فى الاصل اى باعتبار نفس المعارضة من غير نظر الى انها وقعت فى الحجج الشرعية او فى غيرها * وهذا ليس من قبيل تقسيم الجنس الى انواعه كتقسيم الحيوان الى انسان وفرس وحمار وغيرها ليشترط فيه اشتراط مورد التقسيم بين الاقسام بل هو من قبيل تقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى حيوان وناطق فان مورد التقسيم بيان المعارضة والبيان بصفة الكمال لا يحصل الا ببيان الاقسام الاربعة فكان بيان كل قسم بمنزلة جزء من البيان فلذلك لم يشترط فيه اشتراط مورد التقسيم قوله (وركن المعارضة كذا) ركن الشئ ما لا وجود لذلك الشئ الا به وانه يطلق على جزء من الماهية كقولنا القيام ركن الصلوة ويطلق على جميعها كما فى هذه الصورة فان

مافسر الركن به هوتفسير نفس التعارض ايضا كذا قيل * وانما قيد بتساوى الحجتين ليتحقق التقابل والتدافع اذلامقابلة بين الضعيف والقوى بل يترجح القوى فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لايعارض المشهور * وقيد بتضاد الحكمين اى بمخالفتهما لانهما اذا كانا متفقين يتأيد كل دليل بالاخر ولايقع التعارض * وذلك اى اشتراط اتحاد المحل والوقت باعتبار ان المضادة والتنافى بين الشيئين لايتحقق فى محلين وكاجتماع الحل والحرمة فى المنكوحة وامها مع ان الموجب واحد وهو النكاح فكيف اذا كان اثنين * ولا فى وقتين لماذكر فى الكتاب ويندرج فيماذكر اتحاد الحال ايضا فان اختلافها من قبيل اختلاف المحل او اختلاف الوقت واتحاد النسبة شرط ايضا وان لم يذكره الشيخ لجواز اجتماع الضدين فى محل واحد فى وقت واحد بالنسبة الى شخصين كاجتماع الحل والحرمة فى المنكوحة بالنسبة الى الزوج وغيره وكاجتماع الابوة والبنوة فى شخص واحد فى واحد بالنسبة الى ولده ووالده * قال شمس الائمة رحمه الله ومن الشرط ان يكون كل واحد منهما موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ بينهما فيجرى التعارض بين الآيتين والسنتين ولايجرى بين القياسين لان احدهما لايجوز ان يكون ناسخا للآخر فان النسخ لايكون الا عن تاريخ وذلك لايتحقق فى القياسين ولا بين اقوال الصحابة رضى الله عنهم لان كل واحد منهم انما قال ذلك عن رأيه فالرواية لاتثبت بالاحتمال وكان الرأيين من واحد لايصلح ان يكون احدهما ناسخا للآخر فكذا من اثنين * وقد سمى بعض العلماء التعارض الذى بينا تناقضا فقال اذا اختلف الكلامان فى النفى والاثبات سميا متناقضين ويعنى به ان يكذب احدهما اذا صدق الآخر * ثم قال ولايتحقق هذا التناقض الا بوحدة المحكوم عليه فانك اذا قلت الحمل يذبح ويشوى لاينا قضه قولك الحمل لايذبح ولايشوى اذا اردت به برج الحمل * وبوحدة المحكوم فانك اذا قلت المكره مختار اى له قدرة على الامتناع لايناقضه قولك المكره ليس بمختار على معنى انه ماخلى ورأيه وشهوته * ويندرج فيما ذكرنا ماذكروا من اشتراط وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل والجزء والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اى فى هذا الزمان او المكان زيد ليس بجالس اى فى زمان او مكان آخر كان المحكوم فى الاول غيره فى الثانى * وكذا اذا قلت زيد اب اى لعمر زيد ليس باب اى لخالد اذ المحكوم فى الاول ابوة عمرو وفى الثانى ابوة خالد * اوقلت الخمر فى الدن مسكر اى بالقوة الخمر فى الدن ليس بمسكر اى بالفعل اذ المحكوم فيهما امران متغايران * ولو قلت الزنجى اسود اى جلده الزنجى ليس باسود اى جميع اجزائه كان المحكوم عليه فى الاول بعض الاجزاء وفى الثانى كلها فيتغايران * وكذا اذا قلت الجسم مفرق للبصر اى بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اى بشرط كونه اسود فان المحكوم عليه فى الاول الجسم الموصوف بالبياض وفى الثانى الجسم الموصوف بالسواد وهما متغايران * وبالجملة يشترط ان لايغاير احد الكلامين للآخر فى شئ البتة الا فى النفى والاثبات

وركن المعارضة تقابل الحجتين على السوآء لامزية لاحدهما فى حكمين متضادين فركن كل شئ مايقوم به واما الشرط فاتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم مثل التحليل والتحريم وذلك ان التضاد لايقع فى محلين لجواز اجتماعهما مثل النكاح يوجب الحل فى محل والحرمة فى غيره وكذلك فى وقتين لجواز اجتماعهما فى محل واحد فى وقتين مثل حرمة الخمر بعد حلها

فينفى احدهما مايثبته الآخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت قوله (وحكم المعارضة) كذا اذا تحقق التعارض بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالمتأخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وباحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من العمل بالآخر والترجيح لا يمكن بلا مرجح ولا ضرورة فى العمل ايضا لوجود الدليل الذى يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا لم يكن فيه ذلك النصان بتساقطهما فلابد من طلب دليل آخر يتعرف به حكم الحادثة * ثم ان كان التعارض بين الآيتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن او الى اقوال الصحابة والقياس ان لم توجد * وان كان بين السنتين وجب المصير الى مابعد السنة مما يمكن به اثبات حكم الحادثة * وذلك نوعان اقوال الصحابة والقياس * ثم عند من اوجب تقليد الصحابى مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس * ويؤيده ماذكر الشيخ فى شرح التقويم حكم المعارضة هو انه اذا وقع التعارض بين آيتين فالميل الى السنة واجب وان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بين اقوال الصحابة فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابى * وعند من لا يوجب تقليد الصحابى فيما يدرك بالقياس وجب المصير الى ماترجح عنده من القياس وقول الصحابى لان قوله لما كان بناء على الرأى كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحرى * ثم مختار الشيخ ان كان القول الاول يكون قوله على الترتيب فى الجمع متعلقا بالمجموع اى حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين نوعان المصير الى اقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب لا على التساوى * وان كان القول الثانى يكون قوله على الترتيب فى الجمع متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس واقوال الصحابة اى الكتاب مقدم على السنة فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة والسنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما * وقيل معناه على الترتيب فى الجمع بحسب اختلاف العلماء واتفاقهم فى ذلك * وذكر فى بعض الشروح وانما قال وبين سنتين نوعان وان كان يصار الى قول الصحابى اولا ثم الى القياس لان المصير اليهما من حكم المعارضة بين سنتين الا ان فى قول الصحابى شبهة السماع فيقدم على القياس قوله (وعند العجز) يعنى عند العجز عن المصير الى دليل آخر على الترتيب المذكور بان لم يوجد بعد النصين المتعارضين دليل آخر يعمل به او يوجد التعارض فى الجميع يجب تقرير الاصول اى يجب العمل بالاصل فى جميع مايتعلق بالنصين كما سيجئ بيانه * فصار الحاصل ان حكم المعارضة نوعان المصير الى مابعد المتعارضين من الدليل ان امكن وتقرير الاصول ان لم يمكن ثم فى النوع الاول ان كان التعارض بين آيتين فالمصير

وحكم المعارضة بين آيتين المصير الى السنة وبين سنتين نوعان المصير الى القياس واقوال الصحابة رضى الله عنهم على الترتيب فى الجمع ان امكن لان الجهل بالناسخ يمنع العمل بهما وعند العجز يجب تقرير الاصول واذا ثبت ان الاصل فى وقوع المعارضة الجهل بالناسخ والمنسوخ اختص ذلك بالكتاب والسنة فكان بين آيتين

الى السنة وان كان بين سنتين فنوعان المصير الى القياس والى اقوال الصحابة * وان جعلت المصير الى اقوال الصحابة والقياس نوعا واحدا وتقرير الاصول عند العجز نوعا آخر فله وجه وبالجملة فى هذا الكلام نوع اشتباه ولم يتضح لى سره * ثم المصير الى السنة فى تعارض الآيتين والمصير الى اقوال الصحابة والقياس فى تعارض السنتين انما يجب اذا كان التساوى ثابتا فى عدد الحجج بان كان من كل جانب واحد او اكثر فان كان من جانب دليل واحد ومن جانب دليلان فاختلف فيه فقال بعضهم ان احد الدليلين يسقط بالتعارض والدليل الاخر الذى سلم عن المعارضة يتمسك به ولا يجب المصير الى مابعده من الدلائل * وعند بعضهم لاعبرة لكثرة العدد وقلته فى التعارض وسيأتى بيانه ان شاء الله عز وجل * ثم قيل نظير التعارض بين الآيتين والمصير الى السنة قوله تعالى * فاقرؤا ماتيسر من القرآن * وقوله عز وجل * واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا * فان الاول بعمومه يوجب القرأة على المقتدى لوروده فى الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثانى ينفى وجوبها عنه اذ الانصات لايمكن مع القرأة وانه ورد فى القرأة فى الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام * من كان له امام فقرآءة الامام له قرآءة * وقوله عليه السلام فى الحديث المعروف * واذا قرأ فانصتوا * ولا يعارضهما قوله عليه السلام * لاصلوة الا بفاتحة الكتاب * لانه محتمل فى نفسه قد يراد به نفى الفضيلة على ماعرف * ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس ماروى النعمان بن بشير رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وماروت عائشة رضى الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات قوله (او قرائتين) مثل قوله تعالى * وارجلكم * بالنصب والجر وقوله جل ذكره * يطهرن بالتشديد والتخفيف * ولايقال ينبغى ان لايقع التعارض بين القرائتين لانه انما يقع للجهل بالناسخ ولا يتصور نسخ احدى القرائتين بالاخرى لنزولهما فى وقت واحد فلا يتحقق شرط النسخ وهو زمان يتمكن فيه من العمل او الاعتقاد * لانا نقول لانسلم نزولهما فى وقت واحد بل الاذن بالقرأة الثانية ثبت بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم بعد مانزلت القرأة الاولى بزمان طويل فيتحقق شرط النسخ وتكون القرأة الثانية ناسخة لحكم الاولى فيما لم يمكن الجمع بينهما الا انا لما لم نعرف الاولى من الثانية وقع التعارض بينهما كما يقع بين الآيتين (قوله) لان القياس لايصلح ناسخا اى لايصلح ناسخا لشئ اصلا اما الكتاب والسنة والاجماع فلان الناسخ لابد من ان يكون فوق المنسوخ او مثله ولا مماثلة بين الكتاب والسنة والاجماع وبين القياس واما القياس فلان النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع ولهذا لابد من ان يكون بينهما مدة ولامدخل للرأى فى معرفة انتهاء حسن المشروع ولايتحقق التقدم والتأخر فى المعانى المودعة فى النص ايضا * وبيان ذلك اى بيان عدم التارض بين القياسين كذا يعنى المراد من قولنا لاتعارض بين القياسين انهما لايسقطان به بل يجب العمل باحدهما بشرط التحرى

او قرائتين فى آية او بين سنتين او سنة وآية لان النسخ فى ذلك كله سائغ على مانبين ان شاء الله تعالى واما بين قياسين او قولى الصحابة رضى الله عنهم فلا لان القياس لايصلح ناسخا وقول الصحابى بناء على رأيه فحل محل القياس ايضا بيان ذلك ان القياسين اذا تعارضا لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل به بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان تعارض النصين كان لجهلنا بالناسخ والجهل لا يصلح دليلا شرعيا لحكم شرعى وهو الاختيار

اذا احتاج الى العمل وان لم يقع له حاجة الى العمل يتوقف فيه * وهذا عندنا وعند الشافعى رحمه الله يعمل بايهما شاء من غير تحر ولهذا صار له فى مسئلة واحدة قولان واقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن اصحابنا فى مسئلة واحدة فانما كانتا فى وقتين مختلفين فاحديهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما كالحديث الذى روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قد قالهما فى زمانين ولكن لم يعرف السابق من اللاحق كذا ذكر ابو اليسر * فصار حاصل ما ذكرنا ان التعارض يجرى بين النصين اللذين يتحقق النسخ فيهما ولا يجرى بين القياسين بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه فاقام الشيخ دليلا على الحاصل فقال لان تعارض النصين كذا * وتقريره ماذكر القاضى الامام فى التقويم ان النصين لا يتعارضان الا والاول منهما منسوخ لا يجوز العمل به لكنا جهلناه والجهل لا يطلقنا عملا شرعيا والاختيار عمل شرعى واما القياسان فيتعارضان على طريق ان كل واحد منهما صحيح العمل به لانه جعل حجة يعمل به اصاب المجتهد به الحق عند الله تعالى او اخطاه ولما كان كل واحد منهما حجة لم يسقط وجوب العمل فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء من غير تحر كما فى اجناس ما يقع به التكفير قلنا قد بينا ان القياس حجة صحيحة فى حق العمل فاذا تعارض القياسان كان كل واحد منهما حجة فى حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة فى حق اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام *اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة الحق غيب فتصلح شهادة القلب حجة فى ذلك فيعمل بما شهد به قلبه * ولما ثبت ان القياس حجة فى حق العمل دون الاصابة فمن حيث انهما حجتان فى العمل بهما يثبت الخيار من غير تحر كما فى الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى واحد صارا متعارضين فيجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدرى ايهما الصواب كما فى النصين فمن وجه يسقط ومن وجه لا يسقط فقلنا يحكم فيه برأيه ويعمل بشهادة قلبه بخلاف الكفارات كذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم قوله (فاما تعارض القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه) اى من قبل الجهل بالدليل الذى يجب العمل به لان ذلك اى القياس * وضع الشرع اى دليل وضعه الشرع لاجل العمل به وان وقع خطأ فان الشرع وضع القياس بطريقه وهو ان يجتهد فى المنصوص ويبين الوصف المؤثر ويحافظ شرائطه فيكون كل قياس صحيحا بوضع الشرع فلا يكون التعارض بناء على الجهل من هذا الوجه * فامافى الحقيقة اى فى اصابة الحق حقيقة ووقوع العلم فلا اى لم يضعه الشرع طريقا اليه فيكون سبب التعارض الجهل من هذا الوجه * الا انه اى لكن القايس لما كان مأجورا على عمله اى اجتهاده اخطأ الحق او اصاب * وجب التخيير اى الحكم بالتخيير * لاعتبار شبهة الحقيقة اى بالنظر الى كون كل واحد منهما حقا فى وجوب العمل *ووجب العمل بشهادة القلب طلبا للحق حقيقة لانه واحد ولهذا كان له ان يعمل باحدهما بشهادة قلبه وليس له ان يعمل

واما تعارض القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه لان ذلك وضع الشرع فى حق العمل فامافى الحقيقة فلا من قبل ان الحق فى المجتهدات واحد يصيبه المجتهد مرة ويخطئ اخرى الا انه لما كان مأجورا على عمله وجب التخيير لاعتبار شبهة الحقيقة فى حق نفس العمل بشهادة القلب لانه دليل عند الضرورة لاختصاص القلب بنور الفراسة واما فيما يحتمل النسخ فجهل محض بلا شبهة

بالقياسين جميعا كما قال الشافعي رحمه الله لان الحق لما كان واحدا كان الجمع بينهما في العمل جمعا بين الحق والباطل كذا قال ابو اليسر * لانه اي المذكور وهو شهادة القلب دليل لطلب الحق عند الضرورة وهي انقطاع الادلة كما في اشتباه القبلة وغيره * والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه * و في الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا اي ابصرت وفهمت وهو يتفرس اي يتثبت وينظر وتقول منه رجل فارس النظر وانا افرس منه اي اعلم وابصر ومنه قوله عليه السلام * اتقوا فراسة المؤمن * واما فيما يحتمل النسخ اي التعارض فيما يحتمل النسخ وهو الكتاب والسنة * فجهل محض اي بناء على جهل محض بالناسخ * بلا شبهة اي بلا شبهة حقية في كليهما في حق العمل بل الحق ليس الا واحدا منهما في حق العلم والعمل جميعا قوله (ولان القول بتعارض القياسين) يعني اذا قلنا بتحقق التعارض في القياسين فلا نجد بدا من ترتيب حكمه عليه وهو التساقط ويؤدي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة الواقعة ولا يمكنه ذلك الا بدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لا محالة وحجة يقينا فكان العمل باحدهما على احتمال انه الحجة حقيقة اولى من العمل بلا دليل فحل له العمل بالمحتمل لهذه الضرورة * فاما في تعارض الحجتين من الكتاب او السنة فلا ضرورة لانه يترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في العمل بما يحتمل انه ليس بحجة اصلا وهو المنسوخ قوله (ومثال ذلك) اي نظير ماذكرنا من التساقط وعدم التخيير في تعارض النصين وعدم التساقط وثبوت التخيير بشرط التحري في تعارض القياسين مسئلتا الانائين والثوبين فان المسافر اذا كان معه اناآن من الماء احدهما نجس والآخر طاهر وليس له ماء طاهر سواهما وانه لا يعرف الطاهر من النجس ليس له ان يتحرى للوضوء عندنا خلافا للشافعي رحمه الله بل يصلي بالتيمم * لانه اي التيمم او التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء الطاهر وقد تحقق العجز ههنا بالتعارض فلم يكن مضطرا الى استعمال التحري للوضوء لما امكنه اقامة الفرض بالبدل فلذلك لا يجوز له التوضئ باحدهما بالتحري وبدونه فهذا نظير تعارض النصين * ونظير تعارض القياسين مسئلة الثوبين وهي ما لو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا يعرف الطاهر من النجس وليس له ثوب اخر طاهر ولا ماء يغسلهما به فانه يتحرى ويصلي في الذي يقع تحريه على انه طاهر لان الضرورة قد تحققت ههنا لانه لا يجد بدا من ستر العورة في الصلوة وليس للستر بدل يتوصل به الى اقامة الفرض فجاز له التحري لهذه الضرورة حتى ان في مسئلة الانائين لو احتاج الى الماء للشرب عند استيلاء العطش وعدم الماء الطاهر كان له ان يتحرى ايضا لان الماء لا خلف له في حق الشرب فكان مضطرا في اقامة الشرب به فيجوز له التحري للشرب الا ترى انه جاز له شرب الماء النجس حقيقة عند الضرورة فالتحري الذي فيه اصابة الطاهر مأمول فيه اولى بالجواز يوضحه ان في مسئلة الانائين لو كانا نجسين لا يؤمر بالتوضئ بهما ولو فعل لا يجوز لوجود الخلف وهو التراب وفي مسئلة الثوبين لو كان كلاهما نجسين يؤمر بالصلوة في احدهما ويجزيه وذلك لانه ليس للستر او للثوب خلف ينتقل الحكم اليه عند العجز فيجوز له التحري الذي فيه

ولان القول بتعارض القياسين يوجب العمل بلا دليل هو الحال وتعارض الحجتين من الكتاب والسنة يوجب العمل بالقياس الذي هو حجة ومثال ذلك ان المسافر اذا كان معه اناآن في احدهما ماء نجس وفي الآخر طاهر وهو لا يدري عمل بالتيمم لانه طهور مطلق عند العجز وقد وقع العجز بالتعارض فلم يقع الضرورة فلم يجز العمل بشهادة القلب ولو كان معه ثوبان نجس وطاهر لا ثوب معه غيرهما عمل بالتحري

اصابة الطاهر مأمول ايضا * وقوله لضرورة في العمل بلا دليل معناه انه لو لم يعمل
بالتحري الذي هو دليل جاز العمل عند الضرورة لاحتاج الى العمل باستصحاب الحال الذي
هو ليس بدليل لانه يحتاج الى ان يصلي في الثياب بناء على ان الاصل فيه الطهارة اذ لا يجوز له
ان يصلي عريانا في هذه الحالة بالاتفاق لوجود الثوب الطاهر من وجه كما لا يجوز له الصلوة
عريانا اذا وجد ثوبا ربعه طاهر لا غير لوجود الثوب الطاهر من وجه باعتبار ان للربع حكم
الكل في بعض الصور والعدول عن العمل بالدليل الى ما ليس بدليل فاسد * ثم ماذكرنا من
عدم جواز التحري ووجوب التيمم في مسئلة الانائين مذهبنا وعند الشافعي رحمه الله يتحرى
ويتوضأ بما يقع تحريه عليه انه طاهر لان التراب انما جعل طهورا في حالة العجز عن استعمال الطاهر
قطعا ولم يوجد العجز لان دليل الوصول الى الطاهر قائم وهو التحري فقيام الدليل يمنع ثبوت
صفة الطهورية ولانه متى صلى بتوضؤ بالماء الذي تحراه كانت صلوة بطهارة حقيقية من وجه
ومتى صلى بتيمم كانت صلوة بغير طهارة حقيقية من كل وجه لان التيمم ليس بطهارة حقيقية على
اصله فكان الاول اولى * وانا نقول ان التحري حجة ضرورية فلا يظهر الا عند فقد
التحصيل من كل وجه وقد امكنه التحصيل بالخلف فلا يكون التحري معتبرا في هذه الحالة * وقوله
انه جعل خلفا حالة العجز عن استعمال الطاهر كذلك ولكن العجز عنه ثابت لانه لا يمكنه
الاستعمال الا بالتحري وشرع الخلف يمنع عنه ولان حل الصلوة بتيمم علق بعدم طهور مطلق
لا بعدم طهور من وجه دون وجه فصار الحرف ان الخصم جعل الشرع التحري مانعا من ثبوت
الخلفية للتراب لان العجز لا يثبت مع التحري وقلنا التحري ليس بدليل موصل اليه وانما اعتبر حجة
لبناء الحكم عليه عند ضرورة فقد سائر الادلة فاذا كان ثمه خلف مشروع يمنع ظهور حجية التحري
فيثبت العجز فاذا لا يمكنه اعتبار التحري حجة الا عند فقد الخلف لان الخلف اقوى من التحري كذا
في اشارات الاسرار لابي الفضل * وهذا الخلاف اذا كان الطاهر والنجس سواء او كانت الغلبة النجس
فان كانت الغلبة للطاهر بان كان احد الاواني الثلاثة نجسا واثنان طاهران يجب التحري بالاتفاق
لان الاعتبار للغالب وباعتبار الغالب لزمه استعمال الماء الطاهر واصابته بتحريه مأمولة * ثم
فيما اذا كانا سواء او كانت الغلبة للنجس حتى لزمه التيمم فالاحوط ان يريق الكل ثم يتيمم اليه
اشار محمد رحمه الله ليكون تيممه في حال عدم الماء بيقين * وان لم يرق اجزأه ايضا لانه عدم
آلة الوصول الى الماء الطاهر * وذكر الطحاوي رحمه الله انه يخلط المائين ثم يتيمم وهذا
احسن لان بالاراقة ينقطع عنه منفعة الماء وبالخلط لا ينقطع فانه يسقيه دوابه ويشربه عند
الضرورة * وبعض المتأخرين من مشايخ بلخ كان يقول يتوضأ بالانائين جميعا احتياطا لانه
يتيقن بزوال الحدث عند ذلك لانه قد توضأ مرة بالماء الطاهر وحكم نجاسة الاعضاء اخف
من حكم الحدث فاذا كان قادرا على ازالة اغلظ الحدث لزمه ذلك وقاس بسؤر الحمار
يؤمر بالتوضئ به مع التيمم احتياطا * ولسنا نأخذ به لانه اذا فعل ذلك كان متوضئا بما
يتيقن بنجاسته ومنجسا اعضائه ايضا خصوصا رأسه فانه بعد المسح بالماء النجس لا يطهر

لضرورة الوقوع
في العمل بلا دليل
وهو الحال

بالمسح بالماء الطاهر فلا معنى للامر به بخلاف سؤر الحمار فانه ليس بنجس ولهذا لو غمس الثوب فيه جازت صلوته فيه فيستقيم الامر بالجمع بينه وبين التيمم احتياطا كذا فى المبسوط قوله (وكذلك من اشتبهت عليه القبلة) عطف على مسئلة الثوبين اى وكما ان صاحب الثوبين يعمل بالتحرى عند الاشتباه من اشتبهت عليه القبلة بانقطاع الادلة يعمل به ايضا ولا يكون له ان يختار اى جهة شاء من غير تحر * لما قلنا يعنى فى تعارض القياسين ان الصواب فى الحقيقة واحد منهما اى من الاجتهادين وان كان كل واحد صوابا فى حق العمل به فكذا الصواب فى جهات الكعبة واحد فى الحقيقة وان كانت كل جهة صوابا فى انتقال الحكم اليه عند الاشتباه * اولما قلنا فى موضعه من شرح المبسوط وغيره ان الصواب فى مسئلة القبلة فى الحقيقة واحد من الظنين او من الجهتين لان الكعبة ليست الا واحدة واذا كان كذلك لم يسقط الابتلاء بايجاب التحرى لما مر فى مسئلة القياسين حتى لو توجه الى جهة عند الاشتباه من غير تحر وجبت عليه اعادة الصلوة لان التحرى صار فرضا من فروض صلوته فاذا تركه لا يجزيه صلوته كما لو ترك استقبال القبلة عند عدم العذر الا اذا تبين انه اصاب القبلة فحينئذ تجوز صلوته لان فرضية التحرى لمقصود وقد توصل الى ذلك المقصود بدونه فسقطت فرضيته عنه قوله (واذا عمل بذلك) يعنى اذا ثبت له الخيار فى تعارض القياسين وعمل باحدهما بالتحرى * لم يجز نقضه اى نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب والسنة بان ظهر نص بخلافه فتبين به ان العمل كان باطلا * حتى لم يجز نقض حكم امضى اى اتم بالاجتهاد * بمثله اى باجتهاد مثله * وقوله لان الاول متصل بقوله لم يجز نقضه الا بدليل فوقه * لان الاول اى القياس الاول ترجح بالعمل به اى يقوى باتصال العمل به وترجحت جهة الصواب فيه به لان الحكم بصحة العمل يتضمن الحكم بكونه حجة وصوابا ظاهرا ومن ضرورته ترجح جانب الخطأ فى الآخر فلا يجوز نقض ما ثبت بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه * وقوله ولم ينقض التحرى باليقين فى القبلة جواب عما يقال انك قد قلت ان الاجتهاد لا ينقض بمثله ولكنه ينقض بدليل فوقه ثم فى مسئلة اشتباه القبلة لم ينقض ما ادى بالتحرى بدليل فوقه بان تيقن بانه كان مخطئا للقبلة فى تحريه كما ينقض حكم امضى بالاجتهاد اذا ظهر نص بخلافه * فاجاب بان ذلك اليقين حادث ليس بمناقض يعنى هذا اليقين لم يكن موجودا عند الاجتهاد حقيقة ولم يكن له طريق الى التوصل اليه لانقطاع الادلة بالكلية وانما حدث بعد العمل بذلك الاجتهاد فلا يؤثر ذلك فى ابطال ما مضى بمنزلة ما اذا عمل بالاجتهاد فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم ثم نزل نص بخلافه لم يؤثر ذلك فى انتقاض ذلك العمل لانه لم يكن موجودا قبل الاجتهاد والعمل الا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم افتدى عن اسارى بدر بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وهو قوله تعالى * ما كان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض * ولم يؤثر ذلك فى ابطال ما مضى لما ذكرنا فكذا هذا بخلاف العمل بالاجتهاد فى زماننا فانه اذا ظهر نص بخلافه ينتقض لان الموجب للبطلان كان موجودا وقت الاجتهاد وكان طريق الوصول اليه وهو الطلب قائما الا انه خفى عليه لتقصيره

وكذلك من اشتبهت عليه القبلة ولا دليل معه اصلا عمل بشهادة قلبه من غير مجرد الاختيار لما قلنا ان الصواب واحد منها فلم يسقط الابتلاء بل وجب العمل بشهادة قلبه واذا عمل بذلك لم يجز نقضه الا بدليل فوقه يوجب نقض الاول حتى لم يجز نقض حكم امضى بالاجتهاد بمثله لان الاول ترجح بالعمل به ولم ينقض التحرى باليقين فى القبلة لان اليقين حادث ليس بمناقض بمنزلة نص نزل بخلاف الاجتهاد او اجماع انعقد بعد امضاء حكم الاجتهاد على خلافه واما العمل به فى المستقبل على خلاف الاول فنوعان ان كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال من جهة الى جهة حتى انتقل من بيت المقدس الى الكعبة وانتقل من عين الكعبة الى جهتها فصلح التحرى دليلا على خلاف الاول

في الطلب فينقض لفوات شرط صحة الاجتهاد وهو عدم النص * هذا هو الكلام في العمل باحد القياسين فيما مضى فاما الكلام في العمل بالقياس الاخر في المستقبل فعلى ما ذكر في الكتاب ان الحكم المطلوب بالاجتهاد ان احتمل الانتقال من محل الى محل او الانتساخ والتعاقب وجب العمل بالاجتهاد الاخر اذا تبدل رأيه اليه * والا فلا اي ان لم يحتمل الانتقال والتعاقب لا يجوز العمل بالاجتهاد على خلاف الاول في المستقبل لانا لو قلنا بالجواز ادى الى تصويب كل قياس لما بينا انه اذا تحرى وعمل وجعل التحري حجة له ضرورة صار الذي عمل به هو الحق عند الله تعالى بدليل التحري والاخر خطأ فاذا جوزنا له العمل بالاخر صار هذا هو الحق عند الله تعالى ايضا فاذا كان الحكم مما لا يحتمل التعاقب والانتقال لزم القول بتعدد الحقوق عند الله تعالى لا محالة * فاما اذا كان مما يحتمل الانتقال والتعاقب فلا يلزم منه القول بالتعدد وقد ابتلينا بالقياس في الحوادث وقد استقر رأيه في هذه الحادثة على ان الصواب هو الاخر فيلزمه العمل به كما اذا لم يعارضه القياس الاول قوله (وكذلك في سائر المجتهدات) اي كما يعمل بتبدل التحري في المستقبل في مسئلة القبلة يعمل بتبدل الرأي في المجتهدات القابلة للانتقال في المستقبل ايضا اذا استقر رأيه على ان الصواب هو الثاني لان تبدل الرأي يشبه النسخ فيعمل به في المستقبل ولا يظهر به بطلان الماضي كما في النسخ الحقيقي * وهذا اذا لم يلحق به حكم حاكم فان لحق به حكم فلا يعمل بتبدل الرأي في المستقبل ايضا كما لا يعمل به في الماضي لان القضاء الذي نفذ في محل لا يحتمل الانتقال الى محل اخر فيلزم ذلك المحل واليه اشار الشيخ بقوله من المشروعات القابلة للانتقال * بيانه اذا ادى اجتهاد مجتهد الى الخلع انفسخ مثلا فنكح امرأة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده لزمه تسريحها ولم يجز له امساكها على خلاف اجتهاده الحادث ولكن لا يحرم الوطئات السابقة * ولو حكم حاكم بصحة النكاح بعد ان خالع الزوج ثلاثا ثم تغير اجتهاده لم يفرق بينهما ولم ينقض الاجتهاد السابق بصحة النكاح في المستقبل فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض ايضا ولتسلسل واضطرب الاحكام ولم يوثق بها كذا ذكر بعض الاصوليين قوله (واما الذي لا يحتمله) اي لا يحتمل الانتقال فرجل صلى في ثوب على تحري طهارته * حقيقة اي وقع تحريه على ثوب هو في الحقيقة طاهر * او تقديرا اي صلى في ثوب بالتحري وهو في الحقيقة نجس لكن الشرع لما حكم بجواز الصلوة فيه تثبت طهارته تقديرا * او معناه ان الشك وقع في الثوبين اللذين احدهما نجس والاخر طاهر كله حقيقة او الاخر ربعه او اكثر منه طاهر فصلى في احدهما على ظن انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا ثم وقع اكبر رأيه على الاخر انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا لم يجزه ماصلى في الثاني ما لم يثبت طهارته حقيقة او تقديرا بدليل موجب للعلم لانا لما حكمنا بجواز الصلوة في الثوب الاول فقد حكمنا بانه هو الطاهر ومن ضرورته الحكم بنجاسة الثوب الثاني * وهذا وصف اي تنجس الثوب وصف لا يقبل الانتقال من محل الى محل لان النجاسة متى ثبت في محل لا يتحول منه الى مكان اخر ولا يرد الشرع بتحوله لان الشرع لا يرد بتغيير الحقايق فلو قلنا بصحة التحري ثانيا كان تحويلا * فبطل العمل به اي بهذا التحري الثاني *

وكذلك في سائر المجتهدات في المشروعات القابلة للانتقال والتعاقب واما الذي لا يحتمله فرجل صلى في ثوب على تحري طهارته حقيقة او تقديرا ثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر على تحري ان هذا طاهر وان الاول نجس لم يجز ماصلى في الثاني الان يتيقن بطهارته لان التحري الاول اوجب الحكم بطهارة الاول ونجاسة الثاني وهذا وصف لا يقبل الانتقال من عين الى عين فبطل العمل به

(بخلاف)

ومثال القسم الثاني من القسم الرابع سؤر الحمار والبغل لان الدلايل لما تعارضت ولم يصلح القياس شاهدا لانه لايصلح لنصب الحكم ابتداء وجب تقرير الاصول فقيل ان الماء عرف طاهرا فلا يصير نجسا بالتعارض

بخلاف امر القبلة لانه ليس من ضرورته الحكم بجواز الصلوة الى جهة الحكم بان تلك الجهة هي جهة الكعبة الا ترى انه وان تبين الخطأ جازت صلوته فكان تحريه الى جهة اخرى مصادفا محله وههنا من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الاولى الحكم بان الطاهر ذلك الثوب الا ترى انه لو تبين فيه النجاسة يلزمه الاعادة * بينه ان الصلوة الى غير القبلة تجوز في حالة الاختيار مع العلم وهو التطوع على الدابة والصلوة في الثوب الذي فيه نجاسة كثيرة لاتجوز في حالة الاختيار فمن ضرورة جواز الاولى تعيين صفة الطهارة في ذلك الثوب والنجاسة في الثوب الآخر والاخذ بالدليل الحكمي واجب مالم يظهر خلافه * وعلى هذا قال محمد رحمه الله في المبسوط لو لم يعلم ان في احدهما نجاسة حتى صلى وهو ساه في احدهما الظهر وفي الآخر العصر وفي الاول المغرب وفي الآخر العشاء ثم نظر فاذا في احدهما قذر ولا يدرى انه هل الاول او الآخر فصلوة الظهر والمغرب جائزة وصلوة العصر والعشاء فاسدة لانه لما صلى الظهر في احدهما جازت صلوته باعتبار الظاهر فذلك بمنزلة الحكم بطهارة ذلك الثوب وبنجاسة الثوب الاخر فكل صلوة اداها في الثوب الاول فهي جائزة وما اداها في الثوب الاخر وجبت اعادتها ولا يلزمه اعادة المغرب لمكان الترتيب لانه حين صلى المغرب ما كان يعلم ان عليه اعادة العصر والترتيب بمثل هذا العذر يسقط قوله (ومثال القسم الثاني) وهو تقرير الاصول عند العجز * من القسم الرابع وهو حكم المعارضة اذ هو رابع الاقسام المذكورة في اول الباب سؤر الحمار والبغل فان الدلائل لما تعارضت في سؤر الحمار ولم يمكن العمل بالقياس بقي مشتبها فوجب تقرير الاصول كما ذكر في الكتاب * ثم قيل في بيان التعارض ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمته فان عبدالله بن ابي اوفى رضي الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر ان النبي صلى الله عليه وسلم اباح لحوم الحمر الاهلية فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه وكذا اختلاف الصحابة رضي الله عنهم فيه ظاهر ايضا فان ابن عمر رضي الله عنهما كان يكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضي الله عنهما كان يقول ان الحمار يعتلف القت والتبن فسؤره طاهر لا بأس بالتوضؤ به * والقياس لايصلح شاهدا اي لاحد الجانبين او مثبتا للحكم ههنا لانه لايصلح لنصب الحكم ابتداء اذ القياس لتعدية الحكم لا للاثبات ابتداء لان نصب احكام الشرع بالرأي باطل ولهذا لايجوز اثبات حرم المدينة وكون الوتر ركعة بالقياس كما سيأتي بيانه ان شاء الله عز وجل وما نحن فيه من هذا القبيل واذا لم يصلح القياس شاهدا وجب تقرير الاصول على ما ذكر في الكتاب هذا هو المذكور في عامة الكتب * ويؤيده ما ذكر في الاسرار في مسئلة سؤر السباع واما سؤر الحمار فهو عندنا في حكم لحمه ولحمه مشكل وليس بحرام بات وكذلك السؤر عندنا لايفرق بينهما في حكم التحريم والنجاسة بوجه * الا ان تحقق الاشتباه والاشكال بهذا الطريق غير مسلم عند البعض لانه انما يتحقق اذا لم يثبت رجحان احدهما

على الاخر وقد ثبت رجحان الخبر الموجب للحرمة على الموجب للحل ههنا حتى حكم اكثر العلماء بحرمة لحمه وقد ذكره الشيخ بعد هذا بورقة ايضا فينبغى ان يحكم بنجاسته سؤره ايضا * الاترى ان اصحابنا حكموا بنجاسة سؤر الضبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة فى لحمها باعتبار ترجيح الحرمة * كيف والدليل الموجب للحل وهو حديث غالب مأول فانه عليه السلام قال له * كل من سمين مالك * وذلك محمول على اكل الثمن على ما عرف * او على حال الضرورة على ماروى فى بعض الروايات انه قيل للنبى صلى الله عليه وسلم انه قد اصابتنا سنة وان سمين مالنا فى الحمير فقال * كلوا من سمين مالكم * واذا كان كذلك لم يتحقق شرط التعارض وهو المساواة فى الجنبين او اتحاد المحل * وكذلك ادعاؤهم ان القياس لا يصلح شاهدا فيما نحن فيه لانه لنصب الحكم فى هذا المحل غير فرع ايضا لان ذلك فيما اذا لم يوجد له اصل يلحق به فاما اذا وجد فلا وههنا امكن الحاق سؤر الحمار بسؤر الكلب فى النجاسة بعلة حرمة الاكل او بسؤر الهرة فى الطهارة بعلة الطوف فانى يكون هذا نصب الحكم ابتداء الاترى ان سؤر سواكن البيوت الحق بسؤر الهرة فى الطهارة وسؤر السباع الحق بسؤر الكلب فى النجاسة ولم يكن ذلك نصب الحكم ابتداء فكذا هذا * فالاحسن فى بيان التعارض ماذكره شمس الائمة البيهقى فى الكفاية ان الاخبار تعارضت فى طهارة سؤره ونجاسته فان جابرا رضى الله عنه روى ان النبى صلى الله عليه وسلم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وهذا يدل على ان سؤره طاهر وروى انس رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على ان سؤره نجس وقد تعارضت الاثار عن الصحابة ايضا كما ذكرنا ولم يصلح القياس شاهدا لان السؤر ان اعتبر بالعرق ينبغى ان يكون طاهرا اذ العرق طاهر فى الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبن ينبغى ان يكون نجسا اذ اللبن نجس فى اصح الروايتين واذا ثبت التعارض فى الدلائل وتحقق العجز عن العمل بها بقى الاشتباه وصار الحكم مشكلا فوجب تقرير الاصول وهو اثبات ماكان على ماكان فلا يتنجس به ماكان طاهرا ولا يطهر به ماكان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ان لحمه حرام بلا اشكال وحرمة لحمه تدل على نجاسة سؤره من غير اشكال لكن الضرورة اوجبت سقوط النجاسة فان الحمار يربط فى الدور والافنية ويشرب من الاوانى كالهرة الا ان الضرورة فيه دونها فى الهرة لانه لا يدخل المضايق التى تدخلها الهرة فلو انتفت الضرورة اصلا لكان سؤره نجسا لحرمة لحمه كسؤر الكلب لان طوف الكلب حول الابواب لا فى داخل الدار والبيوت ولو تحققت من كل وجه لكان الماء طاهرا وطهورا كسؤر الهرة فلما استوى الوجهان من غير ترجيح تساقطا ووجب المصير الى ماكان ثابتا والثابت قبل التعارض شيئان الطهارة فى جانب الماء والنجاسة فى جانب اللعاب وليس احدهما باولى من الاخر فبقى مشكلا فلا يطهر ماكان نجسا ولا ينجس ماكان طاهرا * بخلاف الماء اذا اخبر عدل بنجاسته

وآخر بطهارته فانه لايصير مشكلا لان الاصل هناك بعد سقوط الخبرين بالتعارض شئ واحد وهو الطهارة فوجب المصير اليه فبقى الماء طاهرا من غير اشكال وههنا الاصل بعد التساقط شيئان الطهارة فى الماء والنجاسة فى اللعاب فبقى مشكلا * فان قيل لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك * قلنا من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية فى عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالهما به لايكون هذا تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية * واعنى به وقوع الشك والاشتباه فيها الا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم * فان قيل هلا سقط استعمال الماء عند التعارض ووجب المصير الى الخلف لا غير كما فى مسئلة الانائين التى مر تقريرها * قلنا لان استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا الماء كان مطهرا بيقين ووقع الشك فى زوال هذا الوصف فلا يسقط عنه استعماله بالشك ووجب ضم التيمم اليه احتياطا * فاما فى مسئلة الانائين فاحدهما نجس بيقين كما ان الاخر طاهر بيقين وقد وجب عليه الاحتراز عن النجس كما وجب استعمال المطهر وقد عجز باعتبار عدم العلم عن استعمال المطهر منهما ولم يعجز عن الاحتراز عن النجس فلذلك سقط عنه استعمالهما ووجب المصير الى الخلف * ولا يقال وجب ان يسقط استعماله ايضا احترازا عن النجاسة كما فى تلك المسئلة لانه يحتمل ان يكون نجسا كما يحتمل ان يكون طاهرا لانا قد بينا ان الطاهر لا يتنجس به فلا يكون فى ترك استعماله احتراز عن النجاسة ولهذا لو وجد ماء مطلقا لا يجب عليه غسل الرأس بعدما توضأ به * وقوله فقلنا ان سؤر الحمار طاهر يشير الى ان الشك فى طهوريته لا فى طهارته عنده وهو اختيار عامة المشايخ رحمهم الله * ووجهه ماذكرنا ان الماء عرف طاهرا بيقين فلا يزول هذا الوصف بالشك فكان السؤر طاهرا غير طهور * وهو منصوص فى غير موضع اى كونه طاهرا منصوص فى مواضع كثيرة فقد ذكر فى كتاب الصلوة ان اصاب لعاب دابة لا يؤكل لحمها او عرقها ثوبا فصلى فيه اجزته الصلوة وان فحش * وعن ابى يوسف رحمه الله لعاب الحمار اذا اصاب الثوب فصلى فيه اجزته وان فحش * وعن محمد رحمه الله ثلاث مياه لو غمس فيه الثوب تجوز الصلوة فيه الماء المستعمل وسؤر الحمار وبول ما يؤكل لحمه * وعند بعضهم الشك فى طهارته لان اللعاب ان كان طاهرا كان الماء طاهرا وطهورا ما لم يغلب اللعاب عليه ولو كان نجسا كان الماء نجسا كسؤر الكلب فكان الشك فيهما جميعا وانما لا يتنجس الثوب والعضو به لان اليقين لا يزول بالشك لا لانه طاهر حقيقة * وكان هذا الاختلاف لفظى لان من قال الشك فى طهوريته لا فى طهارته اراد ان الطاهر لا يتنجس به ووجب الجمع بينه وبين التراب لانه ليس فى طهارته شك اصلا لان الشك فى طهوريته انما نشأ من الشك فى طهارته لتعارض الادلة فى طهارته ونجاسته قوله (وكذلك عرقه) اى كسؤر الحمار عرقه فى كونه طاهرا وهذا جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح

فقلنا ان سؤر الحمار طاهر وهو منصوص عليه فى غير موضع وكذلك عرقه

وكذلك الجواب فى الخنثى المشكل وكذلك جوابهم فى المفقود ومثال ما قلنا فى الفرق بين ما يحتمل المعارضة وبين ما لا يحتملها ايضا الطلاق والعتاق فى محل منهم يوجب الاختيار لان وراء الابهام محلا يحتمل التصرف فصلح الملك فيه دليلا لولاية الاختيار فاذا طلق عينا ثم نسى لم يجز الخيار بالجهل واذا عرفت ركن المعارضة وشرطها وجب ان تبنى عليه كيفية المخلص عن المعارضة على سبيل العدم من الاصل وذلك خمسة اوجه من قبل الحجة ومن قبل الحكم ومن قبل الحال ومن قبل الزمان صريحا ومن قبل الزمان دلالة اما من قبل نفس الحجة فان لا يعتدل الدليلان فلا يقوم المعارضة مثل المحكم يعارضه المجمل والمتشابه من الكتاب او المشهور من السنة يعارضه خبر الواحد لان ركنها اعتدال الدليلين

لان النبى صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار معروريا والحر حر الحجاز فلا بد من ان يعرق الحمار ولان معنى الضرورة فى عرقه ظاهرة لمن يركبه * وذكر فى شرح الجامع الصغير للقاضى الامام فخر الدين رحمه الله وفى لعاب الحمار والبغل وعرقهما اذا اصاب الثوب او البدن عن ابى حنيفة رحمه الله ثلاث روايات فى رواية قدره بالدرهم وفى رواية قدره بالكثير الفاحش وهى رواية الامالى وفى رواية لا يمنع وان فحش وعليه الاعتماد * وذكر شمس الائمة الحلوانى رحمه الله ان عرق الحمار نجس الا انه عفى عنه لمكان الضرورة فعلى هذا لو وقع فى الماء القليل يفسد وهكذا روى عن ابى يوسف رحمه الله وذكر القدورى رحمه الله ان عرق الحمار طاهر فى الروايات المشهورة كذا فى المحيط قوله (وابن الاتان) اى هو طاهر كسؤرها وهو رواية عن محمد رحمه الله فانه نقل عنه ان ابن الاتان طاهر ولا يؤكل وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية وفى ظاهر الرواية هو نجس كذا فى المحيط * وذكر الامام التمرتاشى فى شرح الجامع الصغير وعن البزدوى انه يعتبر فيه الكثير الفاحش * وعن عين الائمة الصحيح انه نجس نجاسة غليظة لانه حرام * وليس فيه ضرورة فسمى مشكلا لما قلنا * ذكر فى المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك فيه غير متيقن بطهارته ولا بنجاسته وكان ابو طاهر الدباس رحمه الله ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون الشك من احكام الشرع فقال الشيخ رحمه الله ليس المراد منه انه مشكوك فى الحقيقة او انه شرع مشكلا حقيقة بل سمى مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه للاحتياط * لانه يعنى به الجهل اى لا ان يعنى بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم اليه على ما بينا قوله (وكذلك الجواب فى الخنثى) اى ومثل الجواب الذى ذكرنا فى سؤر الحمار من تقرير الاصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الاشكال الجواب فى الخنثى المشكل ايضا وهو الشخص الذى له ما للرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يترجح به احد الجانبين على الاخر اعنى الذكورة والانوثة فانه لما اشكل حاله بتعارض الجهتين وجب تقرير الاصول والعمل بالاحتياط فى موضعه فيجعل بمنزلة الذكور فى بعض الاحكام وبمنزلة الاناث فى البعض على ما يدل عليه الحال فى كل حكم فيقال اكبر النصيبين فى الميراث اعنى نصيبى الرجل والمرأة لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ويتأخر عن الرجال ويتقدم على النساء فى الصلوة احتياطا ولا يختنه الرجل ولا المرأة لاشتباه حاله بل تشترى امة تختنه من ماله او مال بيت المال على ما عرف فى كتاب الخنثى * والالف فيه للتأنيث كما فى حبلى والبشرى وكان ينبغى ان يقال الخنثى المشكلة ويؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور فى كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التأنيث فى ذاته فلم يلحقوا علامة التأنيث فى وصفه وضميره تغليبا للذكورة * وقد يوصف الرجل به ايضا فيقال رجل خنثى ورجال خناثى وخناث قال الشاعر * شعر * لعمرك ما الخناث بنو قشير * بنسوان تلدن ولا رجال * قوله (وكذلك جوابهم) اى جواب علمائنا فى المفقود فانه لما تعارض حياته ومماته وجب تقرير الاصول فجعل حيا فى ماله حتى لا يورث عنه لان حياته كانت ثابتة فلا تزول بالشك وميتا فى مال غيره حتى لا يرث

عن احد لان استحقاقه لم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك ايضا قوله (ومثال ماقلنا) من الفرق بين مايحتمل المعارضة من النصوص وبين مالايحتملها من القياس واقوال الصحابة ماذا اوقع الطلاق او العتاق فى محل مبهم بان قال لامرأتيه احديكما طالق او قال لامتيه احديكما حرة وماذا اوقع الطلاق او العتاق فى محل عين ثم نسيه بان قال لاحدى امرأتيه انت طالق او لاحدى امتيه انت حرة ثم نسى المطلقة والمعتقة فان فى المسئلة الاولى يثبت له خيار التعيين لان الابهام لم ينشأ عن الجهل المحض كما فى القياسين وقد كان تعيين المحل مما وكاله شرعا كابتداء الايقاع فبمباشرة الايقاع اسقط ما كان له من الخيار فى اصل الايقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار فى التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتا له شرعا * وهو معنى قوله لان وراء الابهام محل يحتمل التصرف أى بعدما اوقع اصل الطلاق او العتاق مبهما بقى شئ آخر يحتمل التصرف اى الايجاد من قبل المالك وهو تعيين المحل *او معناه بعدما اوقع اصل الطلاق مبهما بقى محل يحتمل التصرف وهو ذات المرأة لان الطلاق المبهم لم ينزل فى المحل على ماعرف فتبقى كل واحدة منهما محلا لتصرفه * فصلح الملك اى بقاء الملك فى المحل دليلا او لاية الاختيار * وهو كالقياسين لما كان كل واحد حجة فى حق العمل ثبت فيهما التخيير * وفى المسئلة الثانية لايثبت الخيار لان الطلاق او العتاق قد نزل فى احديهما وخرج المحل عن ملكه والتعارض ثبت فى حقه بين المحلين لجهله بالمحل الذى عينه عند الايقاع وجهله لايثبت الخيار له شرعا * ولو جعل اليه ذلك كان فيه اثبات صرف الحرمة عن محلها الى غير محلها كما فى تعارض النصين لماثبت بناء على الجهل بالناسخ لم يثبت الخيار اذ لو ثبت ذلك لكان فيه صرف الحقيقة عن جهة الى ماليس بحجة قوله (واذا عرفت ركن المعارضة) يعنى لما علمت ان ركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء وان شرطها اتحاد المحل والوقت كما بينا * وجب ان تبنى عليه اى على ماعرفت كيفية المخلص عن التعارض على سبيل العدم اى على وجه يعدمه من الاصل بان يقول لانسلم ان المعارضة ثابتة لعدم ركنها وهو المساواة فى الحجتين او عدم شرطها وهو عدم اتحاد المحل او الوقت الى اخر مابينا فماذكر من بيان حكم المعارضة هو المخلص منها على تقدير تحققها وتسليمها وهذا هو المخلص منها على سبيل المنع مثل المحكم يعارضه المجمل او المتشابه فان قوله تعالى *ليس كمثله شئ* محكم فى نفى المماثلة فلا يعارضه قوله عز وجل* الرحمن على العرش استوى *لانه متشابه لانتفاء ركن المعارضة وهو التساوى فى الحجتين* ولو استدل مستدل فى حل البيع فى صورة من الصور بعموم قوله تعالى *واحل الله البيع* لايكون لخصمه ان يعارضه بقوله عز اسمه* وحرم الربوا* لانه مجمل فلا يعارض الظاهر كذا فى بعض الشروح * ومثل الكتاب او المشهور من السنة مثل قوله *تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرأن* لايعارضه قوله عليه السلام* لاصلوة الا بفاتحة الكتاب * ومثل قوله عليه السلام *البينة على المدعى واليمين على من انكر* لايعارضه لاخبر القضاء بشاهد ويمين لانتفاء المساواة فى الحجتين قوله (واما الحكم) فكذا انما يطلب المخلص من حيث الحكم لان من شرط المعارضة ان يكون الحكم الذى يثبته احد الدليلين عين

وامثلة هذا كثيرة لاتحصى واما الحكم فان الثابت بهما اذا اختلف عند التحقيق سقط التعارض مثل قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والمراد به الغموس وقال لايؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان والغموس داخل فى هذا اللغو لان المؤاخذة المثبتة مطلقة وهى فى دار الجزاء والمؤاخذة المنفية مقيدة بدار الابتلاء فصح الجمع وبطل التدافع فلا يصح ان يحمل البعض على البعض ومثاله كثير

ما ينفيه الآخر بالتحقيق التدافع والتمانع فاذا اختلف الحكم عند التحقيق بان ينفي احدهما غير ما يثبته الآخر لا يثبت التدافع لامكان الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض مثل قوله تعالى في سورة البقرة *لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم* فانه يوجب المؤاخذة في كل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة سواء كانت معقودة او غير معقودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس * وقوله جل جلاله في سورة المائدة *لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان* يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيه والآية سيقت لبيان المؤاخذة في المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمعقودة فكانت لغوا في حق المؤاخذة اذ اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليست في الغموس فائدة اليمين المشروعة ثلث خلت عنها لانها شرعت لتحقيق البر او الصدق وقد فات ذلك في الغموس اصلا فكانت لغوا اي كلاما لا عبرة به من حيث انه لم ينعقد لحكمه كبيع الحر فكانت الغموس داخلة في عموم قوله تعالى * لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم * وهو معنى قول الشيخ والغموس داخل في هذا اللغو اي اللغو المذكور في المائدة* ولم يقل داخلة لتأويل الغموس بالحلف واذا كان كذلك تحقق التعارض بين الآيتين من حيث الظاهر في حق الغموس اذ الاولى توجب المؤاخذة فيها والثانية تنفيها عنها* فيتخلص عنه ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة المثبتة وهي المذكورة في قوله تعالى* ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم * مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد منها المؤاخذة بالعقوبة في الآخرة لانها المؤاخذة الكاملة فان الآخرة خلقت للجزاء وللمؤاخذة حقا لله تعالى بالعدل فاما الدنيا فدار ابتلاء يؤاخذ المطيع فيها بمحنة تطهيرا وينعم على العاصي استدراجا والمؤاخذات المعجلة في الدنيا لم تشرع الا باسباب لنا فيها ضرب ضرر لتكون زواجر عنها كانها صلاحنا فلا تتمحض مؤاخذة لحق الله تعالى وانما تتمحض في الآخرة فثبت ان المطلق من المؤاخذة ينصرف الى المؤاخذة في الآخرة* والمؤاخذة المنفية وهي المذكورة في سورة المائدة في قوله عز وجل لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم مقيدة بدار الابتلاء اي المراد منها نفي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى* ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته * فيكون الحكم الذي اثبته احد النصين غير الحكم الذي ينفيه الآخر فلم يتحد محل النفي والاثبات فامكن الجمع بينهما وبطل التدافع * ثم الشافعي رحمه الله نفى التعارض بطريق آخر فحمل المؤاخذة المذكورة في الآية الاولى على المؤاخذة بالكفارة لان المؤاخذة المذكورة في الاية الثانية مفسرة بالكفارة فيكون تفسيرا للاولى وحمل العقد المذكور في الآية الثانية على كسب القلب الذي هو القصد لا العقد الذي ضد الحل لان العقد يطلق على قصد القلب وعزمه على الشيء كما يطلق على ربط احد الكلامين بالآخر يقال عقدت على كذا اي عزمت واعتقدت كذا اي قصدت ومنه العقيدة للعزيمة قال الشاعر * شعر * عقدت على قلبي بان نكتم الهوى * فصاح ونادى انني غير فاعل * وقوله تعالى* بما كسبت قلوبكم* مفسر لا يحتمل الا القصد فيحمل المحتمل على المفسر فيكون الغموس على هذا التأويل داخلة في العقد لا في اللغو

فيجب فيها الكفارة * والدليل على صحة هذا التأويل انه تعالى شرع الكفارة بنفس اليمين من غير شرط حنث فقال *ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته* وقال تعالى * ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم* ولم يقل اذا حنثتم ولا تجب الكفارة بنفس اليمين الا في الغموس * فصار حاصل كلامه ان معنى الآيتين واحد وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها في الغموس والمعقودة فقال الشيخ رحمه الله لما بطل التدافع والتعارض بالطريق الذي بينا لا يصح ان يحمل البعض على البعض اي يحمل العقد على كسب القلب والمؤاخذة المطلقة على المؤاخذة المقيدة لان فيه تقليل فائدة النص فانا متى حملنا احدهما على الاخر كان تكرارا او حمل كلام صاحب الشرع على الافادة ما امكن اولى من حمله على الاعادة مع ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الحبل بالاخر والعقد الشرعي يسمى عقداً لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر او ارتباط الكلام بمحل الحكم ان كان الكلام واحدا او عزيمة القلب لا ترتبط بشيء لانها لا توجب حكما الا انها سبب العقد فانه يقصد بقلبه ثم يتكلم بلسانه فانطلق عليها اسم العقد فكان مجازا * يوضحه ان الآية قرئت بالتشديد كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد القلب اصلا فكان حمل القرأة بالتخفيف على ما يوافق القرأة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حملها على القصد * وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله انه تعالى نفى المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها المؤاخذة بالاثم ونفاها في الآية الاخرى عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسرها ههنا بالكفارة فكان بيانا ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا فلزم تسليم البيان والعمل بكل نص على حدة دون صرف النصوص بعضها في بعض وتقييد البعض بالبعض فعلى هذا لا يكون الغموس داخلة في اللغو ولا في العقد فلا تجب فيها الكفارة ولا يثبت التعارض ايضا الا ان الشيخ اثبت التعارض بان جعلها داخلة في اللغو ليمكنه ايراده في هذا الفصل * وقوله لان المؤاخذة يتصل بقوله سقط التعارض * او يتعلق بمحذوف وهو ولما كانت الغموس داخلة في اللغو كان التعارض بين النصين ثابتا في اليمين الغموس الا انه يندفع باختلاف الحكم لان المؤاخذة الى آخره قوله (واما الحال) اي دفع التعارض باختلاف الحال فمثل قوله تعالى* ولا تقربوهن حتى يطهرن* بالتخفيف والتشديد فان القراءة بالتخفيف تقتضي ان يحل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او على ما دونه لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من حيضها والقرائة بالتشديد تقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر مدة الحيض او على ما دونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعي رحمهم الله لان التطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشيء الى غاية وبين اقتصاره دونها تناف فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين اي بان تحمل كل واحدة من القرائتين على حال فتحمل القرائة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر مدة الحيض

واما الحال فمثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف

لانه انقطاع بيقين وحرمة القربان تثبت باعتبار قيام الحيض لانه تعالى امر باعتزالهن لمعنى الاذى بقوله عز اسمه* قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض* فبعد الانقطاع على اكثر مدة الحيض لايجوز تراخى الحرمة الى الاغتسال لانه يؤدى الى جعل الطهر الذى هو ضد الحيض حيضا وهو تناقض وابطال للتقدير الوارد فى الحيض * او يؤدى الى منع الزوج عن حقه وهو القربان بدون العلة المنصوص عليها وهى الاذى وكلاهما فاسد * وتحمل القراءة بالتشديد على الانقطاع على مادون اكثر مدة الحيض لان فى هذه الحالة لايثبت الانقطاع بيقين لتوهم ان يعاودها الدم ويكون ذلك حيضا فان الدم ينقطع مرة ويدر اخرى فلابد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او مايقوم مقامه * وقد اقامت الصحابة رضى الله عنهم الاغتسال مقام الانقطاع فان الشعبى ذكر ان ثلثة عشر نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ان المرأة اذا كانت ايامها دون العشرة لايحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا حملناهما على ماذكرنا من الحالين انقطع التعارض * فان قيل قوله تعالى * فاذا تطهرن * فى القراءة يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال فى جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم لكان ينبغى ان يقرأ فى قراءة التخفيف فاذا طهرن فثبت ان المراد هو الجمع بين الطهر والاغتسال بالقراءتين اى حتى يطهرن بانقطاع حيضهن وحتى يتطهرن بالاغتسال * قلنا لما بينا ان تأخير حق الزوج الى الاغتسال فى الانقطاع على العشرة لايجوز لما فيه من الفساد يحمل قوله تعالى * تطهرن * فى قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل قد يجئ بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان اى ظهر وكما يقال فى صفات الله عز وجل تكبر وتعظم ولا يراد به صفة تكون باحداث الفعل * اليه اشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله * وقد نقل عن طاوس ومجاهد ان معناه توضأن اى صرن اهلا للصلوة كذا فى عين المعانى يلزم مما ذكرتم الجمع بين المعنيين المختلفين * فان قيل التطهر حقيقة فى الاغتسال وحمله على انقطاع الدم ان كان بطريق الحقيقة فهو اثبات العموم المشترك وان كان بطريق المجاز فهو جمع بين الحقيقة والمجاز لان المعنيين اريدا من قوله تعالى * فاذا تطهرن * اذ هو ثابت فى كل قراءة وارادة المعنيين المختلفين من لفظ واحد غير جائزة * ولا يقال معنى التطهر الاغتسال لاغير عند من اختار التشديد وانقطاع الدم لاغير عند من اختار التخفيف فلا يكون فيه جمع بين المعنيين المختلفين * لانا نقول جميع القراآت المشهورة حق عند جميع القراء او جميع اهل السنة فمن اختار التشديد فالتخفيف عنده حق ومن اختار التخفيف فالتشديد عنده كذلك فيلزم الجمع عند الجميع فى كل قراءة * قلنا لايلزم الجمع لان ارادة الانقطاع فى حال اختيار التخفيف وفى هذه الحالة ليس له معنى غيره وارادة الاغتسال فى حال اختيار التشديد وليس له معنى آخر فى هذه الحالة والحالتان لايجتمعان اذ لايقرأ بهما فى حالة واحدة فلا يلزم الجمع بين المعنيين المختلفين اذ من شرطه اتحاد الحال ولم يوجد * وهو نظير قوله تعالى * من بعد غلبهم * فان الغلب مصدر بمعنى اللازم على قراءة غلبت على المجهول اى غلبوا وهم من بعد ان صاروا مغلوبين سيغلبون على عدوهم وبمعنى المتعدى على قراءة غلبت

ومعناه انقطاع الدم وبالتشديد قرئ ومعناه الاغتسال وهما معنيان متضادان ان ظاهرا الاترى ان الحيض لايجوز ان يمتد الى الاغتسال مع امتداده الى انقطاع الدم لان امتداد الشئ الى غاية واقتصاره دونها معاضدان لكن التعارض يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل الانقطاع على العشرة فهو الانقطاع التام الذى لاتردد فيه ولا يستقيم التراخى الى الاغتسال لما فيه من بطلان التقدير ويحمل الاغتسال على مادون مدة الانقطاع والتناهى لان ذلك هو المفتقر الى الاغتسال فينعدم به التعارض

على المعروف اى غلبوا وهم من بعد ان كانوا غالبين على خصمهم سيغلبون فالمعنيان مختلفان ولكنه جاز ارادتهما لاختلاف الحالتين كذلك هنا * وذكر فى شرح التأويلات ان الآية محمولة على مادون العشرة لان الغالب فى النساء ان لا يمتد حيضهن الى اكثر مدة الحيض ولا يقتصر على الاقل بل يكون فيما بين الوقتين الا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال فى صفة النساء *هن ناقصات العقل والدين* ثم وصف نقصان دينهن بان تحيض احديهن فى الشهر ستا اوسبعا وصفهن جملة بنقصان الدين ثم فسر النقصان فى جملتهن بما ذكر فدل ان ذلك هو الغالب فى جملتين والخطاب ينصرف الى ماهو الغالب فدل ان المراد من الآية هو النهى عن قربانهن اذا كانت ايامهن دون العشرة وبه نقول على القراءتين جميعا اما القراءة بالتشديد فظاهر واما بالتخفيف فلان الانقطاع فيما دون العشرة لا يثبت الا بالاغتسال اوما يقوم مقامه لما ذكرنا فكان المراد من الطهر الاغتسال ايضا فلذلك قرئ فى القراءة بالتخفيف فاذا تطهرن دون طهرن ليدل على ان الانقطاع بالاغتسال قوله (وكذلك قوله تعالى) اى وكما ان القراءتين فى الآية المتقدمة متعارضتان من حيث الظاهر ويندفع ذلك التعارض باختلاف الحال فكذا القراءتان فى قوله تعالى* وامسحوا برؤسكم وارجلكم بخفض اللام ونصبها متعارضتان اذ الخفض معطوف على الرأس فيقتضى وجوب مسح الرجل لا غير كما هو مذهب الروافض والنصب معطوف على الوجه فيوجب وجوب الغسل وعدم جواز الاكتفاء بالمسح فيعارضان ظاهرا فيتخلص عنه باختلاف الحال على ماذكر فى الكتاب * وقوله وصح ذلك جواب عما يقال لا يستقيم الحمل على هذا الوجه لان الله تعالى امر بالمسح على الرجل على قراءة الخفض لا على الخف اذ لم يقل وامسحوا برؤسكم وخفافكم * فقال قد صح ذلك اى حمل قراءة الخفض على المسح بالخف وان اضيف المسح الى الرجل لان الجلد لما اقيم مقام بشرة القدم لاتصاله بها صار مسحه بمنزلة مسح القدم فصار اضافة المسح الى الرجل وارادة الخف منها وفى بعض النسخ فصار مسحه بمنزلة غسل القدم اى الجلد لما قام مقام بشرة القدم كان المسح مصادفا بشرة القدم تقديرا كما ان الغسل يصادف بشرة القدم تحقيقا فيصح اضافة المسح الى الرجل * وفى ذكر الرجل دون الخف فائدة وهى ان المسح لو اضيف الى الخف بان قيل وامسحوا برؤسكم وخفافكم لاوهم جواز المسح على الخف وان كان غير ملبوس ففى اضافته الى الرجل وارادة الخف ازالة ذلك الوهم * وماذكر الشيخ هو اختيار بعض العلماء فانهم اثبتوا شرعية المسح على الخف بالكتاب بهذا الطريق فاما عند عامة المحققين فالمسح ثابت بالسنة دون الكتاب وهو المذكور فى المبسوط والهداية وعامة الكتب فانه لو كان ثابتا به لكان مغيا الى الكعبين كالغسل * وما قيل يحتمل انه كان مغيا الى الكعبين ثم نسخت الغاية بالسنة وبقى اصل المسح لا يخلوا عن ضعف لان النسخ انما يثبت بالنقل ولم ينقل عن احد من السلف انه كان مغيا ثم نسخ ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ماقلت بالمسح على الخفين حتى جاءنى فيه مثل ضوء النهار اوقال مثل فلق الصبح ولو كان ثابتا

وكذلك قوله فامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين بالخفض والنصب متعارضان ظاهرا فاذا حملنا النصب على ظهور القدمين والخفض على حال الاستتار بالخفين لم يثبت التعارض فصح ذلك لان الجلد اقيم مقام بشرة القدم فصار مسحه بمنزلة غسل القدم واما صريح اختلاف الزمان فبان يعرف التاريخ فيسقط التعارض ويكون آخرهما ناسخا

بالكتاب لما استقام هذا الكلام منه * ثم عند هؤلاء القرائة بالخفض وان كان معطوفة على الرأس فهى موجبة للغسل ايضا لانه اريد بالمسح الغسل فى حق الرجل للمشاكلة وهى ان يذكر الشئ بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته كقوله تعالى * فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم * وجزاء سيئة سيئة مثلها * وقول الشاعر * قالوا اقترح شيأ نجد لك طبخه * قلت اطبخوا لى جبة وقميصا * وللتفاوت بين الفعلين اذ كل واحد منهما امساس العضو بالماء والمتوضئ لايقنع بصب الماء على الاعضاء حتى يمسحها فى الغسل ويقال تمسحت للصلوة اى توضأت وقال تعالى * فطفق مسحا بالسوق والاعناق * اى غسل اعناقها وارجلها غسلا خفيفا فى قول ازالة للغبار عنها لكرامتها عليه * ولا يقال فيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة المسح قد اريدت بقوله * وامسحوا * فلا يجوز ان يراد به الغسل * لانا نقول انما اريد الغسل بالمسح المقدر الدال عليه الواو فى قوله وارجلكم اذ التقدير وامسحوا برؤسكم وامسحوا بارجلكم دون المذكور صريحا فلا يكون فيه جمع بينهما فان قيل اى فائدة فى عطف المغسول على الممسوح قلنا هى التحذير عن الاسراف المنهى عنه فعطف على الممسوح لا لتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد فى صب الماء عليها كذا فى الكشاف قوله (وذلك مثل قول ابن مسعود رضى الله عنه) والمتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا تعتد بوضع الحمل عند ابن مسعود وقال على رضى الله عنهما تعتد بابعد الاجلين اى باطول العدتين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجتمع بينهما احتياطا * وقال ابن مسعود رضى الله عنه هذا اذا لم يعرف التاريخ فاذا عرف تعين الاخر للعمل به لانه ناسخ وقد ثبت تأخر قوله تعالى * واولات الاحمال اجلهن * عنده حتى دعا الى المباهلة فلا معنى للجمع بينهما * والمباهلة مفاعلة من البهلة بضم الباء وفتحها وهى اللعنة ويروى لاعنته وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا فى شئ اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم كذا فى المغرب فجعل ابن مسعود رضى الله عنه التأخر دليل النسخ ولم ينكره على رضى الله عنه فثبت انه كان معروفا فيما بينهم ان المتأخر من النصين ناسخ للمتقدم قوله (واما الذى ثبت دلالة) الى آخره اذا اجتمع المبيح والمحرم نقل عن عيسى بن ابان وابى هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالوليين عقد كل واحد منهما على المولية ولا يعلم تقدم احدهما يبطلان وكالغرقى اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض * وفى القواطع لابى منصور السمعانى اذا اقتضى احد الخبرين الحظر والآخر الاباحة ففيه وجهان احدهما انهما سواء لانهما حكمان شرعيان وصدق الراوى فيهما على وتيرة واحدة * والوجه الاخر وهو الاصح ان الحاظر اولى لانه احوط * وعندنا يرجح المحرم لقوله عليه السلام * ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال * وقوله عليه السلام * دع ما يريبك الى ما لا يريبك * ولا يريبه جواز ترك هذا الفعل لانه بين كونه حراما او مباحا وانما يريبه جواز فعله فيجب تركه * ولما روى عن عمر رضى الله عنه قال فى الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم اولى ولان من طلق احدى نسائه او اعتق احدى امائه ونسيها

و ذلك مثل قول ابن مسعود رضى الله عنه فى المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا انها تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى واولات الاحمال اجلهن نزلت بعد التى فى سورة البقرة واراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية وكان ذلك ردا على من قال بابعد الاجلين واما الذى يثبت دلالة فمثل النصين تعارضا فى الحظر والاباحة ان الحاظر يجعل اخرا ناسخا دلالة لانا نعلم انهما وجدا فى زمانين ولو كان الحاظر اولا كان ناسخا للمبيح ثم كان المبيح ناسخا فتكرر النسخ واذا تقدم المبيح ثم الحاظر لم يتكرر فكان المتيقن اولى

(يحرم)

يحرم عليه وطئ جميعهن بالاتفاق ترجيحا للحرمة * وماذكر فى الكتاب من كون المحرم ناسخا * لانا نعلم انهما وجدا فى زمانين اذلو كانا فى زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض الى الشارع محال ثم لو كان الحاظر متقدما يتكرر النسخ ولو كان المبيح متقدما لا يتكرر فكان المتيقن وهو النسخ مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذى فيه احتمال * اومعناه ان الحاضر ناسخ بيقين تقدم او تاخر لانه اما ناسخ للاباحة الاصلية اوللاباحة العارضة والمبيح محتمل لانه ان تقدم كان مقررا للاباحة الاصلية لا ناسخا لها فكان العمل بما هو ناسخ بيقين اولى من العمل بالمحتمل قوله (وهذا) اى جعل الحاظر ناسخا للمبيح * بناء على كذا اختلف العلماء فى الاشياء التى تحتمل ان يرد الشرع باباحتها وحظرها انها قبل ورود الشرع على الاباحة ام على الحظر فذهب اكثر اصحابنا خصوصا العراقيون منهم وكثير من اصحاب الشافعى الى انها على الاباحة وانها هى الاصل فيها حتى ان من لم يبلغه الشرع ابيح له ان يأكل ماشاء من المطعومات واليه اشار محمد رحمه الله فى الاكراه حيث قال ولو تهدد بقتل حتى يأكل الميتة اويشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون آثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما الا بالنهى عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهى * وهو قول ابى على الجبائى وابنه ابى هاشم واصحاب الظواهر * وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى ومعتزلة بغداد انها على الحظر حتى ان من لم يبلغه الشرع لا يباح له شئ الا مايدفع به الهلاك عن نفسه مثل التنفس والانتقال عن مكان الى مكان * وقالت الاشعرية وعامة اهل الحديث انها على الوقف لا توصف بحظر ولا اباحة حتى ان من لم يبلغه الشرع ينبغى ان يتوقف ولا يتناول شيئا فان تناول شيئا لا يوصف فعله بالحظر ولا بالاباحة * قال عبد القاهر البغدادى وتفسير الوقف عندهم ان من فعل شيئا قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله من الله تعالى ثوابا ولا عقابا * والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر فى شرح التأويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لا حظ له فى معرفة هذا القسم يعنى فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا بقدر مايحتاج اليه للبقاء * وجه القول الاول انه تعالى غنى على الحقيقة جواد على الاطلاق واغنى الجواد لا يمنع ماله عن عباده الا ماكان فيه ضرر فتكون الاباحة هى الاصل باعتبار غناه وجوده والحرمة لعوارض ولم يثبت فيبقى على الاباحة * ووجه القول الثانى ان الاشياء كلها مملوكة لله تعالى على الحقيقة والتصرف فى ملك الغير لا يثبت الا باباحة المالك فلما لم يثبت الاباحة بقيت على الحظر لقيام سببه وهو ملك الغير * ووجه قول الواقفية ان الحرمة او الاباحة لا تثبت الا بالشرع فقبل وروده لا يتصور ثبوت واحدة منهما فلا يحكم فيها بحظر ولا اباحة * ثم الشيخ رحمه الله اختار القول الاول الا انه لم يقل بكون الاباحة اصلا على الاطلاق على معنى ان الله تعالى خلق الاشياء فى اصل وضعها مباحة من غير تكليف بحظر وتحريم ثم بعث الانبياء عليهم السلام واوحى اليهم بحظر بعضها وابقاء بعضها على الاباحة الاصلية

وهذا بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول لهذا فى اصل الوضع لان البشر لم يتركوا سدى فى شئ من الزمان وانما هذا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا

لان ذلك انما يستقيم ان لو خلق الخلايق و لم يكلفوا بشئ مدة ثم بعث فيهم الانبياء بالتكليف فكلفوا بتحريم البعض و ابقاء الباقي على ما كان و ليس الامر كذلك اذ الناس لم يتركوا سدى اي مهملا في زمان فان اول البشر ادم عليه السلام وهو كان صاحب شرع فداتي بالامر والنهي والحظر والاباحة و لم يخل قرن بعده عن دليل سمعي و ان فتر بحيث يحتاج الى تحديد النظر به كما قال تعالى * و ان من امة الا خلا فيها نذير * اي و ما من امة فيما مضى الا جاءهم منذر و اذا كان كذلك تعذر القول بكون الاباحة اصلا على الاطلاق فلذلك لم يقل الشيخ به و انما قال بكونها اصلا في زمان الفترة و هو الزمان الذي بين عيسى و محمد عليهما السلام لان الاباحة والحرمة قد ثبتتا في الاشياء بالشرايع الماضية و بقيتا الى زمان الفترة ثم كانت الاباحة ظاهرة في زمان الفترة فيما بين الناس فيبقى الى ان يثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا فهذا هو المراد بكون الاباحة اصلا لا انها اصل على الاطلاق * و في الحقيقة هو بيان محل الخلاف لانه لا يتصور القول بالاباحة او الحظر او التوقف قبل وجود الخلائق لان هذه الاحكام بالنسبة اليهم و بعد ما وجدوا لم يتركوا سدى في زمان فلم يكن محل الخلاف الا زمان الفترة * و يؤيده ما ذكر في شرح التأويلات في هذه المسئلة و هذا الخلاف انما يتحقق فيمن بلغ في شاهق جبل و لم يبلغه دليل السمع او في زمان الفترة * و ذكر عبد القاهر البغدادي و هذا اي الوقف مذهب ابي الحسين الاشعري و ضرار و بشر المريسي و به قال اكثر اصحاب الشافعي مع قولهم بانه لم يخل زمان العقلاء عن شريعة و انما تكلموا في هذه المسئلة على تقدير كونها لا على تقدير حصولها * و ذكر ابو اليسر في اخر هذه المسئلة و الصحيح من الاقوال ان ما يجوز ان يحرم تارة و يباح اخرى فقبل ورود الشرع او في حق من لم يبلغ اليه الشرع لا يوصف بالحرمة و لا بالاباحة و فعل الانسان فيه ايضا لا يوصف بالحل و لا بالحرمة كفعل من لا يدخل تحت الخطاب اما بعد ورود الشرع فالاموال على الاباحة بالاجماع ما لم يظهر دليل الحرمة لان الله تعالى اباح الاموال بقوله * خلق لكم ما في الارض جميعا * و الانفس مع الاطراف على الحرمة لان الله تعالى الزمهم العبادات و لا يقدرون على تحصيلها الا بالعصمة عن الاتلاف و العصمة لا تثبت الا بتحريم اتلاف الانفس و الاطراف جميعا قوله (و ذلك) اي ترجيح المحرم و جعله ناسخا للمبيح مثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حرم الضب و هو ما روى عن عايشة رضي الله عنها انه اهدى لها ضب فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكله فكرهه فجاء سائل فارادت ان تطعمه اياه فقال عليه السلام * اتطعمين مالا تأكلين * فدل انه كرهه لحرمته اذ لو لم يكن كراهية الاكل للحرمة لامرها بالتصدق كما امر به في شاة الانصاري بقوله * اطعموها الاسارى * و ما روى عن عبد الرحمن بن حسنة انه قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب فاصابتنا مجاعة و طبخنا منها و ان القدور لتغلي بها اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال * ما هذا * فقلنا ضباب اصبناها فقال * ان امة من بني اسرائيل مسخت دواب في الارض و انا اخشى ان يكون هذه فا كفئوها * و روى انه اباحه و هو ما روى ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله

و ذلك ما روى عن النبي عليه السلام انه حرم الضب و روى انه اباحه و حرم لحوم الحمر الاهلية و روى انه اباحه

عليه وسلم سئل عن الضب قال *لم يكن من طعام قومي فاجد نفسي تعافه فلا احله ولا احرمه * وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما قال اكل الضب على مائدة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الآكلين ابو بكر رضي الله عنه ورسول الله عليه السلام كان ينظر اليه ويضحك فنحن رجحنا المحرم على المبيح وجعلنا دليل الاباحة على ما كان قبل التحريم * وحرم لحوم الحمر الاهلية وروى انه اباحها كما بينا في مسئلة السور فعملنا بالمحرم وجعلناه ناسخا للمبيح * وكذلك الضبع اي وكالضب او الحمار الضبع في ان المحرم والمبيح فيه تعارضا *فالمبيح حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما انه سئل عن الضبع اصيدهو فقال نعم فقيل ايؤكل لحمه فقال نعم فقيل اشيء سمعته من رسول الله عليه السلام فقال نعم * والمحرم حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير فرجحنا المحرم لما ذكرنا * وحديث جابر ان صح فمحمول على الابتدأ *وما يجري مجرى ذلك اي مجرى ماذكرنا من النظائر مثل الثعلب والقنفذ والسلحفاة قوله (واختلف مشائخنا) الى اخره الدليل المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي هو الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول كما اشير اليه في الكتاب *فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر ناف يترجح المثبت عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وهو مذهب اصحاب الشافعي لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت راجحا على قول النافي لاشتماله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل اذا تعارضا يقدم قول الجارح على قول المعدل لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يخبر معتمدا على الظاهر * وكما اذا شهد شاهدان ان عليه كذا وشهد آخران ان لا شيء عليه يترجح المثبت * ولان المثبت يفيد التأسيس والنافي يفيد التأكيد والتأسيس اولى من التأكيد * وقال عيسى بن ابان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة انهما يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العقل والضبط والاسلام والعدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه آخر * وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رحمهم الله في هذا الباب اي في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها عملوا بالنافي * وحاصل ماذكر ههنا من المسائل التي اختلف عملهم فيها خمس مسائل احديها مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت خيار فسخ النكاح اذا كان زوجها عبدا بالاتفاق وكذا اذا كان زوجها حرا عندنا * وعند الشافعي رحمه الله لا يثبت لها الخيار اذا كان زوجها حرا لان المساواة حصلت بالحرية فلا يثبت لها الخيار كما لو ايسرت والزوج موسر بخلاف ما اذا كان عبدا لانه ليس بكفو لها بعد العتق * ونحن نقول الملك يزداد عليها بالحرية على ما عرف في مسئلة اعتبار الطلاق فلها ان تدفع الزيادة عن نفسها * والاصل فيه حديث بريرة رضي الله عنها فقد روى عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان حرا لما خيرها وروى عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة رضي الله عنها ان

وكذلك الضبع وما يجري مجرى ذلك انا نجعل الحاظر ناسخا و اختلف مشايخنا فيما اذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر ناف مبق على الامر الاول فقال الكرخي المثبت اولى وقال عيسى بن ابان يتعارضان وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين في هذا الباب فقد روى ان بريرة اعتقت وزوجها حر وهذا مثبت وروى انها اعتقت وزوجها عبد وهذا مبق على الامر الاول واصحابنا اخذوا بالمثبت وروى ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال بسرف وروى انه تزوجها وهو محرم

واتفقت الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي انما اختلفت ﴿٩٨﴾ في الحل المعترض على الاحرام فجعل اصحابنا العمل بالنافي اولى من العمل بالمثبت وروى ان النبي عليه السلام رد ابنته زينب رضي الله عنها على زوجها بنكاح جديد وروى انه ردها بالنكاح الاول واصحابنا عملوا فيه بالمثبت وقالوا في كتاب الاستحسان في طعام اوشراب اخبر رجل بحرمة والاخر بحله اوطهارة الماء ونجاسته واستوى المخبران عند السامع ان الطهارة اولى ولم يعملوا بالمثبت وقالوا في الجرح والتعديل اذا تعارضا ان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع وذلك ان نقول ان النفي لايخلو من اوجه اما ان يكون مما يعرف بدليله اولا يعرف بدليله او يشتبه حاله فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات

زوجها كان حرا حين عتقت فالنص الاول ناف لانه مبق على الامر الاصلي اذ لاخلاف ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق والثاني مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاصحابنا اخذوا بالمثبت في هذه المسئلة * والثانية مسئلة نكاح المحرم فعند الشافعي رحمه الله لايجوز لان الوطئ حرام بدواعيه والعقد داع اليه وضعا وشرعا لانه سبب موضوع فتعدت الحرمة اليه كما في حرمة المصاهرة وكما في شراء الصيد للمحرم * وعندنا يجوز لان حرمة المرأة على المحرم باعتبار الارتفاق اما كاملا كالوطئ او قاصرا كاللمس والقبلة وليس في العقد فلايحرم كشراء الجارية والطيب واللباس * والاصل فيه حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وروى يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال بسرف اي خارج عن الاحرام فالاول ناف لانه مبق على الامر الاول فان الاحرام كأن كان ثابتا قبل التزوج والثاني مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وعلماؤنا اخذوا فيها بالنافي * وسرف بوزن كتف جبل بطريق المدينة كذا في المغرب * وفي الصحاح وسرف اسم موضع * وعن المستغفري سرف على رأس ميل من مكة بها قبر ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنها وكانت ماتت بمكة فحملها ابن عباس الى سرف * ويجوز ترك صرفه بتقدير التأنيث وصرفه بتقدير عدمه * وقوله واتفقت الروايات جواب عما قال ابو الحسن ان علمائنا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل فكان هذا منهم عملا بالمثبت لا بالنافي فقال اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلف في الحل المعترض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا * والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه قد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري * والثالثة مسئلة وقوع الفرقة بتباين الدارين وهي ما اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي رحمه الله لاتقع * وقد روى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجرت من مكة الى المدينة وزوجها ابو العاص بن الربيع كافر بمكة ثم انه اسلم بعد ذلك بسنتين وهاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فردها رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه بالنكاح الاول وهو ناف لانه مبق على الامر الاول * وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ردها عليه بنكاح جديد وهو مثبت لانه يدل على امر عارض فاخذ علماؤنا بالمثبت دون النافي * والرابعة مسئلة كتاب الاستحسان فالخبر بالطهارة ناف لانه مبق على الامر الاصلي والخبر بالنجاسة مثبت لانه مخبر عن امر عارض واخذوا فيها بالنافي دون المثبت * والخامسة مسئلة تعارض الجرح والتعديل بان اخبر مزك انه عدل واخبر آخر انه مجروح يرجح خبر الجارح وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا على خبر المعدل وهو ناف لانه مبق على الامر الاول اذ العدالة هي الاصل فهذا بيان اختلاف عملهم في هذا الباب والاصل الجامع ماذكر في الكتاب مما يعرف

وذلك مثل ماقال محمد رحمه الله في السير الكبير في رجل ادعت عليه امرأته انها سمعته منه يقول المسيح
ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح ﴿ ٩٩ ﴾ ابن الله قول النصارى او قالت النصارى المسيح ابن الله لكنها
لم تسمع الزيادة فالقول قوله فان شهد شاهدان انا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندري انه قال غير ذلك ام لا لم تقبل الشهادة وكان القول قوله ايضا وان قال الشاهد ان نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة ووقعت الحرمة وكذلك في الطلاق اذا ادعى الزوج الاستثناء فقد قبلت الشهادة على محض النفي لان هذا نفي طريق العلم به ظاهر وذلك ان كلام المتكلم انما يسمع عيانا فيحيط العلم بانه زاد عليه شيئا اولم يزد لان مالا يسمع فليس بكلام لكنه دندنة واذا وضح طريق العلم وظهر صار مثل الاثبات واما ما
لا طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل فيه خبر المخبر في مقابلة الاثبات مثل التزكية لان الداعي الى التزكية
في الحقيقة هو ان لم يقف المزكي منه على ما يجرح عدالته وقل ما يوقف من حال البشر على امر فوقه في التزكية

بدليله اي يكون بناء على دليل كالاثبات اولا يعرف بدليله اي لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب قوله (وذلك) اي النفي الذي هو مثل الاثبات مثل ماقال محمد في السير الكبير ولو ان امرأة قالت للقاضي اني سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله وقال الزوج قد وصلت بكلامي شيئا آخر فقلت النصارى يقولون المسيح ابن الله او قلت المسيح ابن الله قول النصارى فلم تسمع المرأة بعض كلامي وقالت المرأة كذب فالقول قول الزوج مع يمينه لانه ماقر بالسبب الموجب للفرقة فان عين هذه الكلمة لا تكون موجبة للفرقة فيكون منكرا لما تدعيه من السبب الموجب للفرقة * بخلاف ما لو قالت اني سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما اردت بذلك حكاية عمن يقول هذا حيث بانت منه امرأته لان ما في ضميره لا يصلح ناسخا لحكم ما تكلم به فان ما في الضمير دون ما تكلم به والشيء لا ينسخه الا ما هو مثله او فوقه * فان شهد الشهود للمرأة انا سمعناه يقول كذا ولم نسمع منه غير ذلك فالقول قول الزوج ايضا لانه لا تنافي بين اقوالهم لم نسمع وبين قول الزوج قلت قالت النصارى كذا لانه صح ان يقال قال فلان قولا ولكني لم اسمع فلا يصلح حجة للالزام * وان قالوا نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة لان الشهود اثبتوا السبب الموجب للفرقة وقوله غير مقبول فيما يبطل شهادة الشهود * وانما قبلت هذه الشهادة وان قامت على النفي لانها صدرت عن دليل موجب للعلم لان ما يكون من باب الكلام يكون مسموعا لمن كان بالقرب من المتكلم وما لم يسمع منه يكون دندنة لا كلاما * وذكر في شرح السير الكبير انها انما قبلت لان وقوع الفرقة ليس بهذه الشهادة بل بما سبق مما هو اثبات وهو بمنزلة شهادة الشهود على ان هذا اخو الميت ووارثه لا نعلم له وارثا غيره * يوضحه ان قولهم لم يقل شيئا غير ذلك فيه اثبات ان ما يدعي من الزيادة في ضميره لا في كلامه وذلك لا يصلح ناسخا لموجب كلامه حتى لو قال الشهود لا ندري قال ذلك اولم يقل الا انا لم نسمع منه غير قوله المسيح ابن الله فالقول قول الزوج ولا يفرق بينه وبين امرأته لان الشهود ما اثبتوا ان الزيادة في ضمير لا في كلامه وانما قالوا لم نسمع منه وكما لم يسمعوا ذلك منه فالقاضي لم يسمع ايضا * وكذلك في الطلاق اي ومثل الحكم المذكور في هذه المسئلة حكم ادعاء الزوج الاستثناء في الطلاق او في الخلع بان قال قد قلت انت طالق ان شاء الله او خالعتك ان شاء الله وانكرت المرأة الاستثناء فالقول قوله * فان شهد الشهود عليه بطلاق او خلع بغير استثناء بان قالوا قد تكلم بالطلاق او الخلع ولم يتكلم بالاستثناء قبلت الشهادة ولم يقبل قوله * وان قالوا لم نسمع منه غير كلمة الطلاق كان القول قوله في ذلك ولم تقبل الشهادة لما ذكرنا الا ان يظهر منه ما يكون دليل صحة الخلع من قبض البدل او سبب اخر فحينئذ لا يقبل قوله في ذلك كذا في شرح السير الكبير لشمس الائمة رحمه الله * الدندنة ان تسمع من الرجل نغمة ولا تفهم ما يقول قوله (واما ما لا طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل عليه) اي فيه خبر المخبر في مقابلة الاثبات لانه خبر لا عن دليل

والجرح يعتمد الحقيقة فصار اولى وان كان امر اشتبه فيجوز ان يعرف الخبر بدليل ويجوز ان يعتمد فيه ظاهر الحال وجب السؤال والتأمل فى الخبر فان ثبت انه بنى على الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ماليس بحجة وما يشاركه فيه السامع واذا اخبر عن دليل المعرفة حتى وقف عليه كان مثل المثبت فى التعارض فحديث نكاح ميمونة من القسم الذى يعرف بدليله لان قيام الاحرام يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم فصار مثل الاثبات فى المعرفة فوقعت المعارضة فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح فى الرواة دون ما يسقط به التعارض فى نفس الحجة وهو ان يجعل رواية من اختص بالضبط والاتقان اولى وهو رواية ابن عباس رضى الله عنه انه تزوجها وهو محرم لانه فسر القصة فصار اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله فى الضبط والاتقان

موجب بل عن استصحاب حال وخبر المخبر صادر عن دليل موجب له * ولان السامع والمخبر فى هذا النوع سواء فان السامع غير عالم بالدليل المثبت كالمخبر بالنفى فلو جاز ان يكون هذا الخبر معارضا الخبر المثبت لجاز ان يكون علم السامع معارضا لخبر المثبت الداعى الى التزكية فى الحقيقة هو ان لم يقف المزكى منه اى من الشاهد على ما تجرح عدالته فكان مآل تزكيته الجهل بسبب الجرح اذ لا طريق للمزكى الى الوقوف على جميع احوال الشاهد فى جميع الاوقات حتى يكون اخباره بعدالته عن دليل يوجب العلم بها * والجرح يعتمد الحقيقة اى الجارح يخبر عن دليل يوجب العلم وهو المعاينة فصار اولى والقلة قوله وقلما توقف عبارة عن العدم بطريق المجاز اى لا توقف * وما ذكرنا من ترجيح الجرح على التزكية فذهب عامة الفقهاء والاصوليين الا ان بعضهم فصلوا وقالوا الجارح اما ان يعين السبب اولا فان عين فاما ان ينفيه المعدل ام لا فان نفاه فاما ان ينفيه بطريق يقينى ام لا * فان عين السبب ونفاه المعدل بطريق يقينى مثل ان يقول الجارح رأيته قد قتل فلانا المسلم بغير حق فى وقت كذا او يقول المعدل قد رأيته حيا بعد ذلك او يقول الجارح رأيته شرب الخمر طوعا يوم الجمعة ويقول المعدل كنت مصاحبا له فى جميع ذلك اليوم فلم يشربها اصلا فههنا يتعارضان وترجح احدهما على الآخر بعض اسباب الترجيح وفى غير هذه الصورة يقدم الجرح لانه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل وما نفاها يقينا فوجب تقديمه * وينبغى ان يكون مذهبنا هكذا ايضا لان هذا التعديل نفى عن دليل فيجوز ان يعارض الاثبات وهو الجرح قوله (دون ما يسقط به التعارض فى نفس الحجة) وهو كون احدهما نفيا والآخر اثباتا يعنى لا يقال احدهما نفى والآخر اثبات والنفى مبنى على عدم الدليل فلا يعارض للاثبات لان هذا النفى ثبت بالدليل فصار مثل الاثبات * وهو ان يجعل اى الرجوع الى اسباب الترجيح اى يجعل رواية ابن عباس رضى الله عنهما لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذى لا يعادله فى شئ مما ذكرنا فان قوة الضبط تدل على قلة الوهم والغلط * والدليل على زيادة ضبطه واتقانه انه فسر القصة على ما روى عنه جابر بن زيد وعطاء بن ابى رباح ومجاهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث فى سفره ذلك يعنى فى عمرة القضاء وهو حرام وكان زوجه اياها العباس بن عبد المطلب فاقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة ثلثا فاتاه حويطب بن عبد العزى فى نفر من قريش فى اليوم الثالث وكانت قريش قد وكلته باخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة فقالوا قد انقضى اجلك فاخرج عنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم * ما عليكم لو تركتمونى فاعرست بين اظهركم فصنعنا لكم طعاما فحضرتموه * قالوا لا حاجة لنا فى طعامك فاخرج عنا فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابا رافع مولاه على ميمونة حتى اتاه بها بسرف فبنى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسلم هنالك هكذا فى معرفة الصحابة للمستغفرى وشرح الآثار للطحاوى * وحديث يزيد قد ضعفه عمرو بن دينار حيث قال للزهرى وما يدرى يزيد ابن الاصم اعرابى بوال على عقبيه اتجعله

(مثل)

مثل بن عباس ولم ينكر عليه الزهري * قال ابو جعفر رحمه الله في شرح الآثار والذين رووا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اهل علم وثبت اصحاب ابن عباس سعيد بن جبير وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم ائمة وفقهاء تحتج برواياتهم وآرائهم والذين نقلوا عنهم كذلك ايضا منهم عمرو بن دينار وايوب السختياني وعبد الله بن ابي نجيح فهؤلاء ايضا ائمة يقتدى برواياتهم وقد روي عن عائشة رضي الله عنها ما يوافق رواية ابن عباس وروى ذلك عنها من لا يطعن احد فيه ابو عوانة عن مغيرة عن ابي الضحى عن مسروق رحمهم الله فكل هؤلاء ائمة يحتج برواياتهم فما رووا من ذلك اولى مما روى من ليس كمثلهم في الضبط والثبت والفقه والامانة * وما قالوا ان ابا رافع كان رسولا بينهما فكان هو اعرف بالبيان وهو يروي انه تزوجها وهو حلال قلنا الرسول قد يغيب عند العقد اما الولي فلا والعباس ولي من جانبها فكان ابنه اعرف بحال ابيه * وما روي عن ميمونة رضي الله عنها انه عليه السلام تزوجها وهو حلال محمول على ان الخبر بلغها بعد الحل لان العباس كان ينكحها قوله (وحديث بريرة وزينب لا يعرف الابناء على ظاهر الحال) اي خبر النافي في هذين الحديثين وهو انه عليه السلام خيرها وزوجها عبد وانه عليه السلام رد زينب بالنكاح الاول بناء على ظاهر الحال اي على استصحاب الحال لا على دليل موجب للعلم فان من روى انه كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية * ومن روى الرد بالنكاح الاول بنى خبره على عدم العلم بالدليل الموجب ايضا وهو مشاهدة النكاح الجديد وانه قد عرف النكاح بينهما قائما فيما مضى وشاهد ردها فروى انه ردها بالنكاح الاول واذا كان كذلك كان الاثبات اولى لابتنائه على دليل موجب للعلم * مع ان رواية الرد بالنكاح الاول محمولة على انه ردها عليه بحرمة النكاح الاول اي انها كانت منكوحة قبل ذلك فردها عليه بنكاح جديد ولم يزوجها غيره * ثم انهم قالوا خبر العبودية في حديث بريرة راجح على خبر الحرية لان رواية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة رضي الله عنها وهي كانت خالة عروة وعمة قاسم فكان سماعهما مشافهة وراوي خبر الحرية الاسود عن عائشة وسماعه عنها من وراء الحجاب فكانت الرواية الاولى اولى لزيادة تيقن في المسموع عند عدم الحجاب * والجواب عنه ان التيقن فيما قلنا اكثر لابتنائه على الدليل كما ذكرنا ولان فيما قلنا عملا بالروايتين فانه لما روي انه كان عبدا وانه كان حرا جعلناه حرا في حال وعبدا في حال والحرية تكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية العارضة فجعلنا الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه كان عبدا لم تنف ثبوت التخيير اذا كان زوج المعتقة حرا لانه ما قال اني خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لا ينفي التخيير ايضا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم * وقوله لو كان حرا لم يخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من كلام عائشة ويجوز ان يكون من كلام عروة فلا يدل ذلك على انتفاء الخيار عند الحرية * ومسئلة الماء اي النفي في مسئلة

وحديث بريرة وزينب من القسم الذي لا يعرف الابناء على ظاهر الحال فصار الاثبات اولى ومسئلة الماء والطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله لان طهارة الماء لمن استقصى المعرفة في العلم به مثل النجاسة وكذلك الطعام واللحم والشراب ولما استويا وجب الترجيح بالاصل لانه لا يصلح علة فيصلح مرجحا

الماء والطعام والشراب من جنس مايعرف بدليله لانه اذا اخذ الماء من واد جار فى اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان فى الاخبار بطهارته معتمدا على دليل موجب للعلم كالمخبر بنجاسته فيتحقق التعارض ويجب الترجيح بالاصل لما ذكر فى الكتاب قوله (ومن الناس من رجح بفضل عدد فى الرواة) ولا يرجح احد الخبرين على الاخر بان يكون رواته اكثر من رواة الاخر عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعى وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبدالله الجرجانى من اصحابنا وابو الحسن الكرخى فى رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لاتوجد فى الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة فى احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى فى الظن وابعد من السهو واقرب الى افادة العلم من قول الواحد لان خبر كل واحد يفيد ظنا ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت اغلب على الظن حتى ينتهى الى القطع * ولهذا رجح محمد رحمه الله فى كتاب الاستحسان قول الاثنين على قول الواحد فيما اذا اخبر واحد بطهارة الماء او بحل الطعام والشراب واثنان بالنجاسة او بالحرمة اوعلى القلب يجب العمل بخبر الاثنين لما ذكرنا يؤيده ان فى باب الشهادة يرجح خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان خبر المثنى حجة لطمانينة القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك فى الاخبار وقد اشتهر من الصحابة رضى الله عنهم الاعتماد على خبر المثنى دون الواحد * ولنا ان خبر الواحد وخبر الاثنين والثلاثة واكثر من ذلك فى ايقاع العلم سواء فان كل واحد يوجب علم غالب الرأى فلا يترجح احد الخبرين بكثرة المخبرين كما فى الشهادة فانها لاتترجح بكثرة العدد لاستواء الاثنين ومافوقهما فى ايقاع العلم وكون كل واحد حجة وليس هذا مثل الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته فان المخبر هناك يخبر عن معاينة وحقيقة فكان فى معنى الشهادة وقول الواحد ليس بحجة من حيث الشهادة وقول الاثنين حجة فكان العمل به اوجب اماههنا فالمخبر لايخبر عن معاينة فكان خبرا محضا وخبر الواحد والاثنين فيه سواء هذا هو الفرق بين المسئلتين * كذا ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول المخبر ههنا مخبر عن معاينة ايضا فانه يخبر عن سماعه من الرسول عليه السلام او من غيره من الرواة فكان فى معنى الشهادة فينبغى ان يترجح خبر الاثنين على الواحد * والصحيح ماذكره الامام شمس الائمة رحمه الله ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة فقد ذكر نظيره فى السير الكبير ان اهل العلم بالسير ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ماتفق فيه الفريقان منهم على قول اخذت بذلك وتركت ماانفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار اليه محمد * وابى ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله * قال والصحيح ماقالا فان كثرة العدد لاتكون دليل قوة الحجة قال تعالى * ولكن اكثرهم لايعلمون * ومااكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين * وقال * مايعلمهم الاقليل * وقليل ماهم * ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد فى باب العمل باخبار الآحاد فالقول به يكون قولا بخلاف اجماعهم ارأيت لو وصل الى السامع احد الخبرين

ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة واستدل بماقال محمد رحمه الله فى مسائل الماء والطعام والشراب ان قول الاثنين اولى لان القلب يشهد بذلك لمزية فى الصدق الا ان هذا خلاف السلف فانهم لم يرجحوا بزيادة العدد

بطريق واحد و الآخر بطرق اكان يرجح ما وصل اليه بطرق اذا كان راوى الاصل واحدا فهذا لا يقول به احد * وذكر فى الميزان لا يترجح الخبر بكثرة الرواة عند عامة مشايخنا لانه يحتمل ان يكون الخبر الذى رواته اقل متأخرا فيكون ناسخا لذلك وهذا المعنى لا يرتفع الرواة قوله (وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية) انما ذكر هذا جوابا عن اعتبارهم الخبر بالشهادة فى خبر الاثنين فى باب الشهادة راجح على خبر الواحد فكذلك فى باب الاخبار * فقال وكما لا يصح ما ذكرتم لانه خلاف السلف لا يصح اعتباره بالشهادة ايضا فان الترجيح بالذكورة والحرية ثابت فى باب الشهادة حتى كانت شهادة الرجلين راجحة على شهادة المرأتين وشهادة الحرين راجحة على شهادة العبدين ولم يجب الترجيح بهما فى رواية الاخبار حتى كان خبر المرأة مثل خبر الرجل و خبر العبد مثل خبر الحر فعرفنا ان اعتبار الاخبار بالشهادة غير مستقيم * قال شمس الائمة رحمه الله ولا يؤخذ حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات الا ترى ان التعارض فى رواية الاخبار تقع بين خبر المرأة وخبر الرجل وبين خبر المحدود فى القذف بعد التوبة وخبر غير المحدود وبين خبر المثنى وخبر الاربعة وان كان يظهر التفاوت بينهما فى الشهادات حتى يثبت بشهادة الاربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا وكذلك طمانينة القلب الى قول الاربعة اكثر ومع ذلك يتحقق التعارض بين شهادة الاثنين وبين شهادة الاربعة فى الاموال ليعلم انه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة اخرى ما لم يعلم المساواة بينهما من كل وجه قوله (ولكنهم لا يسلمون هذا الا فى الافراد) يعنى انهم يسلمون ان الترجيح بالذكورة والحرية لا يجب فى الافراد حتى لا يترجح خبر رجل واحد على خبر امرأة واحدة وخبر حر على خبر عبد لكنهم لا يسلمون عدم الترجيح بهما فى العدد بل يقولون خبر الحرين اولى من خبر العبدين وخبر الرجلين اولى من خبر المرأتين لان خبر الحرين والرجلين حجة تامة دون خبر العبدين والمرأتين فيترجح كما فى الشهادة بخلاف الافراد فان كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر الحر كخبر العبد وخبر الرجل كخبر المرأة * كما فى مسئلة الماء يعنى اذا اخبره عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته او على القلب فيتحقق التعارض ويعمل باكبر رأيه لان الحجة لا تتم من طريق الحكم بخبر حر واحد ومن حيث الدين الحر والمملوك سواء فلتحقق المعارضة يصير الى الترجيح باكبر الرأى * وان اخبره باحد الامرين مملوكان ثقتان وبالامر الآخر حران ثقتان اخذ بقول الحرين لان الحجة تتم بقول الحرين فى الحكم ولا تتم بقول المملوكين فعند التعارض يترجح قول الحرين نص عليه فى المبسوط * واذا ثبت ترجيح خبر الحرين فى مسئلة الماء ثبت فى الاخبار ايضا * ثم انهم لما لم يسلموا ذلك فى العدد لا يتم الالزام عليهم بما ذكر فابطل عليهم كلامهم ليتم الالزام * فقال الا ان هذا اى ما ذكروا من ترجيح خبر الحرين والرجلين متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو فى شئ منها اشتغالهم بالترجيح بالذكورة والحرية فى الافراد والعدد ولا بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة

وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية فى باب رواية الاخبار ولكنهم لا يسلمون هذا الا فى الافراد فاما فى العدد فان خبر الحرين اولى وكذلك رواية الرجلين كما فى مسئلة الماء الا ان هذا متروك باجماع السلف

الثقة * فاما ترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسئلة الماء فلظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخبر الواحد وخبر المثنى في وجوب العمل بهما سواء كذا اجاب الامام شمس الائمة رحمه الله قوله (وهذه الحجج بجملتها) اى الحجج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم منها والسنة بجملة انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد * تحتمل البيان اى تحتمل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير او التفسير او التغيير فوجب الحاق باب البيان بذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة * وهذا الذي نشرع فيه

﴿ باب البيان ﴾

البيان لغة الاظهار والتوضيح * قال الله تعالى * علمه البيان * اى الكلام الذي يبين به ما في قلبه وما يحتاج اليه من امور دنياه وينفصل به عن سائر الحيوانات * قال الامام نجم الدين رحمه الله في التيسير ويدخل في البيان الكتابة والاشارة وما يقع به الدلالة وهو امتنان منه على العباد بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة * هذا بيان اى هذا الذي ذكرت من سنتي في الماضين ايضاح لسوء عاقبة ما هم عليه من التكذيب * او القران فصل الحق من الباطل * وقال تعالى * فاذا قرأناه فاتبع قرأنه ثم ان علينا بيانه * اى اذا قرأه جبريل عليك بامرنا فاتبع ما يحصل منه مقروا عليك فاقرأه حينئذ ثم ان علينا بيانه اى اظهار معانيه واحكامه وشرايعه وقيل اذا انزلناه فاستمع قرائته ثم ان علينا اظهاره على لسانك بالوحي حتى تقرأه * والمراد بهذا اى بما ذكرنا من الايات الاظهار والفصل فان المظهر للشئ والمبين له فاصل بينه وبين ما ليس منه * وقد يستعمل هذا اى لفظ البيان مجاوزا او غير مجاوز اى متعديا كما بينا وغير متعد كما سنبينه * وكان البيان مصدر الثلاثي المجرد فهو مصدر المنشعبة ايضا كالسلام والكلام فالبيان الذي هو مصدر الثلاثي لازم والذي هو مصدر المنشعبة قد يكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد كقولهم في المثل قد بين الصبح لذي عينين اى بان وانما ذكر هذا اللفظ بعد قوله هو عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور ليبني عليه قوله * والمراد به اى بالبيان * في هذا الباب اى فيما نحن بصدده من تقسيم البيان * او في هذا النوع المسمى باصول الفقه الاظهار دون الظهور * وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي معناه ظهور المراد للمخاطب والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب لان اصله للظهور يقال بان هذا المعنى لي بيانا اى ظهر واتضح وبان الهلال اى ظهر وانكشف * ولكنا نقول اكثر استعماله بمعنى الاظهار فان الرجل اذا قال بين فلان كذا بيانا يفهم منه انه اظهر اظهارا لم يبق معه شك واذا قيل فلان ذو بيان يراد منه الاظهار وكذا في التنزيل الذي هو افصح اللغات ورد بمعنى الاظهار كما ذكرنا * وقول النبي صلى الله عليه وسلم * ان من البيان لسحرا * يدل عليه ايضا فانه عبارة عن الاظهار ايضا * قال الجوهري والبيان الفصاحة واللسن ومنه قوله عليه السلام * ان من البيان لسحرا * واذا كان كذلك كان جعله بمعنى الاظهار اولى * ومن جعله بمعنى الظهور دون الاظهار يلزمه القول

وهذه الحجج بجملتها يحتمل البيان فوجب الحاقه بها وهذا

﴿ باب البيان ﴾

البيان في كلام العرف عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور وقال الله تعالى علمه البيان وهذا بيان للناس وقال ثم ان علينا بيانه والمراد بهذا كله الاظهار والفصل وقد يستعمل هذا مجاوزا وغير مجاوز والمراد به في هذا الباب عندنا الاظهار دون الظهور

بان كثيرا من الاحكام لايجب على من لايتأمل فى النصوص ولايجب الايمان على من لايتأمل فى الآيات الدالة مالم يتبين لهم لان الظهور عبارة عن العلم للمكلف بما اريد منه ولم يحصل له ذلك وهو فاسد قال شمس الائمة رحمه الله قدكان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمورا بالبيان للناس قال الله تعالى *لتبين للناس ما نزل اليهم* وقد علمنا انه بين للكل ومن وقع له العلم ببيانه فاقر ومن لم يقع له العلم فاصر ولوكان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لما كان هو متمما للبيان فى حق الناس كلهم قوله (عليه السلام ان من البيان لسحرا) عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قدم رجلان من المشرق فخطبا تعجب الناس لبيانهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم *ان من البيان لسحرا* وان من الشعر لحكمة* قيل معنى تسميته بالسحر ان بالسحر يستمال القلوب فكذا بالبيان الفصيح يستمال القلوب وكما ان فى السحر اراءة ماليس بحق فى لباس الحق فكذا فى الفصاحة والبيان اراءة المعنى الذى ليس بمتين فى لباس المعنى الذى هو متين * والاوجه ان يقال السحر فى زعمهم هو الاتيان بشئ يتعجب الناس عنه ويعجزون عن الاتيان بمثله مع مساواتهم من اتى به فى اسباب القدرة والالات والبيان الفصيح قد يبلغ فى الحسن والملاحة غاية يتعجب الناس عنه ويعجزون عن الاتيان بمثله مع تساوى الكل فى اسباب التكلم والات النطق فيسمى سحرا * ثم قيل معنى الحديث ذم التصنع فى الكلام والتكليف لتحسينه ليروق قوله ويستميل به قلوبهم فان اصل السحر فى كلامهم الصرف وسمى السحر سحرا لانه مصروف عن جهته فهذا المتكلم ببيانه يصرف قلوب السامعين الى قبول قوله وان كان غير حق * وقيل معناه ان من البيان مايكتسب به صاحبه من الاثم مايكتسب الساحر بسحره * وقيل معناه مدح البيان والحث على تحسين الكلام لان احد القرينين وهو قوله* وان من الشعر لحكمة* على طريق المدح فكذا القرين الاخر كذا فى شرح السنة* وذكر فى بعض الاصوليين ان البيان عبارة من امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين يقال بين تبيينا وبيانا وانما يحصل الاعلام بدليل والدليل محصل للعلم فهنا امور ثلاثة اعلام اى تبيين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل والبيان يطلق على كل واحد من هذه المعانى الثلاثة * فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذى هو فعل المبين كابى بكر الصيرفى من اصحاب الشافعى قال هو اخراج الشئ من الاشكال الى التجلى * واعترض عليه بانه غير جامع لان مايدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال اشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل فى التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا * وبان لفظ البيان اظهر من هذا التعريف ومن حق التعريف ان يكون اظهر مما عرف به * ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل اى يجعله بمعنى الظهور كابى بكر الدقاق وابى عبدالله البصرى قال هو العلم الذى تبين به المعلوم فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد *ومن نظر الى اطلاقه على مايحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه * وعبارة بعضهم هو الادلة التى تبين به

ومنه قول النبى عليه السلام ان من البيان لسحرا اى الاظهار والبيان على اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة فهى خمسة اقسام اما بيان التقرير فتفسيره ان كل حقيقة يحتمل المجاز او عام يحتمل الخصوص اذا لحق به ما يقطع الاحتمال

الاحكام * قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب للسامع ولا اخراج المطلوب من الاشكال الى التجلي و يقال بينه له ولكنه لم يتبين * وعلى هذا بيان الشئ قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن غلب استعماله في الدلالة بالقول فيقال له بيان حسن اى كلام رشيق حسن الدلالة على المقاصد * قال وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبيها لفحوى الكلام كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل دليل و بيان * وذكر السيد الامام ابو القاسم السمرقندى رحمه الله ان البيان هو الايضاح والكشف عن المقصود ولهذا سمى القرأن بيانا لانه ايضاح وكشف عن المقصود ومنه بيان المجمل * واشار شمس الائمة رحمه الله في فصل بيان التغيير فى اثناء الكلام فى حده فقال حد البيان غير حد النسخ لان البيان اظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا * واليه اشار الشيخ ايضا فى الباب الذى يلى هذا الباب فهذا حاصل ماقيل فى تعريف البيان فعليك باعتبار ماصح عندك من هذه التعريفات قوله (بيان تقرير) اضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقى * واضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقى * واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة * فهى خمسة اقسام * اتفق الشيخان على تقسيم البيان على الاوجه الخمسة المسماة بالاسامى المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان والامام شمس الائمة رحمه الله جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضى الامام ابى زيد رحمه الله ولم يجعل النسخ من اقسام البيان فقال حد النسخ غير حد البيان الى آخر ماذكرنا نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه فى حق صاحب الشرع فامافى حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل انتهاء الاجل فى حق صاحب الشرع وقطع الحيوة فى حق العباد حتى اوجب القصاص والدية والبيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل * وقوله كل حقيقة تحتمل المجاز او عام يحتمل الخصوص احتراز عن مثل قوله تعالى * ان الله عليم حكيم * ان الله بكل شئ عليم * فانه لا يحتمل المجاز والخصوص * كان بيان تقرير اى يكون مقررا لما اقتضاه الظاهر قاطعا لاحتمال غيره * وذلك اى بيان التقرير مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وهو نظير العام الذى يحتمل الخصوص

كان بيان تقرير وذلك مثل قول الله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لان اسم الجمع كان عاما يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل

فان اسم الجمع وهو الملائكة كان عاما اى شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم قرر معنى العموم فيه حتى صار لا يحتمل الخصوص * ومثله اى مثل ماذكرنا فى كونه بيان تقرير قوله تعالى * ولا طائر يطير بجناحيه * وهو نظير الحقيقة التى تحتمل المجاز فان الطائر يحتمل الاستعمال فى غير حقيقته يقال للبريد طائر لاسراعه فى مشيه ويقال ايضا فلان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقرير الموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز * وذكر فى الكشاف ان معنى زيادة قوله فى الارض ويطير بجناحيه زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط فى جميع الارضين السبع وما من طائر قط فى جو السماء من جميع مايطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها والغرض فى ذكر ذلك دلالة على عظم قدرته ولطف علمه وسعة سلطانه وتدبيره تلك الخلائق المتفاوتة الاجناس المتكاثرة الاصناف وهو حافظ لما لها وما عليها مهيمن على احوالها لا يشغله شان عن شان وان المكلفين ليسوا مخصوصين بذلك دون من عداهم من سائر الحيوان * وذلك اى نظير البيان المقرر من المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اى رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان فى الاصل رفع القيد غير مختص بالنكاح صار مختصا به فى الشرع والعرف فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز * وكذا قوله انت حر موجبه العتق عن الرق فى الشرع * ويحتمل التخلية عن القيد الحسى والحبس والعمل * ويستعمل فى الخلوص يقال رجل حر اى خالص عن الاخلاق الذميمة * ومنه طين حر اى خالص لا رمل فيه * ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل حر اى كريم والحرة الكريمة وناقة حرة اى كريمة * وسحابة حرة اى كثيرة المطر فبقوله عنيت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة الشرعية وقطع احتمال غيرها قوله (واما بيان التفسير) بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل ونحوهما * مثل قوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة * فانه مجمل اذ العمل بظاهره غير ممكن وانما يوقف على المراد للعمل به بالبيان * وقوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * فانه مجمل فى حق مقدار ما يجب به القطع وفى حق المحل فانه لا يعلم انه يجب من الابط اى من المرفق او من الزند * ونحو ذلك مثل آية الربوا * ثم لحقه اى كل واحد من هذه الآيات البيان بالسنة فانه عليه السلام بين الصلوة بالقول والفعل * والزكوة بقوله صلى الله عليه وسلم * هاتوا اربع عشر اموالكم * وبالكتاب امر بكتابته لعمرو بن حزم وغير ذلك * والنصاب فى السرقة بقوله عليه السلام * لا قطع فيما دون ثمن المجن * او لا قطع فى اقل من عشرة دراهم * ومحل القطع بقطعه يد سارق وذا صفوان من الزند * والربوا بقوله عليه السلام * الحنطة بالحنطة مثل بمثل * الحديث وذلك اى مثاله من المسائل الفقهية قول الرجل لامرأته انت باين او انت على حرام او غير ذلك من الكنايات ثم قال عنيت به الطلاق فانه يكون بيان تفسير

ومثله ولا طائر يطير بجناحيه وذلك مثل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق وقال عنيت به الطلاق من النكاح واذا قال لعبده انت حر وقال عنيت به العتق عن الرق والملك وهذا البيان يصح موصولا ومفصولا لما قلنا انه مقرر واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك مثل قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة والسارق والسارقة ونحو ذلك ثم يلحقه البيان بالسنة وذلك مثل قول الرجل لامرأته انت باين اذا قال عنيت به الطلاق صح وكذلك فى سائر الكنايات ولفلان على الف درهم وفى البلد نقود مختلفة فان بيانه بيان تفسير

فان البينونة او الحرمة مشتركة محتملة للمعانى فاذا قال عنيت بهذا الكلام الطلاق فقد رفع الابهام فكان بيان تفسير ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فتقع البينونة والحرمة * وكذا اذا قال لفلان على درهم وفى البلد نقود مختلفة كان مشكلا لدخول الالف المقربه فى اشكاله فاذا قال عنيت به نقد كذا زال الاشكال وصار هذا الكلام تفسيرا له قوله (ويصح هذا) اى بيان التفسير موصولا ومفصولا * لايجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز تكليف المحال * واما تأخيره الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للجبائى وابنه ابى هاشم وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعى كابى اسحاق المروزى وابى بكر الصيرفى والقاضى ابى حامد ذكر السمعانى والغزالى ان طائفة من اصحاب ابى حنيفة رحمهم الله ذهبوا اليه فكان الشيخ يرد هذا القول بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا اى صحة بيان ما فيه خفأ متصلا ومنفصلا مذهب ظاهر لاصحابنا بحيث لا يمكن انكاره فان الرجل اذا اقر ان لفلان عليه شيئا ثم بينه متصلا او منفصلا يقبل قوله فى قولهم جميعا وكذا لو قال لامرأته انت باين يجوز له ان يبين متصلا ومنفصلا مع انه تكلم بكلام مجمل فثبت انه هو المذهب وان قول اولئك الطائفة من اصحابنا ان ثبت عنهم غير مستقيم على المذهب * واحتج من ابى جواز تأخيره بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوز تأخير البيان ادى الى تكليف ما ليس فى الوسع * ولا يقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجمال والاشتراك لا يمنعان من وجوب الاعتقاد * لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصلى والاعتقاد تابع وتأخير البيان يخل بالمقصود الاصلى فلا يجوز * وبانه لو حسن الخطاب بالمجمل من غير بيان فى الحال لحسن خطاب العربى بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية من غير بيان فى الحال وكذا عكسه واذا لم يصح ذلك عرفنا انه يقبح ههنا ايضا بجامع ان السامع لا يعرف مراد المخاطب * ولا يقال انما لم يحسن مخاطبة العربى بالزنجية لانه لا يفهم بهذا الخطاب شيئا فاما فى الخطاب بالمجمل فقد يفهم السامع ان المتكلم اراد ايجاب شئ عليه او نهيه عن شئ وفى الخطاب بالمشترك يعلم ان المتكلم اراد احد المعنيين او المعانى * لانهم قالوا المعتبر فى حسن الخطاب ان كان المعرفة بكل المراد فلا تفيد هذا الفرق وان كان المعرفة ببعض المراد ينبغى ان يجوز خطاب العربى بالزنجية لان العربى اذا عرف حكمة الزنجى المخاطب علم انه اراد بخطابه له شيأ ما اما الامر او النهى او غيرهما وقد اتفقنا على فساده وقبحه فعرفنا ان الفرق باطل * وهذا بخلاف بيان النسخ حيث جاز تأخيره لان تأخيره لا يخل بالمعرفة بصفة العبادة فى الحال فامكنه الاقدام على الاداء واما تأخير بيان المجمل فمخل بمعرفة صفة العبادة فلم يمكن اداؤها فى الحال * وتمسك من جوز تأخيره بقوله تعالى * فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه * وعده البيان بكلمة ثم فيما اشكل عليه من المعانى والاحكام وهى للتراخى باجماع اهل

ويصح هذا موصولا ومفصولا هذا مذهب واضح لاصحابنا حتى جعلوا البيان فى الكنايات كلها مقبولا وان فصل قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخى وهذا لان الخطاب بالمجمل صحيح لعقد القلب على حقية المراد به على انتظار البيان الا ترى ان ابتلاء القلب بالمتشابه للعزم على حقية المراد به صحيح فى الكتاب والسنة من غير انتظار البيان فهذا اولى واذا صح الابتلاء حسن القول بالتراخى

اللغة فيدل ذلك على جواز تأخير بيان مايحتاج الى البيان عن وقت وروده * فان قيل يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتنزيل كما قاله بعض اهل التأويل بدليل ان الضمير في قوله بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن ومعلوم ان جميع القرآن لايحتاج الى البيان فان فيه المحكم والمفسر والنص فيكون البيان المضاف الى جميعه اظهاره بالتنزيل * قلنا قوله تعالى *فاذا قرأناه فاتبع قرآنه* امر للنبي عليه السلام باتباع قرآنه وانما يكون مأمورا بذلك بعد نزوله عليه فانه قبل ذلك لايكون عالما به فكان المراد من قوله تعالى *فاذا قرأناه* هو الانزال ثم انه تعالى حكم بتأخير البيان عنه فوجب ان لايكون المراد من البيان الانزال لاستحالة كون الشئ سابقا على نفسه * وبان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو المراد في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقية فيه اهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الا ترى ان الابتلاء بالمتشابه الذي آيسنا عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقية فالابتلاء بالمجمل الذي ينتظر بيانه كان اولى بالصحة * وليس فيه تكليف ماليس في الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متأخر الى البيان * وليس هو كخطاب العربي بالزنجية ايضا لانه لايفيد اصلا فانه لايعرف انه امر او نهي او خبر فاما العربي المخاطب بالمجمل او المشترك فيتمكن من معرفة مايفيده الخطاب في الجملة فانه يعلم انه امر او نهي او خبر ويعرف مجموع ماوضع له اسم المشترك وانه اريد واحد من مفهوماته فيفترقان * وهذا القدر من التعريف يصلح مقصودا في كلام الناس فان الرجل قد يقول لغيره لي اليك حاجة مهمة ولايكون غرضه في الحال الا اعلام هذا القدر ولهذا وضعت في اللغة افهام مبهمة كما وضعت الفاظ لمعان معينة * وايضا فيحسن من الملك ان يقول لبعض عماله قد وليتك موضع كذا فاخرج اليه واما اكتب اليك تذكرة بتفصيل ماتعمله * ويحسن من المولى ان يقول لغلامه انا آمرك ان تخرج الى السوق يوم الجمعة وتبتاع ما ابينه لك غداة الجمعة ويكون القصد بذلك الى التأهب لقضاء الحاجة والعزم عليها واذا كان كذلك صح في الشرع اطلاق اللفظ المجمل او المشترك من غير بيان في الحال ليفيد وجوب اعتقاد الحقية وصيرورة المخاطب به مطيعا بالعزم على الفعل على تقدير البيان وعاصيا بالعزم على الترك قوله (واختلفوا في تخصيص العام) لاخلاف ان العام اذا خص منه شئ بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شئ فلايجوز تخصيصه بدليل متأخر عنه عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي * وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا * وذكر في المحصول والمعتمد والقواطع وغيرها الخلاف في كل ظاهر استعمل في خلافه كالمطلق اذا اريد به المقيد والنكرة اذا اريد بها المعين * والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد متراخيا لايكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم في البعض مقتصرا على الحال * وفائدته ان العام لايصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ

واختلفوا في خصوص العموم فقال اصحابنا لايقع الخصوص متراخيا وقال الشافعي رحمه الله يجوز متصلا ومتراخيا وقال علماؤنا فيمن اوصى بهذا الخاتم لفلان وبفصه لفلان غيره موصولا ان الثاني يكون خصوصا للاول فيكون الفص للثاني واذا فصل لم يكن خصوصا بل صار معارضا فيكون الفص بينهما وهذا فرع لما مر ان العموم عندنا مثل الخصوص في ايجاب الحكم قطعا ولو احتمل الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا مثل العام الذي لحقه الخصوص وعنده هما سواء ولا يوجب واحد منهما الحكم قطعا بخلاف الخصوص الذي مر وليس هذا باختلاف في حكم البيان بل ما كان بيانا محضا صح القول فيه بالتراخي

لان البيان المحض من شرطه محل موصوف بالاجمال والاشتراك ولا يجب العمل مع الاجمال والاشتراك فيحسن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالعقد مرة بالفعل مع ذلك اخرى وهذا مجمع عليه وما ليس ببيان خالص محض لكنه تغيير او تبديل ويحتمل القول بالتراخي بالاجماع على مانبين ان شاء الله تعالى وانما الاختلاف ان خصوص دليل العموم بيان او تغيير فعندنا هو تغيير من القطع الى الاحتمال فيفيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير لما قلنا بل هو تقرير فصح موصولا ومفصولا الا ترى انه يبقى على اصله في الايجاب وقد استدل في هذا الباب بنصوص احتجنا الى بيان تأويلها منها ان بيان بقرة بني اسرائيل وقع متراخيا

لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي * وهذا اى الاختلاف المذكور * ولو احتمل الخصوص اى لو احتمل العام الذى لم يخص منه شئ التخصيص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا لاحتمال ظهور كون البعض مرادا منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول بتناوله للكل بطريق القطع كالعام الذى لحقه الخصوص لا يمكنه القول بكونه موجبا للحكم في الباقي قطعا لاحتمال خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل * فيماسوا اى العام الذى لم يلحقه الخصوص والذى لحقه الخصوص قوله (لان البيان المحض) كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال ليس من شرط البيان لان النصوص المعرية عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال فقال الشيخ رحمه الله في البيان المحض وهو البيان الحقيقي الذى هو بيان من كل وجه يشترط كون المحل موصوفا بالاجمال او الاشتراك والواو بمعنى او ولان البيان هو الاظهار ولا بد لحقيقة الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر * والنصوص المعرية عن الامور ابتداء انما سميت بيانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجمال موجودا فيها وزيادة اذ معنى الاجمال والاشكال في التحقيق هو الجهل بمعنى الكلام * قال شمس الائمة رحمه الله بيان المجمل بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل بنفسه واحتمال كون البيان الملتحق به تفسيرا واعلاما لما هو المراد به فيكون بيانا من كل وجه ولا يكون معارضا فيصح مفصولا وموصولا فاما دليل الخصوص فليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا * وما ليس ببيان خالص بل هو بيان من وجه لكنه تغيير او تبديل من وجه لا يحتمل التراخي * جعل شمس الائمة رحمه الله الاستثناء بيان التغيير والتعليق بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعي بيان التغيير وجعل النسخ بيان التبديل كما بينا لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعي بيان التغيير وهو التعليق موافقا لشمس الائمة رحمه الله لا النسخ لانه لا يصح الا متراخيا بالاتفاق * والفرق بين التغيير والتبديل على ما اختاره ههنا ان الكلام في التبديل بعدما تغير عن اصله ينقلب تصرفا آخر وفي التغيير لا ينقلب كذلك ففي الاستثناء يصير الكلام تكلما بالباقي لا غير وفي التعليق يتغير الكلام عن كونه ايجابا وينقلب تصرف يمين على ما عرف * وقوله الا ترى توضيح لقوله بل هو تقرير ومعناه الا ترى ان العام بعد التخصيص يبقى موجبا للحكم في الباقي كما كان قبل التخصيص فيكون التخصيص مقررا لما كان موجبا في الاصل لا مغيرا اذ لو كان مغيرا لم يبق موجبا كالتعليق بالشرط * او معناه ان العام بعد التخصيص يبقى على العموم الذى هو اصله حتى اوجب الحكم في الافراد الباقية بعمومه فيكون مقررا ولو كان مغيرا لم يبق كذلك * او معناه انه كان يوجب الحكم في الاصل بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقررا لا مغيرا فثبت بما ذكرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب العام * والحجة بطريق

الابتداء لمن ابى جواز تأخير التخصيص ان العموم خطاب لنا فى الحال بالاجماع والمخاطب به لايخلو اما ان يقصد افهامنا فى الحال او لايقصد ذلك والثانى فاسد لانه اذا لم يقصد انتقض كونه مخاطبا اذ المعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهامنا * ولانه لو لم يقصد الافهام فى الحال مع ان ظاهره يقتضى كونه خطابا لنا فى الحال لكان اغرآء بان يعتقد انه قصد افهامنا فى الحال فيكون قد قصد ان نجهل لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيها نه قد عنى به ماعنوا به ولانه يكون عبثا اذ الفائدة فى الخطاب ليست الا الافهام المخاطب فثبت انه اراد افهامنا فى الحال * واذا اراد افهامنا فى الحال فاما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول وظاهره للعموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد الشئ على خلاف ماهو عليه وان اراد منا ان نفهم غير ظاهره وهو لم ينصب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا مالا سبيل لنا اليه فيكون تكليفا بماليس فى وسعنا وهو باطل فاذا لابد ان يبين التخصيص متصلا بالعموم او يشعرنا بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان يبين الخارج عن العموم لئلا يكون اغرآء باعتقاد غير الحق * وهذا بخلاف تأخير بيان المجمل فانه جائز لان المجمل لاظاهر له ليؤدى تأخير البيان فيه الى اعتقاد ماليس بحق يوضحه ان البيان ان لم يقترن بقوله تعالى * اقتلوا المشركين * اقتضى بعمومه وجوب قتل غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب اهل الحرب وذلك خلاف الحق وان لم يقترن البيان بقوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة * اقتضى وجوب فعل على نفسه ووجوب شئ فى ماله وذلك ليس بخلاف الحق فافترقا * قال شمس الائمة رحمه الله لما وافقنا الخصم فى القول بالعموم كان من ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجواز الاخبار بانه عام وتجويز تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدى الى القول بجواز الكذب فى الحجج الشرعية وذلك باطل * وهذا بخلاف النسخ فان الواجب اعتقاد الحقية فى الحكم النازل فاما فى حيوة النبى عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأبيد فى ذلك الحكم ولا اطلاق القول بانه مؤبد لان الوحى كان ينزل ساعة فساعة و يتبدل الحكم كالصلوة الى بيت المقدس وانما وجب اعتقاد التأبيد فيه و اطلاق القول به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان شريعته لاتنسخ بعده بشريعة اخرى * وتمسك من جوز تأخيره بنصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها * فمنها قوله تعالى واذ قال موسى لقومه * ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة * تمسكوا به بطريقين * احدهما مااشار اليه الشيخ فى الكتاب وهو ان الله تعالى امر بنى اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل بينهم و المطلق عام عندهم على مامر بيانه فى باب بيان الفاظ العموم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به النص والتقييد تخصيص لعموم المطلق لان بالتقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل ان تأخير التخصيص جائز * فاجاب الشيخ رحمه الله بان تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العموم اذ المطلق فى ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ

وهذا عندنا يعيد المطلق وزيادة على النص فكان نسخا فصح متراخيا لما نبين فى بابه ان شاء الله تعالى واحتج بقوله فى قصة نوح عليه السلام

اهلك والجواب ان البيان كان متصلا به بقوله الامن سبق عليه القول وذلك هو ماسبق من وعدا هلاك الكفار وكان ابنه منهم ولان الاهل لم يكن متناولا للابن لان اهل الرسل من اتبعهم وآمن بهم فيكون اهل ديانة لااهل نسبة الا ان نوحا عليه السلام قال فيما حكى عنه ان ابنى من اهلى لانه كان دعاه الى الايمان فلما انزل الله تعالى الآية الكبرى حسن ظنه به وامتد نحوه رجاؤه فبنى عليه سؤاله فلما وضح له امره اعرض عنه وسلمه للعذاب وهذا سايغ فى معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشرى الى ان ينزل الوحى كما قال الله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين انه عدو لله تبرأ منه

معنى المذلك صح متراخيا * والدليل على ان الامر كان متناولا لبقرة مطلقة ثم نسخ الاطلاق بالتقييد ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انهم لو عمدوا الى ادنى اى بقرة كانت فذبحوها لاجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وهكذا روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فدل ان الامر الاول الذى فيه تخفيف صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيدة وان استقصاءهم فى السؤال صار سببا لتغليظ الامر عليهم واليه مال عامة اهل التفسير * والثانى وهو المذكور فى عامة كتبهم انه تعالى امر بذبح بقرة معينة غير نكرة ثم اخر بيانها الى حين السؤال فدل على جواز تأخير بيان ماله ظاهر والدليل على ان المراد بقرة معينة ان الشارع عينها بقوله عز اسمه * انها بقرة لافارض ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع انها بقرة لاذلول * ولو كانت نكرة لماسألوا عن تعيينها للخروج عن العهدة باية بقرة كانت * وانهم لم يؤمروا بامور متجددة اذلو كان تكليفهم بامور متجددة غير ماامروا به اولا لكان الواجب من تلك الصفات هى المذكورة اخرا دون ماذكرت اولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولا باجماع فتبين انه بيان ذلك الواجب المدلول عليه بقوله بقرة * وان المذبوح المتصف بجميع الصفات كان مطابقا للمأمور به اولا المدلول عليه بقوله فذبحوها اى البقرة المأمور ذبحها المذكورة الاترى انهم لو ذبحوا هذه البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخرجوا عن العهدة فثبت انه بيان ذلك الواجب قال الشيخ ابو منصور رحمه الله بان المطلق لو كان مرادا ثم صار المقيد مرادا يؤدى الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد اذلابد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا * وانا ان شاء الله لمهتدون * اى الى البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بدآء وجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حمل الآية عليه بل الامر فى الابتداء لا فى بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما اخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم * ادع لنا ربك يبين لنا ماهى * يبين لنا مالونها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلو حمل على النسخ لايكون بيانا لها بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص * واماماروى من الخبر فن الاخبار الاحاد وبظاهره اثبات البدآء فى حكم الله عز وجل وتغيير ارادته لان ظاهر قوله لو عمدوا الى ادنى اى بقرة لاجزأتهم يقتضى ان مراد الله تعالى المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشدد الله عليهم يقتضى اثبات الحكم فى المقيد فيكون مردودا * ثم نحن ان سلمنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق كما يشير اليه كلام الشيخ فلا حاجة الى الجواب لانه بمعزل عن محل النزاع * وان لم يجوز ذلك بطريق البيان لانه يؤدى الى التجهيل واعتقاد غير الحق او اعتقاد مالاسبيل لنا الى معرفته كما بينا فى تخصيص العام فى الجواب عنه انا لانسلم على هذا التقدير عدم اقتران بيان به لجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح بقرة معينة لامطلقة فكان هذا بيانا اجماليا مقارنا ثم تأخير البيان التفصيلى الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا * ومنها قوله تعالى * فاسلك فيها * اى ادخل فى السفينة يقال سلكه فيه

سلكا فسلك سلوكا * من كل زوجين اثنين اى من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى * واثنين تأكيد لزوجين وقرئ بالاضافة اى من كل زوجين من اجناس الحيوان اثنين ذكرا وانثى لئلا ينطقع تناسلها بالغرق واسلك عطف على زوجين او على اثنين يعنى ادخل فيها نساءك واولادك * ووجه التمسك ان الاصل عام يتناول جميع بنيه ولذلك * قال نوح رب ان ابنى من اهلى وان وعدك الحق * اراد به كنعان وقد لحقه خصوص متراخ بقوله عز اسمه * انه ليس من اهلك * فدل ان تأخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ عنه بوجهين * احدهما انا لا نسلم لحوق التخصيص المتراخى به بل البيان كان متصلا به فانه تعالى استثنى من الاهل من سبق عليه القول اى سبق وعد اهلاكه فانه وعده باهلاك الكفار جميعا واراد به امرأته واغلة وابنه كنعان وكانا كافرين * والثانى ان الاهل مشترك يحتمل اهل النسبة واهل المتابعة فى الدين فتوهم نوح عليه السلام ان المراد اهل النسبة فسأل خلاص ابنه بناء عليه فبين الله تعالى ان المراد هو الاهل من حيث المتابعة فى الدين لا اهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهله لكفره فلا يكون داخلا فى وعد النجاة وتأخير بيان المشترك جائز * وقوله الا ان نوحا جواب سؤال يرد على الوجه الاول ان نوحا عليه السلام بعد الوعد * باهلاك الكفار كان منهيا عن الكلام فيهم قال تعالى * ولا تخاطبنى فى الذين ظلموا انهم مغرقون * فلو كان قوله الا من سبق عليه القول منصرفا الى ماذكرتم لما استجاز نوح سؤال خلاص ابنه بقوله * رب ان ابنى من اهلى * فاجاب بما ذكر فى الكتاب وهو ظاهر * ومنها قوله تعالى * انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم * اى حطبها والحصب ما يحصب به اى يرمى يقال حصبتهم السماء اذا رمتهم بالحصباء فعل بمعنى مفعول وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد أليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون فى النار فانزل الله تعالى * ان الذين سبقت لهم منا الحسنى * اى السعادة او البشرى او التوفيق للطاعة اولئك عنها اى عن النار مبعدون * فاجاب بانا لا نسلم ان ذلك تخصيص اذ لا بدله من دخول المخصوص تحت العموم لولا المخصص واولئك لم يدخلوا فى هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم * ولا يقال لو لم يدخلوا لما اوردهم ابن الزبعرى نقضا على الاية وهو من الفصحاء ولرد الرسول صلى الله عليه وسلم عليه ولم يسكت عن تخطئته * لانا نقول لعل سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل او مستعملة فيه مجازا كما استعملت فى قوله تعالى * وما خلق الذكر والانثى * ولا انتم عابدون ما اعبد * وقد اتفق على وروده بمعنى الذى المتناول للعقلاء الا انه اخطأ لانها ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل والاصل فى الكلام هو الحقيقة * واما عدم رد الرسول عليه السلام عليه فغير مسلم لما روى انه عليه السلام قال لابن الزبعرى لما ذكر ما ذكر رادا عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل هكذا ذكر فى شرح اصول الفقه لابن الحاجب * ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول الوحى فذلك لما عرف من تعنت القوم

واحتج بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ثم لحقه الخصوص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى متراخيا عن الاول وهذا الاستدلال باطل عندنا لان صدر الآية لم يكن متناولا لعيسى والملائكة عليهم السلام لان كلمة ما للذوات غير العقلاء لكنهم كانوا متعنتين فزاد فى البيان اعراضا عن تعنتهم واحتج بقوله انا مهلكوا اهل هذه القرية وهذا عام خص منه آل لوط متراخيا

ومجادلتهم بالباطل بعد تبين الحق لهم *وعلمهم بان الكلام لا يتناول الملائكة والمسيح فانهم كانوا اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امتثالا لقوله تعالى *واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه* ثم بين الله تعالى تعنتهم فى معارضتهم بقوله عزوجل* ان الذين سبقت لهم منا الحسنى *الاية ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا اليه فى حق من لا يتعنت * وهو نظير انتقال ابراهيم صلوات الله عليه فى محاجة اللعين عن التمسك بالاحياء والامانة الى قوله * ان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب *لتعنت القوم ومكابرتهم وكان ذلك تأكيدا للحجة الاولى ودفعا لتلبيس اللعين لانه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء بيان ودفع لمعاندة الخصم لانه تخصيص حقيقة * ومنها اخبار الله تعالى عن قصة ضيف الخليل واخبارهم اياه باهلاك قرية لوط بقوله عزاسمه *ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية* وهى سدوم والاهل عام يتناول لوطا واهله كما يتناول غيرهم من سكان القرية ولهذا قال الخليل عليه السلام *ان فيها لوطا* ثم خص منه لوط واهله بعد ماقال ابراهيم عليه السلام *ان فيها لوطا* بقولهم *لننجينه واهله* فدل على جواز انفصال المخصص عن العام * قال الشيخ رحمه الله وهذا اى احتجاجهم بهذه الآية غير صحيح ايضا كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة * لاتصال البيان اى الدليل المخصص به * اى بهذا العام فانه تعالى *قال ان اهلها كانوا ظالمين* اى كافرين ومثل هذا الكلام يذكر للتعليل كما يقال اقتله انه محارب وارجمه انه زان ولما علل اهلاكهم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من حيث المعنى للوط واهله منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الا امرأته وهو معنى قوله وهذا استثناء واضح* وقد صرح فى عين هذه القصة بالاستثناء فى آية اخرى وهى قوله تعالى *قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته * فثبت ان التخصيص قد كان متصلا لكنه تعالى لم يذكره صريحا ههنا اكتفاء بالاشارة المدرجة فى التعليل والاستثناء الاول منقطع ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالاجرام فاختلف لذلك الجنسان ومتصل ان كان من الضمير فى مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجرموا كلهم الا آل لوط وحدهم فانهم لم يجرموا *وآل لوط على تقدير الانقطاع مخرجون من حكم الارسال اليهم على معنى ان الملائكة ارسلوا الى القوم المجرمين خاصة ولم يرسلوا الى آل لوط اصلا ومعنى ارسالهم اليهم كارسال الحجر والسهم الى المرمى فى انه فى معنى التعذيب والاهلاك كانه قيل انا اهلكنا قوما مجرمين ولكن آل لوط نجيناهم * وعلى تقدير الاتصال هم داخلون فى حكم الارسال على معنى ان الملائكة ارسلوا اليهم جميعا ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء فلا يكون الارسال مخلصا لمعنى الاهلاك والتعذيب كما فى الوجه الاول* وقوله انا لمنجوهم فى المنقطع جار مجرى خبر لكن فى الاتصال آل لوط لان المعنى لكن آل لوط منجون * وفى المتصل كلام مستأنف كان ابراهيم قال لهم فما حال آل لوط فقالوا انا لمنجوهم * والاستثناء الثانى من الضمير المجرور فى لمنجوهم لا من الاستثناء الاول لان الاستثناء من الاستثناء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكناهم الا آل لوط

وهذا ايضا غير صحيح لان البيان كان متصلا به اما فى هذه الآية فلانه قال ان اهلها كانوا ظالمين وذلك استثناء واضح وقال فى غير هذه الآية الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته

(الا امرأته)

الامرأته كما اتحد الحكم في قول المقر لفلان على عشرة دراهم الاثلاثة الادرهما فاما في الاية فقد اختلف الحكمان لان الآل لوط متعلق بارسلنا او بمجرمين والامرأته قد تعلق بمنجوهم فكيف يكون استثناء من الاول قوله (غيران) جواب عما يقال لوكان قوله ان اهلها كانوا ظالمين استثناء للوط لما كان لقول ابراهيم ان فيها لوطا معنى حينئذ فقال انما قال ذلك مع انه علم يقينا ان لوطا ليس من المهلكين معهم طلبا لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعد النجاة قصدا اذ في التخصيص بالذكر زيادة اكرام كما في تخصيص جبرائيل وميكائيل عليهما السلام بالذكر في قوله تعالى * من كان عدوا لله وملائكته * الآية وكما في تخصيص اولى العلم بالذكر في قوله عز وجل * يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات * او خوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان سببه الظلم والمعصية فان العذاب في الدنيا قد يختص بالظالمين كما في قصة اصحاب السبت وقد يعم الكل على ما قال تعالى * واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة * فيكون خزيا وعذابا في حق الظالمين وابتلاء وامتحانا في حق المطيعين كالامراض والاوجاع وكمن زنى ولم يتب يقام عليه الحد خزيا وعقوبة وان تاب يقام عليه الحد ابتلاء وامتحانا فاراد الخليل عليه السلام ان يبينوا له ان عذاب اهل تلك القرية من اى الطريقين فلا يعلم ان لوطا هل ينجو منه ام يبتلى به * وذكر ابو اليسر في اصوله ان قول ابراهيم عليه السلام * ان فيها لوطا * طلب الرحمة من الله تعالى على اهل تلك القرية لبركة مجاورة لوط عليه السلام * وذكر في المطلع ان قول ابراهيم عليه السلام للرسل * ان فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة وانما هو جدال في شانه كما قال في موضع اخر يجادلنا في قوم لوط وذلك لانهم لما عللوا اهلاك اهلها بظلمهم احتج عليهم ببراءة لوط من ظلمهم شفقة عليهم وتحزنا لاخيه المسلم وتشمرا الى نصرته وحياطته كما هو موجب الدين فاجابه الرسل بقولهم * نحن اعلم بمن فيها * يعنون بالبرئ والظالم منهم لننجينه واهله * وقوله او خوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير غيران ابراهيم قال ان فيها لوطا ارادة لاكرام لوط او خوفا * وذلك اى سؤال ابراهيم عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل تحت المهلكين طلبا لزيادة الاكرام مثل سؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على ذلك طلبا لزيادة اطمئنان القلب بالمعاينة * ومنها قوله * واعلموا انما غنمتم من شئ * الى قوله * ولذى القربى * اوجب نصيبا من الخمس لذوى القربى عام يتناول جميع اقرباء الرسول ثم تأخر خصوصه الى ان كلم عثمان بن عفان وجبير بن مطعم رسول الله صلى الله وسلم في ذلك فدل على جواز تأخير التخصيص * واعلم انه كان لعبد مناف خمسة بنين * هاشم ابو جد النبي * والمطلب * ونوفل * وعبد شمس * وعمرو ولكل عقب ونسل الا لعمرو ولما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى يوم خيبر بين بنى هاشم وبنى المطلب ولم يعط غيرهم جاءه عثمان وهو من بنى عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن ابى العاص بن امية بن عبد شمس بن مناف * وجبير بن مطعم وهو من بنى نوفل فانه جبير بن مطعم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا لا ننكر فضل بنى هاشم لمكانك الذى وضعك

غيران ابراهيم عليه السلام اراد الاكرام للوط بخصوص وعد النجاة او خوفا من ان يكون العذاب عاما او ذلك مثل قوله رب ارنى كيف تحيى الموتى واحتج بقوله ولذى القربى انه خص منه بعض قرابة النبى عليه السلام بحديث ابن عباس في قصة عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهم

مطلب

الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء فى النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال *انهم لم يزالوا معى هكذا* وسبك بين اصابعه وفى رواية انهم لم يفارقونى فى جاهلية ولا اسلام فبين ان المراد من ذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب ببيان متأخر فقال الشيخ رحمه الله هذا عندنا من قبيل بيان المجمل لا من قبيل تخصيص العام وذلك لان القربى لا يحتمل قربى القرابة وقربى النصرة اى نصرة الشعب والوادى على مايعرف فى موضعه ان شاء الله عز وجل فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السؤال ان المراد قربى النصرة لا قربى القرابة وتأخير بيان المجمل جائز *وقوله عندنا اشارة الى ان الاجمال انما يتحقق على مذهبنا فانا لما حملنا لفظ القربى على قربى النصرة وهو يحتمل قربى النسب ايضا كان محتملا للمعنيين فاما عندهم فلا اجمال فيه لان المراد منه عندهم قربى النسب الذى هى موضوعة لا غير ثم اشار فى آخر كلامه الى انه يمكن اثبات الاجمال على المذهبين بقوله ويتناول وجوها من النسب مختلفة يعنى ولئن سلمنا ان المراد قربى النسب كان مجملا ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة من النسب لا يمكن العمل بجميعها فانا علمنا ان المراد ليس من يناسبه الى اقصى اب فان ذلك يوجب دخول جميع بنى آدم فيكون البعض مرادا وهو غير معلوم اذ لا يعلم ان المراد من يناسبه بابيه خاصة او بجده او باعلى منهما فكان مجملا فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد من يناسبه الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام فى شئ بل هو بيان المراد بالعام الذى تعذر العمل بعمومه وهو فى حكم المجمل فيجوز تأخيره * فهذا بيان النصوص المذكورة فى الكتاب * وتمسكوا ايضا بقوله تعالى *فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه* امر بالاتباع وضمن البيان متراخيا ولا يمكن حمله على ما لا يمكن العمل به من الالفاظ لانه تكليف ماليس فى الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام فثبت انه يجوز بيانه متراخيا * وكذلك نص المواريث عام فى ايجاب الارث للاقارب كفارا كانوا او مسلمين ثم جاء التخصيص متراخيا بقوله عليه السلام *لا يتوارث اهل ملتين شتى * وكذلك الوصية شرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى *من بعد وصية يوصى بها او دين* ثم خص ما زاد على الثلث ببيان الرسول متراخيا *وكذلك النبى صلى الله وسلم نهى عن المزابنة على العموم فيما دون خمسة اوسق وفى اكثر من ذلك ثم خص مادون خمسة اوسق ببيان متأخر وهو خبر العرايا * والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرأن القرآءة على ماقيل اى اذا قرأه جبرئيل عليك بامرنا فاقرأه على قومك ثم ان اشكل عليك شئ من معانيه فعلينا بيانه واذا كان كذلك يمكن حمله على المجمل ونحوه فحملناه عليه وتأخير بيانه جائز كما مر بيانه قال شمس الائمة رحمه الله المراد من قوله ثم ان علينا بيانه ليس جميع ما فى القرأن بالاتفاق فان البيان من القرأن ايضا فيؤدى هذا الى القول بان لذلك البيان بيانا الى

وهذا عندنا من قبيل بيان المجمل لان القربى مجمل وكان الحديث بيانا له ان المراد قربى النصرة لا قربى القرابة واجماله ان القربى يتناول غير النسب ويتناول وجوها من النسب مختلفة والله اعلم بالصواب

مالا يتناهى وانما المراد بعض ما فى القرآن وهو المجمل الذى يكون بيانه تفسيرا له ونحن نجوز تأخير البيان فى مثله فاما فيما يكون مغيرا او مبدلا للحكم اذا اتصل به فاذا تأخر عنه يكون نسخا ولا يكون بيانا محضا ودليل الخصوص فى العام بهذه الصفة * وعن الثانى والثالث ان تقييد حكم الميراث بالموافقة فى الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبيل الزيادة على النص وهى تعدل النسخ فيجوز متراخيا وقد ثبت بخبر اقترن به الاجماع فكان فى معنى المتواتر او المشهور فيجوز النسخ المعنوى به * وخبر المزابنة لم يخص بخبر العرايا عندنا بل هو محمول على العطية لا على البيع كما بيناه فى باب احكام العموم والله اعلم

(باب بيان التغيير)

بيان التغيير نوعان التعليق بالشرط والاستثناء وانما يصح ذلك موصولا ولا يصح مفصولا على هذا اجمع الفقهاء

باب بيان التغيير

اى البيان الذى فيه تغيير لموجب الكلام الاول قوله (وانما يصح ذلك) اى بيان التغيير موصولا اى ينحصر الجواز فى الموصول ثم اكده بقوله ولا يصح مفصولا * واشار بقوله على هذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء فانه اراد بالفقهاء مثل ابى حنيفة والشافعى ومالك والاوزاعى وامثالهم من فقهاء الامصار * والحاصل ان اتصال الاستثناء بالمستثنى منه لفظا او ما هو فى حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه من الكلام الاول عرفا بل يعد الكلام واحدا غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال او عطاس او نحوها شرط عند عامة العلماء وكان ابن عباس رضى الله عنهما يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسيا او عامدا * وفى بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل * وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالقعود وبه قال احمد ابن حنبل * وعن ابى العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بمدة الايلاء * ونقل عن بعض العلماء جوازه فى القرآن خاصة * تمسك ابن عباس رضى الله عنهما بان اليهود سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتأخر الوحى عنه مدة بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى * ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت * اى استثن اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم * وبان النبى صلى الله عليه وسلم قال * والله لاغزون قريشا ثم * قال بعد سنة * ان شاء الله * ولا يقال هذا شرط وكلامنا فى الاستثناء لان من جواز احدهما يلزم جواز الآخر اذ لا قائل بالفرق * ومن خص الجواز بالقرآن قال الكلام الازلى واحد وانما الترتيب فى جهات الوصول الى المخاطبين وان كان قد تأخر الاستثناء به فذاك فى سماع السامعين وفهم الفاهمين لا فى كلام رب العالمين * واحتج الفقهاء بان النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله * من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه * عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليأت الذى هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل * وبمثله

استدل على على ابن عباس رضى الله عنهم فقال لما حلف ايوب عليه السلام بضرب امرأته امره الله تعالى بضرب ضغث عليها تحلة ليمينه وتخفيفا عليها كما قال تعالى * وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث * ولو صح الاستثناء منفصلا لامره به لا بالضرب بالضغث لانه ايسر واخف * وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شئ من هذه العقود ولم يستقر وفساده ظاهر لتأديته الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية * وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذى لب * وبمسئلة افحم ابو حنيفة رحمه الله اباجعفر الدوانقى حين عاتبه على مخالفة جده فى هذه المسئلة فقال لو صح الاستثناء منفصلا كما هو مذهب جدك لقد بارك الله فى بيعتك فان الذين بايعوك على الخلافة او استثنوا بعد ما خرجوا من عندك او حين ما بدا لهم ذلك لم تبق خلافتك ووسعهم خلافك فسكت ورده بجميل * قال الغزالى رحمه الله نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما جواز تأخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه وان صح فلعله اراد به اذا نوى الاستثناء اولا ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا فهذاله وجه واما تجويز التأخير لو اصر عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتفاق اهل اللغة على خلافه لانه جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدأ فانه اذا اخر الشرط او الخبر لا يفهم منه شئ فلا يصير كلاما فضلا من ان يكون شرطا او خبرا فكذا قوله الا زيدا بعد شهر يخرج من ان يكون مفهوما فضلا من ان يكون اتماما للكلام * واما استثناء النبى صلى الله عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص عن الاثم والامتثال لما امر به وهو قوله تعالى * واذكر ربك اذا نسيت * لا ان يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيرا للحكم * واما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ماذكرنا فوهم لان النزاع ليس فى الكلام الازلى بل فى العبارات التى بلغتنا وهى محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولا شك انه لا ينتظم فى وضع اللغة فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التى تشعر بمستثنى منه قوله (وانما سميناه) اى هذا النوع من البيان ببيان التغيير ولم نقتصر على تسميته بالتغيير ولا بالبيان للاشارة الى وجود اثر كل واحد من البيان والتغيير فيه * وذلك اى وجود اثر كل واحد من المعنيين * نزل به اى نزل انت حر بالعبد شرعا منزلة وضع شئ محسوس فى محل تقرفيه * فاذا حال الشرط بينه اى بين قوله انت حر وبين محله وهو العبد * فتعلق انت حر بالشرط بطل كونه ايقاعا جواب اذا ولكنه اى المتعلق بيان مع ذلك اى مع كونه تغييرا لان البيان مايظهر به ابتداء وجوده اى وجود الشئ والضمير راجع الى مدلول البيان وهو المبين * فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان لان النسخ رفع الحكم الثابت والتغيير بعد الوجود بهذه المثابة فلا يكون بيانا * وهذا الكلام انما يستقيم على اختيار القاضى الامام وشمس الائمة رحمهما الله فانهما لم يجعلا النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار الشيخ رحمه الله

وانما سميناه بهذا الاسم اشار الى اثر كل واحد منهما وذلك ان قول القائل انت حر لعبده علة العتق نزل به منزلة وضع الشئ فى محل يقر فيه فاذا حال الشرط بينه وبين محله فتعلق به بطل ان يكون ايقاعا ان الشئ الواحد يكون مستقرا فى محله ومعلقا مع ذلك فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك لان حد البيان مايظهر به ابتداء وجوده فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير موجب والكلام كان يحتمله شرعا لان التكلم بالعلة ولا حكم لها جائز شرعا مثل البيع بالخيار وغيره سمى هذا بيانا فاشتمل على هذين الوصفين فسمى بيان تغيير

وكذلك الاستثناء مغير للكلام لان قول القائل لفلان على الف درهم فالالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره واذا قال الا خمسمائة كان تغيير البعضه الاترى ان التعليق بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما متراخيا كان ناسخا ولكنه اذا اتصل منع بعض التكلم لا ان رفع بعد الوجود فكان بيانا فسمى بيان تغيير

فلا يستقيم لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماه بيان التبديل ثم قال ههنا انه ليس ببيان * ووجه التوفيق بينهما انه انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتبار انه عند الله تعالى بيان انتهاء مدة الحكم ولم يجعله بيانا ههنا باعتبار الظاهر فانه في الظاهر رفع الحكم الثابت وابطاله فلا يكون بيانا له * ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير موجب يعني ولما كان التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجب * والكلام كان محتمله اى يحتمل كونه غير موجب حكمه في الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولي وتصرفات الصبي * سمى اى التعليق بيانا وهو جواب لما * وانما قال والكلام كان يحتمله لانه لابد لصحة البيان من ان يكون اللفظ المبين محتملا له بوجه ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل فان لم يحتمل لا يكون بيانا له بل يكون ابتداء كلام قوله (وكذلك الاستثناء) اى وكالتعليق بالشرط الاستثناء في اشتماله على وصفي البيان والتغيير * الف درهم اسم علم لذلك العدد اى العدد الذى هو مدلول الالف وهو عشر مائتين فان اسم العدد كثلثة وعشرة ومائة ونحوها علم جنس كاسامة للاسد والاسم العلم لا يحتمل غيره * او هو بمنزلة العلم من حيث انه لا يجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لا يجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز لانسداد بابه اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الا النسبة عامة وهى كون كل واحد عددا والنسبة العامة لا يصلح طريقا للمجاز * ولا صورة الا من حيث الجزء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء المختص به وههنا مادون الالف مثلا كما يصلح جزء الالف يصلح جزء الالفين ولثلاثة الاف وغيرهما وهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره * الاترى توضيح لكون الاستثناء والتعليق تغييرا فانه لو صح كل واحد من التعليق والاستثناء متراخيا كان ناسخا لان قوله انت حر اذا صدر من الاهل في المحل غير معلق بالشرط ثبت موجبه وهو الحرية فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع الحكم الثابت بالتعليق فكان نسخا وكذا قوله على الف درهم لفلان اذا لم يقترن به الاستثناء ثبت موجبه وهو وجوب تمام الالف فلو صح الحاق الاستثناء به بعد تقرره كان نسخا للحكم في بعض الالف كما في التعليق فثبت ان في كل واحد منهما معنى التغيير * لكنه اى الاستثناء اذا اتصل بالكلام وهو استدراك من قوله كان تغيير البعضه منع بعض التكلم اى منع التكلم ان يكون ايجابا في البعض لا ان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع لكان نسخا * فكان اى الاستثناء بيانا من حيث انه بين ان البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سمى بيان تغيير كالتعليق بالشرط * وذكر في التقويم ان قوله الا مائة ليس بتغيير للالف بل رد لبعضه فمن حيث قرر البقية كان بيانا ومن حيث رفع بعضه كان تغييرا * وما ذكر في بعض الشروح انه سمى بيانا لانه يبين المراد ابتداء والكلام يحتمله لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لا يوافق ما ذكره الشيخ ان الالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره الا بتأويل متكلف وهو انه يحتمل البعض

ولكن بشرط لحوق الاستثناء به فكان التحاقه به بيانا ان المراد محتمله والصحيح في بيان الاحتمال ماشار اليه الشيخ في بعض مصنفاته ان الاستثناء بيان لانه بين ان الايجاب السابق غير موجب كل الالف كما يقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجد من الصبي او المجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا وبالاستثناء تبين ذلك سميناه بيان التغيير لا تغييرا محضا * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجاز فان الاستثناء في قوله لفلان على الف درهم الا مائة يبطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم لعشر مائتين حقيقة وكذلك الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يبطل كونه ايقاعا ويصيره يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق يبطل اصله فانقلابه يمينا والابطال لا يكون بيانا حقيقة * الا ترى ان البيان هو الاظهار والالف ظاهر في عشر مائتين وانت طالق ظاهر في كونه ايقاعا فلا يتصور اظهارهما حقيقة فلم يكن الاستثناء ولا التعليق اظهارا حقيقة بل كان ابطالا ولكنه بيان مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة درهم لا الف درهم وانه يحلف ولا يطلق قوله (ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط) فرق القاضي الامام وشمس الائمة رحمهما الله بين الاستثناء والتعليق فجعلا الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل قال شمس الائمة التعليق تبديل من حيث ان مقتضى قوله لعبده انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبذكر الشرط يتبدل ذلك كله لانه تبين انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين وان محله الذمة حتى لا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون يمينا بوجود الشرط *والاستثناء تغيير لمقتضى صيغة الكلام الاول وليس بتبديل انما التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب اصلا * فجمع الشيخ بينهما وقال منزلة الاستثناء في التغيير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد منهما يمنع انعقاد الكلام عن الايجاب الا ان الاستثناء يمنع انعقاده في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك البعض في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا له في ثاني الحال والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين وهو الايجاب في الحال ولا يمنع عن صلاحيته لانعقاده علة في ثاني الحال وهو حال وجود الشرط * وهو معنى قوله ويبقى الثاني وهو الاحتمال اي احتمال صيرورته علة موجبة للحكم * فلذلك اي لكون كل واحد منهما مانعا من الانعقاد كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل فان التبديل هو النسخ قال الله تعالى * واذا بدلنا آية مكان آية * وانهما ليسا من النسخ في شئ اذ النسخ رفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما * وفي التحقيق هذا الاختلاف في العبارة دون المعنى * ثم الفرق بين الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتأخيره عنه جائزان وتقديم الاستثناء على المستثنى منه في الاثبات لا يجوز حتى لو قال طلقت الا زينب جميع نسائي او اعتقت الا سالما جميع عبدي او قال الا زينب جميع نسائي طوالق او الا سالما جميع عبيدي احرار لا يصح الاستثناء ويطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيد لان معنى الاستثناء جعل بعض الاشياء مصروفا عن المعنى الذي دخل فيه سائره فلو جاز تقديمه على المستثنى منه لبطل هذا المعنى * بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجزاء به لا يبطل بالتقديم والتأخير *

ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط الا ان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع الانعقاد لاحد الحكمين اصلا وهو الايجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال فلذلك كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل

(وبخلاف)

و بخلاف التقديم فى الاستثناء عن النفى حيث يجوز حتى لو قال ما اعتقت الا سالما احدا من عبيدى او ما طلقت الا عايشة احدا من نسائى يعتق سالم و تطلق عائشة دون غيرهما لعدم الاخلال بالمعنى فان حذف المستثنى منه فى النفى جائز و كان المستثنى فى هذه الصورة منصوبا على الاستثناء لا على البدل لان البدل لا يكون قبل المبدل قوله (و اختلفوا فى كيفية عمل كل واحد منهما) اى من التعليق و الاستثناء و قد تقدم الكلام فى التعليق و هذا بيان الاستثناء فيتكلم اولا فى تعريفه و شروطه ثم فى تقديره و تحقيق معناه * و الكلام فى تعريفه يتوقف على مقدمة و هى ان الاستثناء فى المنقطع حقيقة ام مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كما فى المتصل فيكون مشتركا بينهما اما بالاشتراك المعنوى كاشتراك الحيوان بين الانسان و غيره او بالاشتراك اللفظى كاشتراك العين بين مفهوماته لان المتصل اخراج و خاصة المنقطع مخالفة من غير اخراج فلا يشتركان فيما يصلح جعل اللفظ له و قد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذ الاصل فى الاطلاق الحقيقة * و ذهب اكثرهم الى انه مجاز فيه و ليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الشئ لا يدل على خلاف جنس مسماه و اللفظ اذا لم يدل على شئ لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه فينبغى ان لا يصح الاستثناء الا انه انما صح باضمار فى المستثنى منه كما فى قوله تعالى * فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس * فان معناه عند من قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة و من امر بالسجود الا ابليس او فى المستثنى كما فى قولك له على مائة الا دينارا اى الا مقدار مائة دينار * او بتأويل الا بجعله بمعنى لكن فكان مجازا و الدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة و توقفه فى المنقطع على قرينة الا ترى انه مأخوذ من ثنيت عنان الفرس اذا عطفته و صرفته عند اهل اللغة و لا عطف و لا صرف الا فى المتصل اذ الجملة الاولى فى المنقطع باقية على حالها لم تتغير * و لا يمكن حمل اللفظ على الاشتراك المعنوى كما قالوا لانه يؤدى الى جواز استثناء كل شئ بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك فى الاشياء معنى بوجه من الوجوه و ذلك خلاف كلام العرب * و لا على الاشتراك اللفظى مع امكان حمله على المجاز فى المنقطع لان الحمل على الاغلب و هو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة اولى و لانه لا يؤدى الى ابهام المراد لان المجاز لا يخلو عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك * ثم حده عند من قال بالاشتراك المعنوى هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها * و احترز بقوله غير الصفة عن الا التى هى صفة و هى التى كانت تابعة لجمع منكر غير محصور اى لجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكت عن الاستثناء نحو قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * و بقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءنى القوم و لم يجئ زيد لا عمرو و امثالهما فانها ليست باستثناء و عند من قال بالاشتراك او بالمجاز لا يمكن ان يجتمعا فى حد واحد لان احدهما مخرج من حيث المعنى و الآخر ليس بمخرج فتعذر جمعهما بحد واحد لان كل امرين فصل احدهما مفقود فى الآخر يستحيل جمعهما فى حد واحد * و تمحل بعضهم للجمع على هذا القول فقال هو المذكور بالا و احدى اخواتها مخرجا او غير مخرج * و على تقدير التعذر قيل فى المنقطع هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج * و فى المتصل هو اخراج بالا او احدى اخواتها و يقرب منه عبارة ابن الحاجب فى المتصل هو لفظ اخرج به شئ من شئ بالا و اخواتها *

و اختلفوا فى كيفية عمل كل واحد منهما فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقى بعده و قال الشافعى رحمه الله ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص

وفي المنقطع هو لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنسه فلو قلت جاء القوم الا زيدا وزيد ليس من القوم كان منقطعا * وذكر الغزالي رحمه الله هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دل على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحترزنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن قوله رأيت المؤمنين ولم ار زيدا فان العرب لا يسميه استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الا زيدا * وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة بالا او احدى اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به * اما شروطه فثلاثة احدها الانصال وقد بيناه * والثاني ان يكون المستثنى داخلا في الكلام لو لا الاستثناء كقولك رأيت القوم الا زيدا وزيد منهم ورأيت عمرا الا وجهه فان لم يكن داخلا كان الاستثناء منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لصحته * والشرط الثالث ان لا يكون مستغرقا لانه اذا كان مستغرقا كان رجوعا لا استثناء كذا قيل وهذا ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول اوصيت لفلان بثلث مالي الا ثلث مالي كان الاستثناء باطلا * والصحيح انه انما لا يجوز لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا يتوهم بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه * وهذا بلا خلاف وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والاكثر نحو قوله علي عشرة الا خمسة او الا ستة الى تسعة فذهبت العامة الى جوازهما * وذهبت الحنابلة والقاضي ابو بكر الباقلاني الى منعهما * وذهب الفراء وابن درستويه الى المنع في الاكثر خاصة لان العرب تستقبح استثناء الاكثر وتستهجن قول القائل رأيت الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين واذا ثبت كراهتهم واستثقالهم ثبت انه ليس من كلامهم * واحتجت العامة بقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين * وهو استثناء الاكثر بدليل قوله عز وجل * وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين * ولا تجد اكثرهم شاكرين * ولكن اكثر الناس لا يؤمنون * فدل على الجواز * وبقوله تعالى * قم الليل الا قليلا نصفه * ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر ايضا لانه لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ليس باقل * وقولهم هو مستقبح ممنوع بل استثقال وليس باستقباح * ولئن سلمنا فالاستقباح لا يمنع الصحة كقوله علي عشرة الا تسع سدس ربع درهم فانه مع كونه في غاية الاستقباح يصح * واما بيان موجبه فهو ان الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لا لان الغاية توجب نفي الحكم فيما وراءها * وعند الشافعي رحمه الله موجبه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كامتناع ثبوت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص * واصل الخلاف في التعليق بالشرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمتنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط فكذلك الاستثناء * وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمتنع ثبوت الحكم

كما اختلفوا في التعليق على ما سبق

فى المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان على الف الامائة صار عنده كأنه قال الامائة فانها ليست على فلا تلزمه المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه يصير بالاستثناء كأنه لم يتكلم به * وصار عندنا كأنه قال لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف فى حق لزوم المائة * وكأن الغزالى مال الى هذا القول فانه ذكر فى المستصفى ان كل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء فيجعله متكلما بالباقى لانه يخرج من كلامه مادخل فيه فانه لودخل فيه لما خرج نعم كان يقبل القطع فى الدوام بطريق النسخ فامارفع ماسبق دخوله فى الكلام فمحال * قال فان قيل قوله اقتلوا المشركين الااهل الذمة وان لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرج اهل الذمة باخراجه بالشرط والاستثناء قلناهو كذلك لواقتصر عليه ولذلك يمتنع الاخراج بالشرط والاستثناء منفصلا ولوقدر على الاخراج لم يفرق بين المتصل والمنفصل ولكن اذا لم يقتصر والحق به ماهو جزء منه واتمام له غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقى ودفع دخول البعض ومعنى الدفع انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا الحقا قبل الوقوف دفعا * وذكر ابن الحاجب فى شرح المفصل ان عقلية الاستثناء يعنى معقوليته مشكلة لان فى قول الرجل جاءنى القوم الازيدا ان قلنا زيد غير داخل فى القوم لم يستقم لاجماع اهل اللغة فى الاستثناء المتصل انه اخراج مابعد الامماقبلها واجماعهم مقطوع به فى تفاصيل العربية * ولانا قاطعون اذا قال العربى له عندى دينار الاثمنا ونصف ثمن بان يحسب المذكور بعد الاثم يخرجه من الدينار ثم يقطع بان القدر بعده هو الباقى * وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان المتكلم اذا قال جاء القوم وزيد منهم فقد وجب نسبة المجئ اليه لانه منهم فاذا اخرج بعد ذلك فقد نفى عنه المجئ فيصير مثبتا منفيا باعتبار واحد فيؤدى الى ان لايكون الاستثناء فى كلام الا وهو كذب من احد الطرفين وهو باطل فان القرأن مشتمل عليه قال والصواب الذى يجمع رفع الاشكالين ان يقول لايحكم بالنسبة الابعد كمال ذكر المفردات فى كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الازيدا فهم القيام اولا بمفرده وفهم القوم بمفرده وان منهم زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله الازيدا ثم حكم بنسبة القيام الى هذا المفرد الذى اخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه توفية باجماع النحويين وتوفية بانك مانسبت الابعد ان اخرجت زيدا فلا يؤدى الى المناقضة المذكورة فاستقام الامر فى الوجهين جميعا قوله (وقددل على هذا الاصل مسائلهم) يعنى دل على الاختلاف المذكور اجوبة الفريقين فى المسائل التى تتعلق بالاستثناء * قال القاضى الامام ولنا ولهم مسائل تدل على المذهبين * اودل على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعى واصحابه جوابهم فى المسائل المتعلقة بالاستثناء يعنى ماذكرنا من الاصل ليس بمنقول عن السلف او عن الشافعى نصا وانما يستدل عليه بالمسائل * وبيان ذلك اى بيان ان المسائل تدل على ماذكرنا ان الشافعى رحمه الله جعل قوله تعالى * الا الذين تابوا * معارضا لصدر الكلام فقال انه تعالى استثنى

وقد دل على هذا الاصل مسائلهم فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان على الف درهم الامائة لفلان على تسعمائة وعنده الامائة فانها ليست على وبيان ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون غير فاسقين

وكذلك قال فى قول النبى عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ان معناه بيعوا اسواء بسواء فبقى صدر الكلام عاما فى القليل والكثير لان الاستثناء عارضه فى المكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص فى العام

التائبين من جملة القاذفين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما اثبته صدر الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهى عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نفيا على خلافه ويصير كانه قال الا التائبين فانهم ليسوا بفاسقين وتقبل شهادتهم ولا يجلدون فيبقى صفة الفسق ورد الشهادة به * وكان ينبغى ان يسقط الجلد بالتوبة ايضا كرد الشهادة الا ان رد الشهادة من حقوق الله تعالى فيشترط لسقوط التوبة اليه لا غير فاذا تاب سقط كما اذا تاب عن شرب الخمر ونحوه وحد القذف خالص حق العبد او حق العبد فيه غالب على اصل الشافعى رحمه الله حتى يجرى فيه التوارث والعفو عنده فيشترط فى سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله عز وجل كالمظالم لا تسقط بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى اذا تاب الى المقذوف واعتذر فعفا عنه المقذوف فسقط ايضا كالقصاص قوله (وكذلك) اى كما جعل الاستثناء معارضا فى هذه الآية جعله معارضا فى هذا الحديث وهو قوله عليه السلام * لا تبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء * فان معناه عنده لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فان لكم ان تبيعوهما * او معناه الاسواء بسواء فانهما اذا صارا متساويين جاز لكم ان تبيعوهما * اثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة فى القليل والكثير اعنى ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوى امتنع الحكم فيه بالمعارضة فبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوى المساواة فى الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة فى المكيل خاصة فبقى بيع الحفنة بالحفنة وبالحفنتين داخلا فى صدر الكلام فيحرم * وقوله وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو ان الاستثناء وان عارض الصدر فى المكيل على الخصوص بصيغته يحتمل ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيثبت المعارضة حينئذ فى غير المكيل فيثبت الجواز فى بيع الحفنة عند التساوى كما يتعدى الحكم عن المخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص * فقال خصوص دليل المعارضة يعنى الدليل الذى ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه بتعدى حكمه الى غيره لانه لا يقبل التعليل كما يقبله دليل الخصوص فى العام لعدم استقلاله بنفسه فى افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص فى العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل * ومثل يقرأ بالنصب على المصدر لا بالرفع * وبعضهم قرأه بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة خاص بصيغته فلا يتعدى الى غير ما تناوله اذ لو تعدى لصار عاما كما ان دليل الخصوص لا يتعدى عن المخصوص نصا الا بطريق التعليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يتعدى ما تناوله بنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهى باطلة فاما دليل الخصوص فبين لوجود حد البيان فيه وهو ان يظهر به ابتداء وجود الشئ فكان قابلا للتعليل * وهذا كله وهم والمعنى هو الاول * وذلك مثل قوله تعالى * الا ان يعفون * اى خصوص الاستثناء وعموم الصدر فى هذا الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر فى قوله تعالى

(الا ان)

* الاان يعفون *فانه تعالى اوجب على الازواج نصف المفروض فى الطلاق قبل الدخول فى جميع المطلقات بقوله *وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم *فيدخل فى عمومه العاقلة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله عزاسمه* الاان يعفون *اى الا ان يعفون فيسقط الكل فيثبت المعارضة به فى حق الكبيرة العاقلة التى يصح منها العفو دون المجنونة او الصغيرة التى لايصح العفو منهما فكان الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام لا لجميعه فبقى الصدر فيما لايعارضه فيه على ماكان ويختص السقوط بالعفو بالعاقلة الكبيرة التى يصح العفو منها * وقوله تعالى *الاان تعفو المطلقات عن ازواجهن *فلايطالبنهم بنصف المهر وتقول المرأة مارأنى وما استمتع بى فكيف آخذ منه شيئا * *او يعفو الذى بيده عقدة النكاح *اى الولى الذى يلى عقد نكاحهن وهو مذهب الشافعى * او الزوج فان امساك العقدة وحلها بالطلاق بيده واللام فى النكاح بدل الاضافة اى نكاحه اى او ان يتفضل الزوج باعطاء الكل صلة لها واحسانا فيقول قد نسبت الى بالزوجية فلايليق بالمروة استرداد شئ من مهرها يعنى الواجب شرعا هو النصف الاان تسقط هى الكل او يعطى هو الكل فايجاب النصف انصاف الشريعة وتركها وبذله من اخلاق الطريقة * قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفوا باعتبار ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند التزوج فاذا كان طلقها استحق ان يطالبها بنصف ماساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها* وقال فى رجل قال لفلان على الف درهم الا ثوبا ان الاستثناء صحيح ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب لان معناه الا ثوبا فانه ليس على من الالف لانه ليس بيانا الا هكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم يعمل به صار لغوا والاصل فى كلام العاقل ان لايكون كذلك فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة فى عين المستثنى والامكان ههنا فى ان يجعل نفيا لقدر قيمة الثوب لا لعينه فيجب العمل به كما قال ابوحنيفة وابو يوسف رحمهما الله فى قول الرجل لفلان على الف الا كر حنطة انه يصرف الى قيمة الكر تصحيحا للاستثناء بقدر الامكان * قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كما قلتم ينبغى ان يلزمه الالف كاملا لان مع وجوب الالف عليه نحن نعلم انه لا كر عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق فيه ماقلنا *هذا بيان المسائل التى يظهر اثر الخلاف فيها على ماذكر فى كتب اصحابنا ولكنهم ينكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخر * فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جملا معطوفة بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا اذا لم يمنع عنه مانع كما اذا تعقبها او تقدمها شرط *او بناء على ان قوله تعالى *واولئك هم الفاسقون *فى معنى التعليل لعدم القبول اى ولاتقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبالتوبة ينتفى الفسق فيثبت القبول لزوال المانع على ان الاستثناء معارضة * وكذا بقاء صدر الكلام على العموم فى الحديث متناولا لحرمة بيع الحفنة بالحفنة ليس بناء على ان الاستثناء فيه بطريق المعارضة بحيث لو لم يجعل معارضا لاتثبت هذه الحرمة بل لو جعل تكلما بالباقى يثبت هذه الحرمة

وذلك مثل قوله تعالى الاان يعفون او يعفو الذى بيده هذا دليل معارض لبعض الصدر وهو فى حق من يصح منه العفو فبقى فيما لامعارضة فيه وقال فى رجل قال لفلان على الف درهم الا ثوبا انه يسقط من الالف قدر قيمته لان دليل المعارضة يجب العمل به على قدر الامكان وذلك ممكن فى القيمة واحتج فى المسألة بالاجماع ودلالته وبالدليل المعقول

اما الاجماع فان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وهذا اجماع على ان للاستثناء حكما وضع له يعارض به حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد لا اله الا الله وهي كلمة وضعت للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له فصح لما كانت كلمة التوحيد ان معناها الا الله فانه اله وكذلك لا عالم الا زيد فانه عالم واما الثالث فانا نجد الاستثناء لا يرفع التكلم بقدره من صدر الكلام واذا بقي التكلم صيغة بقي بحكمه فلا سبيل الى رفع التكلم بل يجب المعارضة بحكمه فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ فاما انعدام التكلم مع وجوده مما لا يعقل

ايضا لان قوله عليه السلام * لا تبيعوا الطعام بالطعام * لما تناول القليل والكثير ثم استثنى المساوي من الجميع بقي تكلما بالباقي وهو القليل والكثير الذي ليس بمساو لبدله وصار كانه قال لا تبيعوا الطعام القليل بالطعام ولا الكثير بما ليس بمساو له * وكذا صحة الاستثناء في قوله على الف الا ثوبا ليست مبنية على الاستثناء معارضة ايضا بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والاستثناء المنقطع مجاز فمهما امكن حمل الاستثناء على الحقيقة وجب حمله عليها اذ الاصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا بد في الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة ويتحقق الاستخراج كما هو حقيقته الا ترى انه لا يمكن جعله معارضة الا بهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد المحل ايضا واذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحيحا للاستثناء لا ضرورة الى جعله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى فيثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لا تدل على كون الاستثناء معارضة * ويؤيده ما ذكر في الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعي رحمه الله بطريق المعارضة ولا نص فيه عن الشافعي ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا والمعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام والتكلم * قال وانما حمل هؤلاء على جعل هذه المسئلة مختلفة اشكالات يتراءى انه من باب المعارضة وليس كذلك قوله (ان اهل اللغة اجمعوا على الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات) فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما جعلوه كذلك فثبت ان الاستثناء حكما على ضد موجب اصل الكلام يعارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه * او الراء بالفتح اي يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه لم يذكر اختصارا لدلالة الصدر عليه * وقد نص عليه في بعض المواضع قال الله تعالى * فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين * وفي موضع * الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين لننجينه واهله الا امرأته كانت من الغابرين * ولهذا اتفق الفقهاء على انه لو قال لفلان على عشرة دراهم الا ثلثة الا درهمين يلزمه تسعة لان الاستثناء الاول من الاثبات فكان نفيا والاستثناء الثاني من النفي فكان اثباتا * واما الثاني وهو التمسك بدلالة الاجماع فهو ان كلمة الشهادة وهي كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع وهي مشتملة على النفي والاثبات فقوله لا اله نفي للالوهية عن غير الله وقوله الا الله اثبات الالوهية لله عز وجل وبهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ما ذكرتم لا تبقى كلمة التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخلا على التكلم ليمنع البعض صار كانه لم يتكلم بالاثبات وانما تكلم بالنفي على الاطلاق اي بنفي الالوهية عن غير الله لا باثبات الالوهية له عز وجل وذلك لا يكون توحيدا * ولا يعني به نفي ما هو ثابت او اثبات ما لم يكن لان غير الله لم يكن الها ولا يكون والله تعالى اله ازلا وابدا وانما يعني بالنفي التبري عن غير الله وبالاثبات الاقرار بالوحدانية له تعالى فتبين بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يتحقق في هذه الكلمة اذا جعل

(معناه)

معناه الا الله فانه اله * وكذلك لا عالم الا زيد اى ومثل التقدير المذكور فى كلمة التوحيد التقدير فى قوله لا عالم الا زيد لان معناه فانه عالم اذ المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم النظير فى العلم و لا يتحقق هذا المقصود الا بهذا التقدير ولو جعل تكلما بالباقى لا يحصل هذا الغرض اصلا لان نفى العلم عن غيره يصير مقصودا حينئذ لا اثبات العلم له * واما الثالث وهو الدليل فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا نفى التكلم صيغة نفى بحكمه اذا لم يمنع عنه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع التكلم بالاستثناء لانه يؤدى الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام فى القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم لمانع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه يمتنع حكمه فى القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولا نظير له * ثم المعارضة قد تقع بجنس الاول وبخلاف جنسه كما فى المعارضات بين الحجج كلها وانما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المتعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء للنفى او على العكس فيتدافع الحكم فى قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل بقدر المعارضة بلا اعتبار معنى وان كان من خلاف جنسه احتيج الى اعتبار المعنى كما يقولون ان عقد الارتهان عقد استيفاء للدين فان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك او بيع بالدين على اصلى كذا فى الاسرار قوله (واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا) فقوله ايضا راجع الى الاجماع والدليل المعقول لا الى النص فان الخصم لم يتمسك به * او معناه ان اصحابنا احتجوا بحجج ثلاث كما انه تمسك بشبه ثلاث * اما النص فقوله تعالى *فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما* انه تعالى استثنى الخمسين عن الالف فى الاخبار عن لبث نوح فى قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء فى الاخبار ولاختص بالايجاب كدليل الخصوص * وذلك لان صحة الخبر بناء على وجود المخبر به فى الزمان الماضى والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق فى الحال لا فى الزمان الماضى * وكذا فى الاخبار عن امر فى المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بموجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم فى الاخبار لان التكلم الباقى بحكمه لا يقبل الامتناع بمانع بخلاف الايجاب لانه اثبات فى الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت * الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بجملته فى قوله تعالى *فلبث فيهم الف سنة* ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته او لا فلزم الكذب فى احد الامرين اما الاول او الثانى تعالى الله عن ذلك * ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا ينطلق على ما دونه بوجه * وقوله فبقاء التكلم بحكمه فى الخبر لا يقبل الامتناع

واحتج اصحابنا رحمهم الله بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة فى الايجاب يكون لا فى الاخبار فبقاء التكلم بحكمه فى الخبر لا يقبل الامتناع بمانع واما الاجماع فقد قال اهل اللغة قاطبة ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقى بوضعه واثبات ونفى باشارته على ما نبين ان شاء الله تعالى واما الدليل المعقول فوجوه

لمانع جواب عن قوله فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ * واما الاجماع فهو ان اهل اللغة قاطبة اى جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج و تكلم بالباقى بعد الثنيا كما قالوا الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات نفى * واذا ثبت الوجهان اى ماقالوا انه استخراج وتكلم بالباقى وانه اثبات ونفى وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقى بوضعه اى بحقيقته واثبات و نفى باشارته لان الاثبات والنفى غير مذكورين فى المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر النفى لعدم علة الاثبات فسمى نفيا مجازا * ومعنى الاستخراج انه يستخرج به بعض نص الكلام عن ان يكون موجبا و يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص لما كان بيانا لم يكن المخصوص ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء تعرض للكلام فيتبين به ان بعضه غير ثابت والتخصيص تعرض للحكم بنص آخر بخلافه قوله (احدها) اى احد وجوه المعقول ان مايمنع الحكم بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يستو البعض والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كما ذكرنا فعرفنا انه ليس بمعارضة وتصرف فى الحكم بل هو تصرف فى الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى * الاترى انه لو تصور بعد الاستثناء بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء وان لم يبق من الحكم شئ بان قال عبيدى احرار الاسالما و بزيعا وفرقدا وليس له عبد سواهم اوقال نسائى طوالق الا زينب وعمرة وفاطمة وليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولو كان تصرفا فى الحكم بطريق المعارضة لم يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل * ولا يلزم على ماذكرنا دليل الخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة ثم لم يستو البعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض ولم يجز تخصيص الكل لانه انما يعمل بطريق المعارضة باعتبار سنة النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلذلك امتنع تخصيصه * والثانى اى من وجوه المعقول ان دليل المعارضة مايستقل بنفسه اى يستبد فى افادة المعنى ولا يفتقر الى شئ آخر مثل دليل الخصوص لانه اذا لم يستقل لا يصلح دافعا للحكم الثابت بالكلام المستقل * والاستثناء قط لا يستقل بنفسه يعنى على المذهبين بمنزلة الغاية لافتقاره فى افادة المعنى باول الكلام * اما عندنا فلان قوله الامائة لا تفيد شيئا بدونه * واما عند الشافعى فلانه لو قال ابتداء الامائة فانها ليست على لا يكون مفيد ايضا واذا كان كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لفوات شرط المعارضة وهو تساوى المتعارضين فى ذاتيهما فى القوة بخلاف دليل الخصوص فانه لاستقلاله بنفسه يصلح ان يكون معارضا * وعبارة بعض المشايخ ان الاستثناء لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعا لغيره والتبع لا يعارض الاصل بالاجماع * وقوله ولكنه اى الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح

احدها ان مايمنع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ والثانى ان دليل المعارضة مايستقل بنفسه مثل الخصوص والاستثناء قط لا يستقل بنفسه وانما يتم بماقبله فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لا يجوز الحكم ببعض الجملة حتى يتم كما لا يجوز ببعض الكلمة حتى ينتهى احتمل وقف اول الكلام على آخره حتى يتبين بآخره المراد باوله وهذا ابطال مذهب الخصم

والثالث لتصحيح ماقلنا وبيان ذلك ان وجود ﴿١٢٩﴾ التكلم ولا حكم له اصلاً ولا انعقاد له بحكمه اصلا سائغ مثل الامتناع

بالمعارض بالاجماع مثل طلاق الصبي واعتاقه وانما الشان في الترجيح وبيانه ان الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه وذلك لا يصلح حكما لكل التكلم بصدره الا ترى ان الالف اسم علم له لا يقع على غيره ولا يحتمله لا يجوز ان يسمى التسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لانه اذا عارض العموم في بعض بقي الحكم المطلوب ورآء دليل الخصوص ثابتا بذلك الاسم بعينه صالحا لان يثبت به كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل ولهذا قلنا ان العام اذا كان كلمة فرد او اسم جنس صح الخصوص الى ان ينتهي بالفرد واذا كانت صيغة جمع انتهى الخصوص الى الثلثة لا غير فلذلك بطل ان يكون معارضا

معارضا ينبغي ان لا يكون له تأثير في الكلام بل يثبت موجب اول الكلام قبل التكلم به ولا يتوقف عليه * فقال لما لم يكن مستقلا بنفسه وكان قائما بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم بآخره وبه يتبين مقصود المتكلم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها احتمل الكلام التوقف على آخره ليتبين المراد باوله خصوصا اذا احتمل التغير بآخره كالتعليق بالشرط * وقوله احتمل مسند الى الضمير الراجع الى الكلام معنى فان الجملة في قوله ببعض الجملة في تأويل الكلام * والكلام في قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهر مقام المضمر اي لما لم يجز الحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمل الكلام وقف اوله على آخره * وهذا اي ماذكرنا من الدلائل لابطال طريقة الخصم وهي ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لا لاثبات المدعى قوله (والثالث) اي الوجه الثالث من المعقول لتصحيح ماقلنا اي لاثبات المدعى وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا * وبيان ذلك اي هذا الوجه هو ان التكلم بدون ان يكون له حكم اصلا او يكون منعقدا الحكم سائغ اي جائز كما جاز امتناع الحكم بعد الانعقاد لمعارض * وقوله ولا انعقاد له بحكمه اصلا تأكيد لقوله ولا حكم له اصلا وقوله (مثل طلاق الصبي واعتاقه يتصل بقوله سائغ يعني قد يسقط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة وقد لا ينعقد للحكم اصلا مثل طلاق الصبي والمجنون واعتاقهما فانهما لم ينعقدا للحكم اصلا واذا كان كذلك جاز ان يكون الاستثناء من قبيل الممتنع لمعارض كما قاله الشافعي ومن قبيل ما لا انعقاد له للحكم اصلا كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا * بيانه اي بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم كما قاله الخصم لزم اثبات ماليس من محتملات اللفظ به وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضا بقي التكلم بحكمه اي مع حكمه * او منعقدا لحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكما لكل التكلم بصدر الكلام لان دلالته على تمام مسماه بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير مسماه اصلا في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمله ايضا بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على تسعمائة اصلا * ومتى جعل تكلما بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غير موجب لحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى * وذكر في كتب بعض اصحابنا واظنه مصنف الشيخ بهذه العبارة وهي ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد لا ينعقد بحكمه فيتأمل ان الحاق الاستثناء بايهما اولى فنقول ماقلناه اولى لانه عمل بالحقيقة وماقاله الخصم عمل بالمجاز * وبيانه ان الالف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فلو قلنا بان الحكم بقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام منعقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب تسعمائة يؤدي الى العمل بالمجاز فان تسعمائة غير الالف حقيقة فكان اطلاق اسم الالف عليه اطلاقا لاسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء مانعا عن التكلم بقدر المستثنى بحكمه كان هذا عملا بالحقيقة لانه يصير كانه لم يتكلم بالالف وانه قال لفلان علي تسعمائة الا ان قوله تسعمائة مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء مطول * وهذا التقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل

غيره بطريق الحقيقة ولكنه يحتمل بطريق المجاز * واليه اشير في المفتاح ايضا فقد ذكر فيه في فصل الاستثناء ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز والا واحد اقرينة المجاز لكن ماذكرناه اولاً اولى لان اسماء الاعداد نصوص في مدلولاتها غير محتملة لغير مسمياتها كالاسماء الاعلام على مامر غير مرة * اذا كان كلمة فرد كمن وما ونحوهما * او اسم جنس كالرجل ونحوه * فلذلك اى لفساد كون البعض حكما لكل الكلام بطل كون الاستثناء معارضا وقوله فجعل تكلما بالباقي تقريب يعني واذا لم يكن ان يجعل معارضا جعل تكلما بالباقي * فكان اى التكلم بما يدل على المطلوب طريقا في اللغة يطول مرة وهي ماذا اقترن بالكلام الاستثناء ويقصر اخرى يعني صار للعدد الذي هو تسع مائتين مثلا عبارتان طويلة وهي الف الاامائة وقصيرة وهي تسعمائة * وجعل الايجاب والنفي باشارته اى ثابتا باشارته * وفي بعض النسخ وجعل للايجاب والنفي اى جعل الاستثناء للايجاب والنفي باشارته وهو الاصح * وقد عرفت ان الثابت بالاشارة وان كان ثابتا بنظم الكلام لكنه من قبيل الثابت بدلالة التزام لا بطريق القصد فكان مجازا والاول حقيقة لانه بطريق الوضع * بيانه اى بيان ان الايجاب والنفي ثبتا باشارته ان الاول اى موجب الكلام الاول ينتهي بالمستثنى والاثبات بالعدم ينتهي والعدم بالوجود ينتهي لان كل واحد منهما مناف للاخر فيلزم من تحقق احدهما انتفاء الآخر ضرورة فاذا قال الرجل جاءني القوم الازيدا كان الصدر اثباتا للمجيء على وجه العموم فبقوله الازيدا انتهى ذلك الاثبات اذلولاه لكان مجاوزا الى زيد كما ان بالغاية ينتهي اصل الكلام * وكذا لو قال ماجاءني الازيد كان الصدر نفيا للمجيء على سبيل العموم فبقوله الازيد ينتهي ذلك النفي اذلولاه لكان متعديا الى زيد فاذا انتهى موجب الكلام الاول بالاستثناء كالليل ينتهي بوجود النهار وعكسه كان الاستثناء بمعنى الغاية * فاذا كان الوجود غاية للاول اى لموجب اول الكلام اذا كان نفيا او العدم غاية اذا كان الصدر اثباتا لم يكن بد من اثبات الغاية ليتناهى الاول فكان الاستثناء من النفي اثباتا ومن الاثبات نفيا لامحالة لكن بحكم انه غاية لا لانه موجب للنفي اوللاثبات قصدا * وهذا اى كونه نفيا او اثباتا بالطريق الذي قلنا ثابت لغة اى ثابت بدلالة اللغة * فكان مثل صدر الكلام اى فكان الاستثناء في دلالته على النفي والاثبات مثل صدر الكلام في دلالته على موجبه من حيث ان كل واحد منهما ثابت لغة فلذلك صح اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي * الا ان الاول اى موجب صدر الكلام ثابت قصدا * وهذا اى كون الاستثناء نفيا او اثباتا ليس بثابت قصدا فكان اشارة اى ثابتا باشارة الكلام * قال القاضي الامام ابوزيد رحمه الله فاما قول اهل اللغة الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فاطلاق على ظاهر الحال مجاز الا حقيقة لانك اذا قلت لفلان على الف درهم الاعشرة لم تجب العشرة كما لو بقيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب وكما قالوا ذلك فقد قالوا انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فلا بد من الجمع بينهما فيجعل الاول مجازا وهذا حقيقة قوله (ولذلك اختير في التوحيد) كذا اى ولكون موجب

فيجعل تكلما بالباقي بحقيقته وصيغته وكان طريقا في اللغة يطول مرة ويقصر اخرى وجعل الايجاب والنفي باشارته بيانه ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الاترى ان الاول ينتهي به وهذا لان الاستثناء يدخل على نفي او اثبات والاثبات بالعدم ينتهي والعدم بالوجود ينتهي واذا كان الوجود غاية للاول او العدم غاية لم يكن بد من اثبات الغاية لتناهي الاول وهذا ثابت لغة فكان مثل صدر الكلام الا ان الاول ثابت قصداً وهذا لا فكان اشارة ولذلك اختير في التوحيد لا اله الا الله ليكون الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل في التوحيد تصديق القلب فاختير في البيان الاشارة اليه والله اعلم

صدر الكلام ثابتا قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا اشارة اختير في التوحيد لا اله الا الله *ليكون الاثبات اى الاقرار بالوحدانية بطريق الاشارة ونفي الالوهية عن غير الله بطريق القصد بان يكون الاستثناء غاية للنفي فينتهي المستثنى منه بوجود تلك الغاية فيتحقق الاثبات اشارة والنفي قصدا * لان الاصل في التصديق القلب يعني التصديق بالقلب هو الاصل في الايمان والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام او ركن زائد على ما مر بيانه في باب بيان حسن المأمور به * فاختير في البيان اى في الاقرار الذي ليس بمقصود اصلي الاشارة التي ليست بمقصودة * فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه القلب كالاثبات وقد اختير فيه النفي قصدا فينبغي ان يكون في الاثبات كذلك ايضا *قلنا انما اختير النفي قصدا انكارا لدعوى الخصوم فان بعض الناس ادعوا الالوهية لغير الله واشركوا به غيره فاختير النفي باللسان قصدا ردا لدعواهم ولهذا ابتدئ بالنفي لانه اهم فاما الكل فقد اقروا بالوهية الله عز وجل كما اخبر الله جل جلاله بقوله *ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله* فيكتفي بالاثبات بالاشارة اليه لعدم النزاع فيه * ثم جعل الاستثناء في كلمة التوحيد غاية للنفي انما يستقيم اذا جعل صدر الكلام نفيا لمطلق الالوهية لكن لو جعل نفيا للالوهية عن غير الله لا يصح جعله غاية لان النفي لا ينتهي بالاستثناء حينئذ بل يبقى على ما كان قبل الاستثناء ويكون على هذا الوجه استثناء منقطعا بمنزلة قوله تعالى اخبارا *فانهم عدو لي الا رب العالمين* فيكون الاثبات قصدا ايضا * فاما قوله لا عالم الا زيد فنفي لوصف العلم عاما وقوله الا زيد توقيت له بمنزلة الغاية ومقتضى التوقيت عدم الموقت بعد الوقت وعدمه يثبت بضده فلما كان نفي العلم موقتا الى زيد ينتهي بوجود العلم في زيد فكان النفي عن غيره مقصودا واثبات العلم له اشارة * وذلك لان هذا الكلام رد لزعم من يزعم ان غير زيد موصوف بالعلم ولا ينكر علم زيد بل يقر بكونه عالما فكان نفي العلم هو المقصود لانه هو المتنازع فيه فالمتكلم بقوله لا عالم الا زيد نفى العلم عن غيره قصدا واثبت العلم له اشارة *فان قيل لما جعل الاستثناء بمنزلة الغاية ينبغي ان ينتهي الحظر في قوله ان خرجت الا باذني بالاذن مرة كما في قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك * قلنا الاستثناء في قوله الا باذني من الخروج الذي هو مصدر كلامه بدلالة حرف الالصاق اى لا تخرجي خروجا الا خروجا ملصقا باذني فيكون جميع الخروجات الموصوفة غاية لا خرجة واحدة منها فلا ينتهي الحظر بالاذن مرة فاما في قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك فالغاية مطلق الاذن اذا وجد انتهى الحظر لا محالة * وفرق بعضهم بان الاستثناء في قوله الا باذني داخل على الخروج لا على الحظر والخروج فعل غير ممتد فلا يصلح الاستثناء غاية له لان الغاية انما تدخل فيما يمتد فاما الاستثناء في قوله الا ان آذن لك فداخل على الحظر والحظر مما يمتد فيصلح غاية له فلذلك ينتهي بالاذن مرة قوله (والاستثناء نوعان) لما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في بيان تخريج الفروع وذكر له مقدمة فقال الاستثناء نوعان اى ما اطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان* حقيقة وهو الاستثناء المتصل * وتفسيره ما ذكرنا يعني قوله الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا * ومجاز وهو

والاستثناء نوعان متصل ومنقطع اما المتصل فهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا واما المنفصل فما لا يصح استخراجه من الاول لان الصدر لم يتناوله فجعل مبتداء مجازا

المنفصل ويسمى منقطعا * فجعل مبتدأ اى بمنزلة نص مبتدأ حكمه بخلاف الاول يعمل به بنفسه لا تعلق له باول الكلام الامن حيث الصورة * وقوله مجاز انصب على التميز والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ لا ينقاد له لان جعل مسند الى الضمير الراجع الى المنفصل اى جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ فكان قوله مجازا تميزا عن الجملة اى جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فينصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام لا الى كونه استثناء والمراد هو الباقي دون الاول * وكان من حق الكلام ان يقال فجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازا * وعبارة شمس الائمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما بيناه وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع بمعنى لكن او بمعنى العطف قوله * تعالى قال افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لى الا رب العالمين * اى كل ما عبدتموه انتم وعبده آباؤكم الاقدمون وهم الذين ماتوا فى سالف الدهر فانى اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم * الا رب العالمين فانى اعبده واعظمه كذا فى التيسير * وذكر فى المطلع اى ما عبادة من عبد هذه الاصنام الا عبادة اعداء له لانهم تعودون على عائدتهم صدا فى الآخرة كما قال تعالى * سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا * ولان المغرى على عبادتها الشيطان الذى هو اعدى اعداء الانسان وانما قال عدو لى ولم يقل لكم فرضا للمسئلة فى نفسه على معنى انى فكرت فى هذا الامر فرأيت عبادتى لها عبادة للعدو فاجتنبتها وآثرت عبادة من الخير كله منه واراهم بذلك انها نصيحة نصح بها نفسه اولا وبنى عليها تدبير امره لتنظروا فيقولوا ما انصحنا ابراهيم الا بما نصح به نفسه فيكون ادعى الى القبول وابعث على الاستماع ولم يكن هذه المثابة لو قال عدو لكم لان التعريض يبلغ فى التأثير فى المنصوح له ما لا يبلغ التصريح لانه يتأمل فيه فربما قاده التأمل الى التقبل * والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحد الكثير * الا رب العالمين استثناء منقطع كأنه قال لكن رب العالمين الذى من صفته كيت وكيت فانه تعالى ليس منهم * قال الزجاج ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله عز وجل فقال ان جميع من عبدتم عدو لى الا رب العالمين لانهم سووا آلهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرأ مما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرأ من عبادته وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا قوله (وكذلك لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما) اى ومثل قوله تعالى * فانهم عدو لى الا رب العالمين * قوله عز وجل * لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما * فى ان الاستثناء فيه منقطع ايضا لان السلام ليس من جنس اللغو * واللغو ما يلغى من الكلام اى يسقط * والتأثيم ما يؤثم فيه اى لا يسمعون فى الجنة ما يلغى من الكلام ولا ما يؤثم فيه من الهذيان والتفسيق * الا قيلا اى لكن يسمعون فيها قولا سلاما سلاما هما بدلان من قيلا بدليل قوله لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما * او مفعول بهما لقيلا بمعنى الا ان يقولوا سلاما سلاما * ومعنى التكرير انهم يفشون السلام بينهم فيسلمون سلاما بعد سلام * او يسلمهم الملائكة سلاما بعد سلام * ويجوز ان يكون معنى الاية ان كان تسليم بعضهم على بعض او تسليم الملائكة عليهم لغوا فلا يسمعون لغوا الا ذلك فهو من قبيل قوله * شعر * ولا عيب فيهم غير

قال الله تعالى فانهم عدو لى الا رب العالمين اى لكن رب العالمين وكذلك لا يسمعون فيها ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما

(ان سيوفهم)

ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب * او لان معنى السلام هو الدعاء بالسلامة و دار السلام هى دار السلامة عن الآفات واهلها عن الدعاء بالسلامة اغنياء فكان ظاهره من باب اللغو و فضول الحديث لولا مافيه من فائدة الاكرام والتبجيل لاهلها كذا فى الكشاف و المطلع قوله (وقوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع) ذهب بعض مشايخنا منهم القاضى الامام ابو زيد رحمهم الله الى ان هذا استثناء منقطع وتقريره من وجهين * احدهما وهو المذكور فى الكتاب ان التائبين غير داخلين فى صدر الكلام وهو قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون * لان التائب من قام به التوبة وليس فيه صفة الفسق والفاسق من قام به وصف الفسق وليس فيه وصف التوبة فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا تحت الصدر لولا الاستثناء فلم يكن الاستثناء حقيقة فكان منقطعا والثانى ان حقيقة الاستثناء لبيان ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا كقولك جاءنى القوم الا زيدا لم يدخل زيد فى حكم المجيء اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا والتائبون هم القاذفون فهم الذين كانوا فسقة فكانوا داخلين فى الفاسقين البتة وبالتوبة لم يخرجوا من ان يكونوا قاذفين فلا يمكن حمل الاستثناء على الحقيقة فيحمل منقطعا بمعنى لكن اى لكن ان تابوا فالله يغفر لهم واذا كان كذلك لا يتغير شيء مما ثبت بصدر الكلام من وجوب الحدود والشهادة و وصف الفسق بالاستثناء الا ان التوبة والفسق متنافيان فيتغير بها وصف الفسق لاستحالة بقاء الشيء مع ما ينافيه لا للاستثناء فاما التوبة فليست بمنافية لرد الشهادة كالعبد العدل الثابت لا يقبل شهادته وكالنساء المنفردات العادلات لا تقبل شهادتهن فلذلك بقى مردود الشهادة كما كان * وقوله فكان معناه الا ان يقولوا يعنى لما لم يمكن استخراج التائبين عن صدر الكلام لكونهم داخلين فيه يحمل الاستثناء على التوقيت فكان معناه الا ان يتوبوا اى حين يتوبوا واذا حمل على التوقيت لم يكن استثناء حقيقة لان بالتوقيت يتقرر موجب صدر الكلام ولا يخرج منه شيء وفى الاستثناء الحقيقى لابد من ان يكون المستثنى خارجا من الصدر أى غير داخل فيه على وجه لولاه لكان داخلا وذكر فى بعض نسخ اصول الفقه للشيخ ان معناه ولكن الذين تابوا وهكذا ذكر الامام السرخسى والقاضى الامام ابو زيد وهو الاقرب الى الصواب * وذهب اكثرهم الى انه استثناء متصل لان الحمل على الحقيقة واجب مهما امكن فجعلوه استثناء حال بدلالة الثنيا فانها تقتضى المجانسة وحملوا الصدر على عموم الاحوال اى اضمروا فيه الاحوال فقالوا التقدير واولئك هم الفاسقون فى جميع الاحوال اى حال المشافهة والغيبة وحضور القاضى وحضور الناس وغيبتهم وحال الثبات والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة الا فى حال التوبة * ثم على التقديرين لا تعلق له برد الشهادة لانه ان جعل استثناء متصلا يكون استثناء عن الجملة الاخيرة ولا ينصرف الى ما سبق ذكره لان فى عطف الجمل بعضها على بعض لا ينصرف الاستثناء الى الجميع عندنا بل يقتصر على الاخيرة لانه انما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت بالرجوع الى الاخيرة فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان ما ثبت

وقوله الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين فى صدر الكلام فكان معناه الا ان يتوبوا او يحمل الصدر على عموم الاحوال بدلالة الثنيا فكانه قال واولئك هم الفاسقون بكل حال الا حال التوبة

بالضرورة يتقدر بقدرها * وان جعل استثناء منقطعا فكذلك لانه حينئذ يكون كلاما مبتدأ فيعمل بالمعارضة ان امكن ولا معارضة له الا في وصف الفسق على ما بينا فثبت انه لا تعلق له برد الشهادة * قال شمس الائمة رحمه الله ولئن كان محمولا على الحقيقة فهو استثناء بعض الاحوال اى واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال الا ان توبوا فيكون هذا الاستثناء توقيتا بحال ماقبل التوبة فلا تبقى صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب لا لمعارض مانع كما توهمه الخصم قوله (وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون) اى ومثل قوله تعالى الا الذين تابوا قوله عز اسمه * الا ان يعفون * فانه استثناء حال ايضا اذ لا يمكن استخراج العفو الذى هو حالهن عن نصف المفروض حقيقة لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اى لهن نصف ما فرضتم او عليكم نصف ما فرضتم في جميع الاحوال اى في حال الطلب والسكوت وحال الكبر والصغر والجنون والافاقة الا في حالة العفو اذا كانت العافية من اهله بان كانت عاقلة بالغة فكان تكلما بالباقى نظرا الى عموم الاحوال * وقال القاضى الامام رحمه الله هو استثناء منقطع لانه لا يبين ان النصف لم يكن واجبا اذا جاء العفو بل سقوطه بالعفو بتصرف طارئ فكان الاستثناء منقطعا الا انه لم يدخل في الصدر بالاستثناء قوله (وكذلك) اى ومثل قوله تعالى * الا ان يعفون * قوله عليه السلام * الا سواء بسواء * في انه استثناء حال ايضا لان حمل الكلام على حقيقته واجب ما امكن ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى منه ليتحقق الاستثناء حقيقة والمستثنى حال وهى المساواة فيحمل الصدر على عموم الاحوال فصار كانه قيل لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل اذ المشترى في الطعام ليس الا الكيل بالاجماع وبدليل قوله عليه السلام * كيلا بكيل * وبدليل العرف فان الطعام لا يباع الا كيلا وبدليل الحكم فان اتلاف مادون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات المسمى * والمفاضلة والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الآخر كيلا والمراد من المجازفة عدم العلم بتساويهما او بتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذى لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنة بالحفنة او الحفنتين * فان قيل * لا نسلم ان هذا استثناء متصل بل هو استثناء منقطع لاستحالة استخراج المساواة التى هى معنى من العين فيكون معناه لكن ان جعلتموهما سواء بسواء فبيعوا احدهما بالآخر فيبقى الصدر متناولا للقليل والكثير * وقولكم العمل بالحقيقة اولى مسلم ولكن اذا لم يتضمن العمل بها مجازا آخر وقد تضمن هنا لانه لا يمكن حمله على الحقيقة الا باضمار الاحوال في صدر الكلام والاضمار من ابواب المجاز ولئن سلمنا ان حمله على الحقيقة اولى فلا نسلم انه يحتاج فيه الى اضمار الاحوال في صدر الكلام لانه يمكن ان يجعل المستثنى الطعام الموصوف بالمساواة اى لا تبيعوا الطعام بالطعام متساويين كانا او غير متساويين الا الطعام المتساوى بالطعام المتساوى

وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون استثناء حال وكذلك قوله الا سواء بسواء استثناء حال فيكون الصدر عاما في الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدر

فبقى القليل داخلا فى عموم صدر الكلام وهو بيع الطعام بالطعام غير متساويين * ولئن سلمنا انه استثناء حال وانه يجب ادراج الاحوال فى صدر الكلام فلا نسلم ان الاحوال منحصرة على الثلاث المذكورة بل العلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة اى لاتبيعوا الطعام بالطعام فى جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا فى حالة المساواة فيبقى القليل داخلا فى الصدر * قلنا * حمل الكلام على الحقيقة واجب فلا يجوز حمله على المنقطع الذى هو مجاز من غير ضرورة * قولهم حمله على الحقيقة يتضمن مجازا اخر قلنا قد قام الدليل على هذا المجاز وهو الاضمار فوجب العمل به فاما المجاز الذى ذكرتم فلم يقم عليه دليل فترجحت الحقيقة عليه * الا ترى ان استثناء الدينار والكر من الدراهم جاز بالاتفاق وان استثناء الثوب والعبد جائز منها عند الخصم ولا وجه لصحته الا الاضمار اى الامقدار مالية كذا فثبت ان حمله على المتصل مع الاضمار اولى من حمله على المنقطع * وقولهم هو استثناء عين لا استثناء حال قلنا هو استثناء بيع الطعام فى هذه الحالة لا استثناء عين * وقولهم لانسلم انحصار الاحوال فى الثلاث قلنا انما حكمنا بانحصارها فى الثلاث لانه عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع او الشراء يراد به الحنطة ودقيقها * ويؤيده ماروى فى رواية اخرى لاتبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء * ولهذا قالوا اذا حلف لايشترى طعاما انه لايحنث بشراء الشعير والفاكهة وانما يحنث بشراء الحنطة ودقيقها * وكذا لو وكله بشراء طعام فاشترى فاكهة يصير مشتريا لنفسه * وسوق الطعام عندهم اسم لسوق الحنطة ودقيقها ويسمى مايباع فيه غير الحنطة سوق الشعير وسوق الفواكه وانه من ابواب اللسان لا من فقه الشريعة ثم البيع لايجرى باسم الطعام او الحنطة فان الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها ليست بمال متقوم فعرفنا ان المراد منه ماصار متقوما ولا يعرف مالية الطعام الا بالكيل فيثبت وصف الكيل بمقتضى النص ويصير كأنه قيل لاتبيعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل الاسواء بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك اى عموم الاحوال لايستقيم الا فى المقدر وهو الذى يدخل تحت الكيل * يوضحه انه انما يدرج فى المستثنى منه مايناسب المستثنى بوصف خاص لابوصف عام فانك اذا قلت ليس فى الدار الازيد يدرج فى الكلام انسان لاحيوان ولاشئ فهنا انما يدرج مايناسب المساواة فى الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة التى هى بمنزلة الحيوان والشئ فى تلك الصورة * وذكر شمس الائمة رحمه الله فى اصول الفقه ان قوله عليه السلام *لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء* استثناء لبعض الاحوال اى لاتبيعوا الطعام بالطعام الاحالة التساوى فى الكيل فيكون توقيتا للنهى بمنزلة الغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة الموقتة فى المحل دون المطلقة وانما يتحقق الحرمة الموقتة فى المحل الذى يقبل المساواة فى الكيل فاما فى المحل الذى لايقبل المساواة لو ثبت انما تثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص فلهذا لايثبت حكم الربوا

واتفق اصحابنا رحمهم الله ان قول الرجل لفلان على الف درهم الا ثوبا ان هذا استثناء منقطع لان استخراجه لايصح فجعل نفيا مبتدأ ونفيه لايؤثر فى الالف واما اذا استثنى المقدر من خلاف جنسه نقد قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح وقال محمد رحمه الله ليس بصحيح لما قلنا من الاصل وجعل استثناء منقطعا فلم ينقص من الالف شيئا وقال ابو حنيفه وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح لان المقدرات جنس واحد فى المعنى لانها تصلح ثمنا ولكن الصور مختلفة فصح الاستثناء فى المعنى وقد قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا معنى لاصورة فاذا صح الاستخراج من طريق المعنى بقى فى القدر المستثنى تسمية الدراهم بلا معنى وذلك هو معنى حقيقة الاستثناء فلذلك بطل قدره من الاول بخلاف ماليس بمقدر من الاموال لان المعنى مختلف فلم يصح استخراجه والله اعلم

فى القليل و فى المطعوم الذى لايكون مكيلا اصلا قوله (واتفق اصحابنا) الى آخره * استثناء الثوب والغنم من الدراهم استثناء منقطع باتفاق من اصحابنا ويجعل الا فيه بمعنى لكن لمناسبة بينهما من حيث الاستدراك لان استخراج الثوب من الدراهم غير متصور حقيقة لان الالف لايتناول الثوب صورة وهو ظاهر * ولا معنى لان الثوب لايناسب الدراهم فى وصف خاص * فجعل نفيا مبتدأ لاتعلق له بالدراهم كانه قال الا ثوبا فانه ليس على او لكن الثوب ليس على *ونفيه اى نفى الثوب لايؤثر فى الالف اى فى وجوبه لعدم تعلقه به كما فى قولك جاءنى القوم الا حمارا لايؤثر الاستثناء فى القوم بوجه لعدم التعلق الاترى انه لو صرح بالنفى بان قال لكن ليس له على ثوب لايمنع ذلك عن وجوب جميع الالف عليه فاللفظ الذى لايدل على النفى اولى ان لايمنع لان الدلالة دون الصريح * واما اذا استثنى المقدر وهو الذى له مقدر فى العرف او الشرع مثل المكيل او الموزون والعدد المتقارب *من خلاف جنسه اى من مقدر آخر من خلاف جنس المستثنى منه بان قال لفلان على الف درهم الا دينارا او فلسا او الا كر حنطة فقد قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح اى هذا الاستثناء صحيح وهو الاستحسان وقال محمد رحمه الله لايصح وهو القياس *والمراد بالصحة وعدمها كون الاستثناء مؤثرا فى المستثنى منه بالمنع وعدم تأثيره فيه لاعدم صحة التلفظ به لغة كاستثناء الكل من الكل فان التلفظ بالاستثناء المنقطع صحيح لغة بلا خلاف * لما قلنا من الاصل وهو ان استخراجه لايصح فجعل نفيا مبتدأ * وبيانه ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا وبيانه ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة ولايتصور ذلك الا فيما يكون المستثنى داخلا تحت الجملة لولا الاستثناء وخلاف الجنس لايدخل تحت الصدر فلا يتصور استخراجه وبيان انه لم يكن داخلا فيجعل الاستثناء منقطعا بمعنى لكن اى لكن الدينار او كر الحنطة ليس على فلا يؤثر نفيه فى الالف كما فى استثناء الثوب والشاة فهذا بيان وجه القياس * وقوله فلم ينقص من النقص الذى هو متعد لا من النقصان اى لم ينقص هذا الاستثناء من الالف شيئا * واما وجه الاستحسان فهو ان المقدرات جنس واحد فى المعنى باعتبار انها تصلح ثمنا حتى لو اشترى عبدا بكر موصوف من الحنطة او بكذا منا من الدهن او بكذا عددا من الجوز جاز البيع ويتعين الكر او الدهن او الجوز ثمنا * وتجب ايضا فى الذمة بمقابلة ماهو مال وماليس بمال حالة ومؤجلة * ويجوز استقراضها فصار الجنس واحدا من حيث الثبوت فى الذمة ثبوتا صحيحا ولكن الصور مختلفة فان الدينار غير الدراهم والكر غيرهما فلا يمكن ان يجعل استخراجا باعتبار الصورة وتكلما بالباقى باعتبار المعنى فيمتنع الوجوب بقدر الدينار او الكر من الالف * وقد قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقى معنى لاصورة فان صورة التكلم بالالف قد وجدت بلا شبهة ولكن من حيث المعنى صار كانه قال على تسعمائة فى قوله على الف الا مائة * واذا كان الاستثناء استخراجا وتكلما بالباقى معنى لاصورة صح استثناء الكر من الالف لانه استخراج معنوى ايضا * واذا صح استثناؤه بقى المعنى اى معنى صدر الكلام وهو قوله على الف فى القدر المستثنى

(وهو)

وهو الكر تسمية الدراهم بلا معنى يعني صار كأنه تكلم بالدراهم من الالف بقدر مالية الكر من غير ان يكون لذلك المقدار من الدراهم معنى كما في الاستثناء من الجنس * وذلك اى بقاء صدر الكلام تسمية بلا معنى في القدر المستثنى هو معنى حقيقة الاستثناء فان في الاستثناء الحقيقي وهو قوله على الف الا مائة بقي التكلم بالالف في حق المائة المستثناة تسمية من حيث الصورة لا من حيث المعنى * فلذلك اى فلان استثناء الكر من الدراهم مثل استثناء بعضها منها معنى * بطل قدره اى قدر المستثنى من الاول وهو المستثنى منه * بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال مثل الثوب والشاة ونحوهما * لان المعنى اى معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف كاختلاف صورتهما فان الثوب ليس من جنس الاول وجوبا فانه لا يجب في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم * فلا يصح استخراجه اى استخراج ما ليس بمقدر من الدراهم لانتفاء المجانسة صورة ومعنى * واما ما اعتبره الشافعي رحمه الله من معنى المالية لاثبات المجانسة فذلك معنى عام لا يجوز اعتباره اذ لو اعتبر مثله ادى الى جواز استثناء كل شئ من كل شئ باعتبار معنى الوجود وذلك باطل فكذا هذا * وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الفرق في الاسرار بهذه العبارة وهي انه اذا قال لفلان على الف درهم الا دراهم فمن الدرهم بمعناها مستخرجة عن الالف فصح الاستثناء حقيقة واذا قال الا دينارا او قفيز حنطة صح الاستثناء عن صفة الوجوب للدراهم فان الجملة قبل الاستثناء دراهم واجبة والمكيلات والموزونات في حق الوجوب في الذمة جنس واحد يجب في الذمة على الاطلاق من غير تقييد بسبب خاص بالاتلاف والالتزام والمداينات جميعا فسقط الوجوب من الدراهم بقدر ما استثنى منها من الحنطة فلا يمكن بيان القدر الا بالمعنى فاعتبر به كما قاله الشافعي فاما اذا قال الا ثوبا فالثياب ليست من جنس الدراهم عينا ولا وجوبا لانها لا تجب في الذمة الا سلما فلم يمكن ان يجعل استخراجا لا في حق عين الدراهم ولا وجوبها فبقي ما مضى على ما كان قبل الاستثناء وصار مجازا بمعنى ولكن ليس له ثوب على قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان البيان المغير لا يصح الا موصولا قلنا اذا قال لفلان على او قبلي الف درهم وديعة فانه يصدق ان وصل ولا يصدق ان فصل * وعند الشافعي رحمه الله يصدق وان فصل لان الالف يحتمل الغصب والوديعة فكان بمنزلة المشترك او المجمل فكان قوله وديعة بيان تفسير فيصح موصولا ومفصولا كما اذا قال هي زيوف * وقلنا قوله وديعة بيان مغير لا مفسر لان قوله على الف درهم حقيقة الاقرار بوجوب نفس الالف عليه ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه مجازا بطريق حذف المضاف اى على حفظ الف درهم او بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كقولك جرى النهر وسال الميزاب لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالعقد فكان قوله وديعة لبيان ان الواجب في ذمته حفظها وامساكها الى ان يؤديها الى صاحبها لا اصل المال وتغييرا لما اقتضاه حقيقة الكلام من وجوب اصل المال ورجوعها عما اقر به قوله (وكذلك) اى ومثل قوله لفلان على الف درهم وديعة في كونه مبنيا على البيان المغير قوله اسلمت الى الى آخره * وقوله يصدق بشرط الوصل استحسانا يوهم انه لا يصدق في القياس وان وصل لان قوله ولكني او الا اني لم

وعلى هذا الاصل قلنا فيمن قال لفلان على الف درهم وديعة انه يصح موصولا لانه بيان مغير لان الدراهم تصلح ان تكون عليه حفظا الا انه تغيير للحقيقة فصح موصولا وكذلك رجل قال اسلمت الى عشرة دراهم في كذا لكني لم اقبضها او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني ففي هذا كله يصدق بشرط الوصل استحسانا لان حقيقة هذه العبارات للتسليم وقد تحتمل العقد فصار النقل الى العقد بيانا مغيرا

واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكني لم اقبض فكذلك عند محمد لان النقد والدفع بمعنى الاعطاء لغة فيجوز ان يستعار للعقد ايضا وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق لانهما اسمان مختصان للتسليم والفعل واما الاعطاء فهبة فيصلح ان يستعار للعقد

لم اقبضها رجوع كما في قوله دفعت الى الا انى لم اقبض فى قول ابى يوسف رحمه الله والرجوع لا يصح موصولا ومفصولا فيكون قوله استحسانا متعلقا بيصدق ولكنه ليس بمتعلق به بل هو متعلق بقوله بشرط الوصل يعنى اشتراط الوصل للتصديق استحسان والقياس ان لا يشترط الوصل بل يصدق وصل ام فصل فانه ذكر فى المبسوط فى هذه الالفاظ ان القول قوله اذا وصل لان اول كلامه اقرار بالعقد وهو القرض والسلم والوديعة والعطية فكان قوله لم اقبضها بيانا لا رجوعا * وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله ايضا فى القياس لما بينا انه اقرار بالعقد فكان هذا وقوله ابتعت من فلان بيعا سوأ * يوضحه انه اقر بفعل الغير فانه اضاف الفعل بهذه الالفاظ الى المقر له فيكون القول قوله فى انكار القبض الموجب للضمان عليه * وفى الاستحسان لا يقبل قوله لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضى تسليم المال اليه فان القرض لا يكون الا بالقبض وكذا السلم والسلف اخذ عاجل بآجل وكذا الاعطاء فعل لا يتم الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان يكون هذه الالفاظ عبارات عن العقد مجازا فان الاسلام كما يطلق على تسليم المال يطلق على عقد السلم يقال اسلم فلان الى فلان عشرة فى كذا ولم يسلم اليه رأس المال ويقال فلان اقرض فلانا عشرة دراهم ولم يدفع اليه يريدون به العقد وكذا الايداع والاعطاء فكان قوله لم اقبض بيان تغيير فيصح موصولا لا مفصولا * واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكني او الا انى لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله يعنى يصدق فيه واصلا لا فاصلا لان النقد والدفع والاعطاء سواء فيجوز ان يستعار النقد والدفع للعقد كالاعطاء اطلاقا لاسم المسبب على السبب * ولان الدفع اليه عبارة عن التسليم اليه والقبض شرط لنفاذ حكم التسليم وتمامه فصار قوله الا انى لم اقبض استثناء لبعض ما تكلم به فيصح موصولا * وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق اصلا * لانهما اى النقد والدفع اسمان مختصان بالتسليم والفعل لانهما لم يطلقا على غير الفعل اصلا وليس فى الشرع عقد يسمى دفعا او نقدا فلا يتناول لان العقد حقيقة ولا مجازا فكان قوله الا انى لم اقبض او لكنى لم اقبض رجوعا لا بيانا فلا يقبل موصولا ولا مفصولا * فاما الاعطاء فهبة اى استعمل بمعنى الهبة يقال عقد الهبة وعقد العطية ولو قال اعطيتك هذا يصير هبة فيصلح ان يستعار للعقد فكان قوله الا انى لم اقبض فيه بيانا لا رجوعا * وذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى الاسرار فى تقرير هذه المسئلة ان الدفع عبارة عن التسليم وقوله الى عبارة عن الوصول فهما كلمتان تحت كل واحدة منهما ضرب اقرار فاذا استثنى احدهما بعينه لم يصح كما اذا قال لفلان على درهم ودرهم الا درهما * وكذلك نقدتني عبارة عن فعل نقد يتعدى اليه كقولك ضربتنى ولو قال ضربتك الا انه لم يصل اليك او قذفتك الا انى لم اضف اليك لم يكن استثناء بل كان ابطالا لاصل ما تكلم به لان الباقى لا يبقى قذفا اياه لان الفعل المتعدى لا يبقى بدون المتعدى اليه بخلاف الاعطاء لانه عبارة عن عقد الهبة وكذلك الاسلام عبارة عن عقد السلم والعقد يتعدى الى الآخر قبل القبض حتى اذا حلف لا يهب له فوهب ولم يسلم حنث * وكذلك السلم * وكذلك

الايداع عقد استحفاظ وانه مقدمه قبل التسليم اليه * ونظيره ما اذا قال بعتك عبدي بالف الا انك لم تقبله لم يصح لان البيع لا يكون بيعا الا بقبول ولو قال لامرأته طلقتك امس على الف فلم تقبلي كان القول قول الزوج لانه يتم بغير قبول انما القبول شرط النفاذ قوله (واذا اقر بالدراهم قرضا او ثمن بيع) احترز به عما اذا اقر بالدراهم غصبا او وديعة وقال هي زيوف فانه يصدق وصل ام فصل بلا خلاف لانه ليس للغصب والوديعة موجب في الجياد دون الزيوف ولكن الغاصب يغصب ما يجد والمودع يودع غيره ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن في قوله هي زيوف تغيير اول كلامه فيصح موصولا ومفصولا * وعما اذا اطلق ولم يبين السبب فقال على درهم زيف فانه يصدق اذا وصل بالاتفاق عند بعض مشايخنا لان صفة الجودة انما تصير مستحقة بمقتضى عقد التجارة عند ابي حنيفة رحمه الله على ما نبين فاذا لم يصرح في كلامه بجهة التجارة لا تصير صفة الجودة مستحقة عليه فيحمل كلامه على جهة يصح ذلك منه * فاما اذا بين جهة القرض او البيع وقال هي زيوف فهو على الخلاف فنبين كل فصل على حدة * فنقول اذا قال لفلان على الف درهم من ثمن بيع الا انها زيوف يصدق عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ان وصل ولا يصدق ان فصل لان الزيوف من جنس الدراهم حتى حصل بها الاستيفاء في الصرف والسلم وكذا نقد بلدة اخرى سوى بلدتهما يكون زيف بلدهما فكان قوله الا انها زيوف وقوله الا انها نقد بلد كذا سواء فيكون بيانا من هذا الوجه فينبغي ان يصح موصولا ومفصولا لانه يشابه بيان المشترك ويصير كقوله له على كر حنطة من ثمن بيع او قرض ثم قال هو ردي يصدق وان فصل * الا ان فيه تغييرا لما اقتضاه اول الكلام من حيث العادة لان بياعات الناس تكون بالجياد دون الزيوف فكانت الدراهم للجياد بمنزلة الحقيقة العرفية وللزيوف بمنزلة المجاز فيصح التغيير اليها موصولا كقوله لفلان على الف درهم الا انها وزن خمسة * وقال ابو حنيفة رحمه الله لم يصدق في دعوى الزيافة وصل ام فصل ويلزمه الجياد لان الزيافة اسم لعيب وغش فيها ثبت بعارض صنعة والبيع موجبه سلامة البدل المستحق به عن العيب فيصير دعوى الزيافة من المشتري دعوى امر عارض يخالف موجب العقد فلا تصح كما لو ادعى البايع ان المبيع معيب وقد كان المشتري عالما به لم يقبل قوله في ذلك اذا انكره المشتري * وهذا لان دعواه العيب رجوع عما اقر به لان اقراره بالعقد مطلقا التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة عن العيب فبقوله كان معيبا يصير راجعا والرجوع عن الاقرار لا يصح موصولا كان ام مفصولا * وهذا بخلاف قوله الا انه نقد بلد كذا لان تسمية النقد لا تكون دعوى عيب لان النقد اسم للرائج بل يكون ذكر تنويع وما للبيع موجب في نوع بعينه من النقود بل يتعين نقد بلدهما عند الاطلاق بحكم العرف لا بموجب العقد فاذا عين نقدا اخر لم يعتبر العرف كما في ابتداء الشراء اذا اطلق يلزمه نقد البلد واذا سمى نقدا اخر لزمه ما سمى فاما الزيافة فاسم لخلل في النقد اياما كان * بخلاف قوله على كر حنطة الا انه ردي لان الرداءة في الحنطة ذكر نوع لا ذكر عيب كالهندي والحبشي والتركي في العبيد لان الحنطة تخلق جيدة وردية ووسطا كما يخلق العبد ذميما وحسنا ووسطا والعيب

واذا اقر بالدراهم قرضا او ثمن بيع وقال هي زيوف صح عندهما موصولا لان الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة فصار الآخر كالمجاز فصح التغيير اليه موصولا وقال ابو حنيفة لا يقبل وان وصل لان الزيافة عارضة وعيب فلا يحتمله مطلق الاسم بل يكون رجوعا كدعوى الاجل في الدين ودعواى الخيار في البيع

مايخلو عنه اصل الفطرة التى هى اساس فى الاصل الاترى انه لو قال بعتك هذه الحنطة واشار اليها والمشترى كان رأها فوجد ردية ولم يكن علمها لم يكن له خيار الرد بالعيب ولو قال بعتك بهذه الدراهم واشار اليها وهى زيوف استحق مثلها جيادا لازيافة فيها ولو كانت النقود مختلفة وما اشار اليها نقد فوقه نقد آخر استحق مثلها من ذلك لا عماهو فوقه فعلم ان الزيافة عيب فكان بمنزلة مالو قال بعتك هذه الجارية وهى معيبة فان المشترى يستحقها غير معيبة * وبخلاف قوله الا انها وزن خمسة لانه استثناء لبعض القدر وما البيع موجب فى قدر فكان بمنزلة قوله الامائة كذا فى الاسرار * قال الشيخ ابو الفضل الكرمانى رحمه الله هما نظرا الى العرف فوجدا الزيافة كثيرة الوجود عرفا واستعمالا وابو حنيفة رحمه الله نظر الى الاصل فقال الاصل هو السلامة فلا يعرض عنه الا اذا صار مهجورا من كل وجه فهذا اقرب الى الحقيقة وما قالاه اقرب الى الفقه باعتبار العرف * واما اذا قال له على الف درهم من قرض الا انها زيوف فهو على الخلاف ايضا فى ظاهر الرواية لان المستقرض مضمون بالمثل فكان هو وثمن البيع سواء والاستقراض متعامل بين الناس كالبيع وذلك فى الجياد عادة * وذكر فى غير رواية الاصول عن ابى حنيفة رحمه الله ان ههنا يصدق اذا وصل لان المستقرض انما يصير مضمونا على المستقرض بالقبض فهو بمنزلة الغصب ولو اقر بالف درهم غصب وقال هى زيوف كان القول قوله فكذلك ههنا * الا ان ههنا لا يصدق اذا فصل لما فيه من شبه البيع من حيث المعاملة بين الناس بخلاف الغصب كذا فى المبسوط * كدعوى الاجل فى الدين بان قال له على الف درهم مؤجل او على الف درهم من ثمن متاع باعنيه واجلنى الى كذا لم يقبل قوله فى الاجل اذا انكره الطالب لان الاصل فى الدين الحلول والاجل انما ثبت بعارض الشرط فكان ادعاء الاجل رجوعا لا بيانا * ودعوى الخيار فى البيع بان اقر بدين من ثمن بيع على انه فيه بالخيار ثلاثة ايام وكذبه صاحبه او اقر البائع ببيع شئ على انه بالخيار فيه ثلاثة ايام وكذبه المشترى لم يثبت الخيار لان مقتضى مطلق البيع اللزوم والخيار يثبت بعارض فمن ادعى تغييره باشتراط الخيار لا يقبل قوله الا بحجة وكان راجعا عما اقر به لا مبينا قوله (واذا قال لفلان على الف درهم) هذه المسئلة من المسائل المبنية على بيان التغيير عندهما * وبيانها انه اذا قال على الف درهم من ثمن جارية باعنيها الا انى لم اقبضها لم يصدق عند ابى حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له فى قوله لم اقبضها سواء صدقه فى الجهة بان يقول نعم كان الالف عليه ثمن جارية ولكنه قد قبضها او كذبه فى الجهة بان يقول ما بعتك جارية ولكن الالف الذى عليك من قرض او غصب او ادعى الالف مطلقا * وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان صدق المقر له المقر فى الجهة بان قال الالف من ثمن البيع صدق المقر فى قوله لم اقبضها وصل ام فصل لان قوله لفلان على الف درهم اقرار بوجوب المال عليه وقوله من ثمن كذا بيان لسبب الوجوب فاذا صدقه المقر له فى هذا السبب يثبت بتصادقهما ثم المال بهذا السبب يكون واجبا قبل القبض لان الثمن يجب بنفس البيع ولا يسقط بغيبة الجارية باباق ولا غيره وانما يتأكد بالقبض فصار البائع مدعيا عليه تسليم المعقود عليه

واذا قال لفلان على الف درهم من ثمن جارية باعنيها لكنى لم اقبضها لم يصدق عند ابى حنيفة اذا كذبه المقر له فى قوله لم اقبضها وصدقه فى الجهة

وهو منكر لذلك فجعلنا قول المنكر فى انكار القبض * وان كذب المقرله المقر فى الجهة بان قال الالف عليه من جهة اخرى سوى البيع صدق المقر فى قوله لم اقبضها اذا وصل ولم يصدق اذا فصل لان قوله لم اقبض تغيير لمقتضى مطلق الكلام لان مقتضى الكلام الاول ان يكون مطالبا بالمال فى الحال ولكن على احتمال ان لا يكون مطالبا به حتى تحضر الجارية فان الانسان قد يشترى جارية بالف فتابق فيبقى الثمن عليه ولا يطالب به قد يشترى جارية غائبة ببلدة اخرى فيصح ولا يؤمر بتسليم الثمن حتى تحضر الجارية وقد يكون الالف ثمنا وغير ثمن * فكان قوله غير انى لم اقبضها مغيرا للاصل فانه يبطل المطالبة الواجبة بنفس العقد الى ان تحضر الجارية وبيانا لمحتمل الكلام فان كون المبيع غير مقبوض احد محتملى البيع لا من العوارض كشرط الخيار والاجل فكان قوله لم اقبض بيانا مغيرا الى هذا النوع من الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا * ولا يقال ان جارية لا يشار اليها هالكة وثمن الهالكة لا يكون عليه الا بعد القبض فصير اقرارا بالقبض * لانا نقول ان جارية لا يشار اليها آبقة فزيادة صفة الهلاك لا تثبت الا بدلالة اخرى ولا دلالة ههنا سوى انها غير مشار اليها كذا فى الاسرار * فالحاصل انهما جعلاه بيانا محضا اذا صدقه المقرله فى الجهة لان الاتفاق وقع على وجوبه بجهة ولا يجب تسليم الثمن الا اذا كان المبيع مقبوضا ولم يوجد الاقرار بالقبض * وان كذبه فى الجهة كان بيانا مغيرا على معنى ان الحكم لا بد له من سبب وقضية مطلق الاقرار تستدعى ان يكون مطالبا به وباعتبار بيان السبب هو غير مطالب فكان بيانا بمعنى التغيير كذا فى اشارات الاسرار * ولابى حنيفة رحمه الله ان هذا اى قوله لم اقبضها رجوع عما اقر به وليس ببيان فلا يصح موصولا ولا مفصولا وبيانه انه اقر بوجوب ثمن جارية بغير عينها عليه وثمن المبيع الذى لا يعرف اثره اى لا يكون معينا لا يكون واجبا الا بعد القبض لان ما لا يكون معينا فهو فى حكم المستهلك اذ لا طريق الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره الا وللمشترى ان يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا باحضار المعقود عليه فعرفنا انه فى حكم المستهلك وثمن المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض فكانه اقر بالقبض ثم رجع عنه * يوضحه اقراره بالمال وادعى لنفسه اجلا لا الى غاية معلومة وهو احضار المبيع ولا طريق للبايع الى ذلك ولو ادعى اجل شهر او نحو ذلك لم يصدق وصل ام فصل واذا ادعى اجلا مؤبدا اولى ان يكون مصدقا فى ذلك كذا فى المبسوط * وذكر القاضى الامام رحمه الله فى الاسرار ان المطالبة بالثمن موجب العقد كنفس الوجوب ولا تتأخر الا بعارض يعترض على البيع او يقارنه من تأجيل او غيبة للمبيع كنفس الملك لا يتأخر الا بعارض نحو شرط الخيار فيصير المقر به بيان ما يتأخر عنه المطالبة وهو قوله لم اقبضها مدعيا امرا عارضا يرفع موجب العقد بعد ما لزمه موجبه بالاقرار بالبيع فلا يصدق كما لو ادعى الاجل فى الثمن واذا لم يصدق وبقى مطالبا بالثمن ولا يجب المطالبة والجارية غائبة الا بعد القبض صار مقرا بالقبض * بخلاف ما اذا قال لفلان على الف درهم من ثمن هذه الجارية الا انى لم اقبضها فانه يصدق وصل ام فصل لان هذا البيان لا يغير موجب العقد ولا يتأخر به عن المطالبة وانما يتأخر بانكار الآخر

او كذبه فى الجهة وادعى المال وقالا ان صدقه فى الجهة صدق وان فصل لانه اذا صدقه فيه اثبت البيع فيقبل قول المشترى انه لم يقبض وعلى المدعى البينة وان كذبه فيها صدق اذا وصل لان هذا بيان مغير من قبل ان الاصل فى البيع وجوب المطالبة بالثمن وقد يجب الثمن غير مطالب به بان يكون المبيع غير مقبوض فصار قوله غير انى لم اقبضها مغيرا للاصل ولما كان كون المبيع غير مقبوض احد محتمليه لا من العوارض كان بيانا مغيرا فصح موصولا ولابى حنيفة رضى الله عنه ان هذا رجوع وليس ببيان لان وجوب الثمن مقابلا بمبيع لا يعرف اثره دلالة قبضه

البيع وامتناعه عن التسليم اليه فاما لو صدقه على البيان فيطالب المشتري بتسليم الثمن اولا
ثم قبض الجارية وههنا لو صدقه مابقيت مطالبة على المشتري مالم يحضر الجارية *
ولا يلزم مااذا قال غصبت من فلان الف درهم الا انها ستوقة فانه يصدق اذا وصل لان الغصب
كما يرد على الدراهم الجيد يرد على الدراهم الستوقة موجبه ضمان المغصوب فكان قوله
الا انها ستوقة استثناء لبعض ما كان يلزمه بالاطلاق وهو الحقيقة فخرجت وبقي المجاز لا رجوعا
عما اقر وكان بمنزلة قوله الا انها * وكذلك قوله لفلان على الف درهم وديعة مصدق اذا
وصل لانه بين انه اراد بقوله على التزام الحفظ لا العين وكلمة على كلمة تتناولهما جميعا
بحكم شمول الكلمة لا بحكم الشرع فما للشرع حكم متعلق بكلمة على في لزوم قدر بعينه وانما
اللزوم بحكم اللغة ومن حكم اللغة ان المستثنى لا يدخل تحت الجملة فيصير انكارا على ماعليه
اللغة فاما فيما نحن فيه فالسلامة عن العيب ووجوب المطالبة بالثمن حكم شرعي ثبت للبيع
لا بتغير شرطا الا بمعنى عارض وبدون العارض لا يتصور تغيره فلا يكون التغيير بدعوى العارض
انكارا من الاصل بل يكون دعوى قوله (والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح) يعني
لما دل اقراره بوجوب الثمن بمقابلة جارية بكرة على القبض صار كانه صرح بالاقرار بالقبض
بان قال على الف من ثمن جارية قبضتها فكان قوله بعد ذلك لم اقبضها رجوعا لا بيانا فيبطل
* فان قيل انما يعتبر الدلالة اذا لم يعارضها صريح بخلافها وههنا قد صرح بآخر كلامه انه
لم يقبض فلا يثبت بالدلالة شيء في مقابلته كالضرورة اذا حج بنية النفل يكون متنفلا لا مفترضا
لسقوط الدلالة بمقابلة الصريح على مامر بيانه * قلنا انما يبطل الدلالة بالصريح اذا كانا
في زمان واحد ليتحقق التدافع فيترجح الصريح على الدلالة فاما اذا كانا في زمانين فلا تدافع
فيثبت موجب كل واحد منهما كما اذا حج ضرورة بنية النفل ثم حج في سنة اخرى بمطلق
النية يكون مفترضا في الثانية دلالة وههنا ثبت القبض باول كلامه دلالة ولكن لا يمكن اعتبار
الصريح لانه ليس في وسعه ابطال ماثبت بالاقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال لم اقبض
فيبطل الثاني ضرورة حتى لو كان في وسعه ابطال الاول ثبت موجب الصريح بان
منع من التقاط الثمار الساقطة تحت الاشجار ترتفع الاباحة الثابتة دلالة اذ في وسعه رفعها
وابطالها قوله (وعلى هذا الاصل) اي على الاستثناء بنيت مسئلة ايداع الصبي * وهو
اضافة المصدر الى احد المفعولين وحذف الآخر اي ايداع الصبي شيئا والخلاف فيما اذا
اودع مالا سوى العبد والامة صبيا عاقلا محجورا عليه فاستهلكه لا يضمن عند ابي حنيفة
ومحمد ويضمن عند ابي يوسف والشافعي رحمهم الله * فان هلك بغير صنعه لا ضمان عليه
بالاجماع وان قصر في الحفظ * وان كان مأذونا له في التجارة او قبل الوديعة باذن وليه فاستهلكها
فهو ضامن بالاجماع * وان كان الوديعة عبدا او امة فقتله فالدية على عاقلته بالاجماع * وان كان
الصبي غير عاقل فقد ذكر في بعض شروح الجامع الصغير ان الخلاف في العاقل وغير العاقل سواء
فان محمدا رحمه الله ذكر المسئلة في الوديعة ولم يذكر و قد عقل * وذكر القاضي الامام
فخر الدين وصدر الاسلام والامام التمرتاشي في شروح الجامع الصغير والامام الاسبيجابي

والثابت بالدلالة مثله اذا ثبت بالصريح فاذا رجع لم يصح وهذا فصل يطول شرحه وعلى هذا الاصل ايداع الصبي الذي يعقل قال ابو يوسف هو من باب الاستثناء لان اثبات اليد والتسليط نوعان الاستحفاظ وغيره فاذا نص على الايداع كان مستثنى

رحمهم الله فى المبسوط ان الخلاف فيما اذا كان عاقلا فان لم يكن عاقلا فلا يضمن فى قولهم جميعا* وذكر الشيخ المصنف رحمه الله فى شرح الجامع الصغير ان الخلاف فى الصبى الذى يعقل فاما الذى لا يعقل فيجب ان يضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وفعله معتبر وجه قول ابى يوسف والشافعى رحمهما الله ان ايداعه من باب الاستثناء لان اثبات يد الغير على المال وتسليطه عليه يتنوع نوعين قد يكون للاستحفاظ وقد يكون لغيره من الاباحة والتمليك والتوكيل ونحوها فاذا نص على الايداع بقوله احفظه كان بيانا انه اراد بالتسليط التمكين للحفظ لاغير وان غير الاستحفاظ مستثنى مما تناوله مطلق التسليم لان الاستثناء يبين ان مراد المتكلم ماوراء المستثنى وههنا بهذه المثابة فكان استثناء معنى وفى بعض النسخ كان مستثنيا اى كان المودع بقوله احفظ مستثنيا لغير الاستحفاظ مما تناوله مطلق التسليط * والاستثناء من المتكلم تصرف منه على نفسه مقصور عليه غير متناول لحق الغير لانه بيان المراد مما تكلم به وفى ولايته ذلك فلا يعتبر لصحته حال المخاطب او ثبوت ولاية له عليه بل باستثنائه يخرج ماوراء الاستحفاظ من هذا التسليط ولا يثبت به الا الاستحفاظ ثم لم يتعد الى الصبى لعدم ولايته عليه فيسقط ويصير كالمعدوم ايضا وبعدما عدم كلا النوعين الاستحفاظ لعدم الولاية وغير الاستحفاظ للاستثناء معنى صار كان التسليط على المال لم يوجد اصلا وكانه القاه على قارعة الطريق بالاستحفاظ من الصبى فاذا استهلكه كان بعد ضامنا لانه ضمان فعل لا ضمان عقد فيستوى فيه الصبى والبالغ كما لو استهلكه قبل الايداع وكما لو كانت الوديعة عبدا فقتله الصبى فانه يضمن * ولا يقال لما مكن الصبى من المال مع علمه انه لا يحفظه ويتلفه كان تسليطا كالو قرب الشحم الى الهرة وقال لها لاتأكلى فانه يكون تسليطا على الاستهلاك ويلغو نهيه * لانا نقول الاختلاف فى صبى يعقل الحفظ لا فى صبى لا يعقله الا ترى ان هذا الصبى لو بلغ او اجازه الولى صار مودعا ولو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان يلغو ولا يصح بالبلوغ والاجازة * وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله * ليس هذا اى ليس هذا الايداع من باب الاستثناء يعنى قوله احفظ ليس باستثناء لغير الاستحفاظ لان التسليط فعل يوجد من المسلط بنقل اليد الى الغير لا قول فلا يصح استثناء ماوراء الاستحفاظ منه لان الاستثناء يجرى فى الالفاظ لا فى الافعال ولا لفظ ههنا يستثنى منه شئ على ان هذا الفعل وهو التسليط والدفع مطلق لا عام لان العموم لا يجرى فى الافعال فلا يصح تنويعه الى نوعين وبناء الاستثناء عليه *ولئن سلمنا انه عام فلا يمكن جعل كلامه استثناء منه حقيقة لان قوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ولا بد لحقيقة الاستثناء من المجانسة كذا قيل * وللخصم ان يقول على هذا الحرف انا لا اجعل قوله احفظ مستثنى من الفعل بل اجعل قوله احفظ دلالة على انه استثناء غير الاستحفاظ من هذا الفعل معنى وليس فى ذلك عدم مجانسة كما ترى * فيصير ذلك من باب المعارضة اى يصير قوله احفظ معارضا لفعل التسليط يعنى لو جعل احفظ استثناء لجعل استثناء منقطعا يعمل بطريق المعارضة * فلا بد من تصحيحه شرعا لتعارضه اى من تصحيح قوله اودعتك هذا الشئ فاحفظه لتعارض ذلك

والاستثناء من المتكلم تصرف على نفسه فلا يبطل لعدم الولاية بل لا يثبت الا الاستحفاظ ثم لا ينفذ الاستحفاظ لعدم الولاية فيصير كالمعدوم وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله ليس هذا من باب الاستثناء لان التسليط فعل يوجد من المسلط فلا يصح استثناء ماوراء الاستحفاظ منه والفعل مطلق لا عام والمستثنى من خلاف جنسه فيصير ذلك من باب المعارضة فلا بد من تصحيحه شرعا ليعارضه ولم يوجد

الفعل لان ما كان بطريق المعارضة يعتمد الصحة شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صح فى نفسه شرعا ولم يوجد فى حق الصبي لان صحته بكون المخاطب من اهل الالتزام بالعقد وذلك فى حق البالغ دون الصبي فيبقى التسليط مطلقا فى حق الصبي والدليل عليه ان الصبي لو ضيع الوديعة لا يضمن بان رأى انسانا يأخذها اودله على اخذها والبالغ يضمن بمثله فعرفنا ان المعارض صحيح فى حق البالغ دون الصبي * ويحتمل ان يكون الواو فى قوله والفعل وقوله والمستثنى للحال اى التسليط فعل فلا يصح استثناء ماوراء الاستحفاظ منه حقيقة والحال انهذا الفعل مطلق لاعام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى منه ولما لم يمكن جعله استثناء حقيقيا لهذه الموانع يجعل استثناء منقطعا معارضا للمستثنى منه ان امكن ولا يصح جعله معارضا ايضا لما ذكر فيبقى الفعل تسليطا مطلقا فلا يجب الضمان * وصار هذا اى كون هذا الاستثناء معارضا مثل قول الشافعي فى الاستثناء الحقيقي فانه يجعله معارضا كما جعلنا الاستثناء المنقطع معارضا * واحتج محمد رحمه الله فى الاصل بانه صبي وقد سلطه على الاستهلاك حين دفعه اليه * قال شمس الائمة رحمه الله وفى تفسير التسليط نوعان من الكلام * احدهما انه تسليط باعتبار العادة فان عادة الصبيان اتلاف المال لقلة نظرهم فى عواقب الامور فهو لما مكنه من ذلك مع علمه بحاله يصير كالآذن له بالاتلاف وبقوله احفظ لا يخرج من ان يكون آذنا لانه انما يخاطب بهذا من لا يحفظ فهو كمقدم الشعير بين يدى الحمار وقوله له لا تأكل * بخلاف العبد والامة لانه ليس من عادة الصبيان القتل لانهم يهابون القتل ويفرون منه فلا يكون ايداعه تسليطا على القتل باعتبار عادتهم * وهذا بخلاف الدواب فان من عادتهم اتلاف الدواب ركوبا فيثبت التسليط فى الدابة بطريق العادة * والاصح ان يقول معنى التسليط تحويل يده فى المال اليه فان المالك باعتبار يده كان متمكنا من استهلاكه فاذا حول يده اليه كان تمكينا له من استهلاكه بالغا كان المودع او صبيا الا انه بقوله احفظ قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ وهذا صحيح فى حق البالغ باطل فى حق الصبي لانه التزام بالعقد والصبي ليس من اهله فيبقى التسليط على الاستهلاك بتحويل اليد اليه مطلقا * فان قيل * هذا تسليط وتمكين حسى والمعتبر هو التمكين شرعا وذلك يكون بالملك ولم يوجد * قلنا * بالتمكين والتسليط حسا يحصل الرضاء بالاتلاف وذلك كاف ثم نقول المالك تمكن بيد حقيقة تفرعت عن الملك وعين ما كان يتمكن به شرعا نقلت الى المودع والنقل فى الملك ان لم يوجد ففى اليد المتفرعة عن الملك قد وجد واليد تقبل الفصل عن الملك كملك الثمرة تقبل الفصل عن ملك الشجرة واذا ثبت ان اليد التى كانت للمالك انتقلت اليه يتمكن منه شرعا * بخلاف العبد والامة فان المالك باعتبار يده ما كان متمكنا من قبل الآدمى فتحويل اليد اليه لا يكون تسليطا على قتله * ولان الايداع من المالك تصرف فى ملكه والمملوك فى حكم الدم مبقى على اصل الحرية فلا يتناوله الايداع والتسليط ثبت باعتباره * بخلاف ما لو قال اقتل عبدى فقتله

وصار هذا مثل قول الشافعي رحمه الله فى الاستثناء

وعلى هذا الاصل قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب الشركة في رجل قال لآخر بعت منك بالف هذا العبد الا نصفه ان البيع
يقع على النصف بالف ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما
دخل في المبيع لا في الثمن فيصير المبيع نصفا فيبقى كل الثمن وقوله على ان لي نصفه شرط معارض لصدر الكلام فيكون موجبه ان يعارض هذا الايجاب الاول فيصير العقد واقعا للبائع والمشترى فيصير بايعا من نفسه ومن المشترى والبيع من نفسه صحيح بحكمه اذا افاد وفي الدخول فائدة حكم التقسيم فيصير داخلا ثم خارجا ليخرج بقسطه من الثمن مثل من اشترى عبدين بالف درهم احدهما ملك المشترى ان الثمن ينقسم عليهما الاترى ان شراء مال المضاربة يصح بمباشرة رب المال وعلى هذا الاصل رجل وكل وكيلا بالخصومة على ان لا يقر عليه او غير جائز الاقرار بطل هذا الشرط عند ابي يوسف لان على قوله الاقرار يصير مملوكا للوكيل
لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة حتى لا يختص بمجلس الخصومة فيصير ثابتا
بالوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بالمعارضة

فانه لا يضمن لان ذلك استعمال والاستعمال وراء التسليط فان بعد الاستعمال اذا لحقه ضمان يرجع على المستعمل وبعد التسليط يسقط حق المسلط في التضمين لرضاه به ولا يثبت لاحد حق الرجوع عليه * ولهذا قلنا في هذا الموضع ان الصبي المستهلك اذا ضمن للمستحق لا يرجع على المودع بخلاف ما لو قال له اتلفه فذلك استعمال للصبي بالامر الاترى انه لو كان عبدا صار عاصيا بالاستعمال بامره وهذا تسليط له بمنزلة قوله ابحت لك ان تأكل هذا الطعام ان شئت ولو قال ذلك فاكله الصبي لم يضمن ولو جاء مستحق وضمنه لم يرجع على الذي قال له ذلك فهذا مثله كذا في المبسوط وغيره * فان قيل * لو اودع رجلا مالا فاتلفه صبيه ضمن والايداع عنده ايداع عند من يدخل في عياله * قلنا * لان القبول من المودع قبول على نفسه وعلى من يدخل في عياله ايضا كما يكون من رب الوديعة ايداعا اياه ومن يدخل في عياله فيصير الصبي على هذا مودعا باذن وليه فيصير في حكم البالغ قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي * ان البيع يقع على النصف اي نصف العبد بالالف * وانما دخل اي الاستثناء في المبيع وهو العبد لا في الثمن وهو الالف لان الكناية تنصرف الى ما هو المقصود في الكلام والمقصود ههنا هو المبيع ولانه ابتدأ في صدر كلامه بذكر المبيع والابتداء يقع بالاهم فكان هو المقصود فينصرف الضمير والاستثناء اليه لا الى الالف والكلام المقيد بالاستثناء عبارة عما وراء المستثنى فصار كانه قال بعت نصفه بالف درهم * وقوله على ان لي نصفه شرط معارض يعني صدر الكلام يتناول جميع العبد وقوله على ان لي نصفه ليس باستثناء بل هو عامل بطريق المعارضة للاول وهو يصلح معارضا لانه كلام مستبد بنفسه وموجبه على خلاف الاول كذا في بعض الشروح فيتبين بالمعارضة انه جعل الايجاب في نصفه للمخاطب وفي نصفه لنفسه وذلك صحيح منه اذا كان مفيدا وقد افاد ههنا تقسيم الثمن على المستثنى والمستثنى منه ولو لم يدخل النصف المشروط لنفسه في البيع لصار بيعا بالحصة ابتداء وانه لا يجوز ولصار قبول العقد في غير المبيع شرطا لانعقاد العقد في المبيع وهو شرط فاسد فيفسد به البيع ايضا ولا يمكن التقسيم فعرفنا ان في الدخول فائدة فوجب القول به كما في مسئلة شراء مال المضاربة من المضارب وذكر في بعض الشروح ان في قوله شرط معارض اشارة الى ان كل الشروط ليست بمعارضة بل هي مانعة للعلة من العمل كما عرف ولكن هذا شرط معارض لان عمل كلمة على يخالف عمل ان وقد بينا ذلك في مسئلة التعليق بالشرط الاترى انه لو قال بعتك ان كان لي نصفه لا يجوز العقد قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان الاستثناء بيان تغيير قلنا اذا وكل بالخصومة * والمسئلة على وجوه * احدها ان يوكله بالخصومة من غير تعرض لشئ آخر فيصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار في مجلس الحكم عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وفي غير مجلس الحكم ايضا عند ابي يوسف رحمه الله وقد مر بيانه في باب احكام الحقيقة والمجاز * والثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار عليه او على ان لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمهما الله كذا ذكر الشيخ في شرح

الجامع الصغير كما ذكر ههنا وذكر في المبسوط ان الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يصح لان من اصله ان صحة الاقرار باعتبار ان الوكيل قائم مقام الموكل فيملك ما كان الموكل مالكا له لا باعتبار انه من الخصومة والموكل يملك الاقرار بنفسه في مجلس القضاء وفي غير المجلس القضاء فكذا الوكيل واذا كان كذلك يصير الاقرار على الموكل ثابتا للوكيل حكما للوكالة لا مقصودا فلا يصح استثناؤه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان لا يقر على لان من شروط صحة الاستثناء ثبوت المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليمكن جعل الكلام بعد الاستثناء تكلما بالباقي فاذا ثبت حكما وتبعا لا يصح استثناؤه كما لو وكله بالبيع على ان لا يقبض الوكيل الثمن او لا يسلم المبيع كان الاستثناء باطلا وكذلك استثناء اطراف الحيوان في البيع لا يجوز لانها تدخل في العقد تبعا لا مقصودا وقد نص في الهداية ان ما يجوز ايراد العقد عليه بانفراده يجوز استثناؤه وهذا لان صحة الاقرار لما ثبت حكما للوكالة مادامت الوكالة باقية كان حكمها باقيا لان الشيء اذا بقي يبقى بحكمه ولان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت بطريق الحكم * الا بنقض الوكالة اي لا يملك ابطال اقراره عليه الا بان ينقض الوكالة بالعزل لانه لما ثبت حكما للوكالة ينتقض بانتقاضها * وقال محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية استثناؤه جائز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه لما جاز استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا يفيده مخاصمته فكان له ان لا يقبل * ولجواز الاستثناء وجهان * احدهما ان الخصومة تتناول الاقرار عملا بمجازها لان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مجازا لان توكيله انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي تيقن بانه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا فحملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده واذا صار توكيلا بالجواب يدخل فيه الاقرار والانكار لان الاقرار جواب تام كالانكار * ثم هذا المجاز انقلب حقيقة شرعية بدلالة الديانة فانها تحمله على الجواب الواجب وتمنعه عن الانكار عند معرفته المدعي محقا وصارت الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فلما استثنى الاقرار تبين انه صرف الكلام من الحقيقة التي هي مطلق الجواب الى المجاز وهو الانكار والخصومة وقيد التوكيل به وتقييد الاطلاق تغيير له بلا شبهة فكان استثناء الاقرار بيانا مغيرا فيصح موصولا ويجب ان لا يصح مفصولا الا ان يعزل الوكيل عن الوكالة فحينئذ يسقط الاقرار ببطلان الوكالة * وقوله اصلا لدفع وهم من يتوهم ان الاقرار يسقط بعزله عن الاقرار وان لم يسقط بالاستثناء منفصلا كمن وكل رجلا ببيع عبدين لا يصح استثناء احدهما منفصلا ويصح عزله عن بيع احدهما عينا فقال لا يسقط الاقرار ههنا بعزله عنه كما لا يسقط بالاستثناء منفصلا لان الاقرار ثبت له حكما للوكالة فما لم يعزله عن الوكالة لا يسقط الاقرار * والوجه الثاني ان صحة اقرار الوكيل باعتبار

الا بنقض الوكالة وقال محمد رحمه الله استثناؤه جائز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لان الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها على ما عرف وانقلب المجاز هنا بدلالة الديانة حقيقة وصارت الحقيقة كالمجاز فاذا استثنى الاقرار وقيد التوكيل كان بيانا مغيرا فصح موصولا وعلى هذا يجب ان لا يصح مفصولا الا ان يعزله اصلا لانه عمل بحقيقة اللفظ فصح فلم يكن استثناء في الحقيقة وعلى هذا يصح مفصولا وهو اختيار الخصاف واختلف في استثناء الانكار والاصح انه على هذا الاختلاف على الطريق الاول لمحمد رحمه الله .

ترك حقيقة اللفظ الى نوع من المجاز اذالاقرار مسالمة وليس بخصومة فهو بقوله غير جائز الاقرار تبين ان مراده حقيقته اللغوية وهى الخصومة لامطلق الجواب الذى هو مجاز بمنزلة بيع احد الشريكين نصف العبد شايعا من النصيبين لاينصرف الى نصيبه خاصة عند التنصيص عليه بخلاف ما اذا اطلق فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل كان بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا * والثالث ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار عليه * وقد اختلف فيه فقال بعضهم لايصح استثناء الانكار بالاتفاق لانه يؤدى الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال حقيقته ومجازه فان حقيقته المنازعة وهى تحصل بالانكار ومجازه الجواب وهو يشمل الاقرار والانكار فباستثناء الانكار تعذر العمل بهما جميعا فيبطل * وقال بعضهم هو على الخلاف ايضا وهو الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب والجواب يشمل الانكار والاقرار جميعا صح استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وينبغى ان يشترط الوصل لانه تقييد للاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لمحمد * ولا يستقيم تخريجه على الطريق الثانى لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه * وذكر فى المبسوط ولو استثنى الانكار فقال غير جائز الانكار على صح عند محمد خلافا لابى يوسف رحمهما الله لان انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان المدعى وديعة او بضاعة فانكر الوكيل لم يسمع منه دعوى الرد والهلاك بعد صحة الانكار ويسمع ذلك منه قبل الانكار فاذا كان انكاره قد يضر الموكل صح استثناؤه الانكار كما صح استثناؤه الاقرار * والرابع ان يقول وكلتك بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار قالوا لايصح هذا التوكيل اصلا وحكى عن القاضى الامام صاعد النيسابورى انه قال يصح ويصير الوكيل وكيلا بالسكوت فى مجلس الحكم حتى يسمع عليه البينة * والخامس ان يوكله بالخصومة جائز الاقرار عليه يصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا عندنا خلافا للشافعى رحمه الله * ثم التوكيل بالاقرار صحيح ولا يصير الموكل مقرا عندنا اليه اشار محمد فى باب الوكالة بالصلح * وحكى عن الشيخ الامام الزاهد احمد الطواويسى رحمه الله ان معنى التوكيل بالاقرار هو ان يقول للوكيل وكلتك ان تخاصم وتذب على فاذا رأيت مذمة تلحقنى بالانكار واستصوبت الاقرار فاقر على فانى قد اجزت لك كذا فى المغنى والله اعلم

﴿ باب بيان الضرورة ﴾

اى البيان الذى يقع بسبب الضرورة فكأنه اضاف الحكم الى سببه * بما لم يوضع له وهو السكوت * نوع منه ماهو فى حكم المنطوق اى النطق يدل على حكم المسكوت فكان بمنزلة المنطوق * وقوله بدلالة حال المتكلم مجاز اى بدلالة حال الساكت المشاهد وكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمى نفسه متكلما * ضرورة الدفع اى دفع الغرور * كان بيانا بصدر الكلام لا بمحض السكوت يعنى لم يحصل هذا البيان بمجرد السكوت عن نصيب الاب بل بدلالة صدر الكلام وهو قوله تعالى * فان لم يكن له ولد وورثه ابواه * يصير نصيب الاب كالمنصوص عليه عند ذكر نصيب الام كانه قيل فلامه الثلث ولابيه مابقى قوله (ونظير ذلك) اى مثال هذا النوع من المسائل ما اذا بين رب المال نصيب المضارب

﴿ باب بيان الضرورة ﴾ قال الشيخ الامام رضى الله عنه وهذا نوع من البيان يقع بما لم يوضع له وهذا على اربعة اوجه نوع منه ماهو فى حكم المنطوق ونوع منه ما ثبت بدلالة حال المتكلم ونوع منه ما ثبت ضرورة الدفع ونوع منه ما ثبت بضرورة الكلام اما النوع الاول فمثل قول الله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقى فصار بيانا القدر نصيبه بصدر الكلام لا بمحض السكوت ونظير ذلك قول علمائنا رحمهم الله فى المضاربة ان بيان نصيب المضارب والسكوت عن نصيب رب المال صحيح للاستغناء عن البيان وبيان نصيب رب المال والسكوت عن نصيب المضارب صحيح استحسانا على انه بيان بالشركة الثابتة بصدر الكلام

من الربح ولم يبين نصيب نفسه بان قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك من الربح نصفه جاز العقد قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذى يستحق بالشرط وانما الحاجة الى بيان نصيبه خاصة وقد حصل * ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب فقال خذ هذا المال مضاربة على ان لى نصف الربح ولم يسم للمضارب شيئا جاز العقد استحسانا وفى القياس لا يجوز لانه لم يبين ما هو المحتاج اليه وهو نصيب المضارب من الربح وانما ذكر ما لا يحتاج اليه وهو نصيب نفسه لانه لا يستحق بالشرط وليس من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط ما بقى للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة للاستحقاق ومن الجائز ان يكون مراده اشتراط بعض الربح لعامل آخر يعمل معه بخلاف ما اذا بين نصيب المضارب خاصة لانه ذكر ما يحتاج الى ذكره وهو بيان نصيب من يستحق بالشرط * ووجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد شركة فى الربح والاصل فى المال المشترك انه اذا بين نصيب احد الشريكين كان ذلك بيانا فى حق الآخر ان له ما بقى كما بينا فى قوله تعالى * وورثه ابواه فلامه الثلث * فهنا لما دفع المال اليه مضاربة كان ذلك تنصيصا على الشركة بينهما فى الربح وهو معنى قوله بالشركة الثابتة بصدر الكلام فاذا قال على ان لى نصف الربح صار كانه قال ولك ما بقى فصح العقد كما لو صرح بذلك وهذا عمل بالمنصوص لا بالمفهوم وهو المراد من قوله هو فى حكم المنطوق قوله (وعلى هذا حكم المزارعة ايضا) يعنى اذا لم يسم نصيب صاحب البذر وسمى نصيب العامل بان قال على ان لك ثلث الخارج فهو جائز قياسا واستحسانا لان من لا بذر من قبله انما يستحق بالشرط فلا بد من بيان نصيبه ليثبت الاستحقاق له بالشرط فاما صاحب البذر فيستحق بملكه البذر فلا ينعدم استحقاقه بترك البيان فى نصيبه * وان سمى نصيب صاحب البذر ولم يسم ما للآخر بان قال على ان لى ثلثى الخارج وسكت عن نصيب المزارع ففى القياس لا يجوز لانهم ذكروا ما لا حاجة الى ذكره وتركوا ما يحتاج اليه لصحة العقد ومن لا بذر من قبله يستحق بالشروط فبدونه لا يستحق شيئا * وفى الاستحسان الخارج مشترك بينهما والتنصيص على نصيب احدهما يكون بيانا ان الباقى للآخر فكان صاحب البذر قال على ان لى ثلثى الخارج ولك ثلثه كذا فى المبسوط قوله (واما النوع الثانى) وهو السكوت الذى يكون بيانا بدلالة حال المتكلم فمثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير * يدل خبر مبتدأ محذوف اى هو يدل على الحقيقة مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم وماكل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح فى الشرع اذ لا يجوز من النبى صلى الله عليه وسلم ان يقر الناس على منكر محظور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى قوله عز ذكره * يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر * فكان سكوته بيانا ان ما اقرهم عليه داخل فى المعروف خارج عن المنكر * وذكر فى بعض نسخ اصول الفقه ان النبى صلى الله عليه وسلم اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخلو اما ان يكون من الافعال والاقوال التى سبق من النبى عليه السلام النهى عنها

وعلى هذا حكم المزارعة ايضا وعلى هذا اذا اوصى رجل لفلان وفلان بالف لفلان منها اربعمائة كان بيانا ان الستمائة للباقى وكذلك اذا اوصى لهما بثلث ماله على ان لفلان منه كذا واما النوع الثانى فمثل السكوت من صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم عند امر يعاينه من التغيير يدل على الحقية عليه

(وتحريمها)

وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها واعتقاداباحتها اولايكون كذلك* فان كان الاول كسكوته عندرؤيته كافرا يمشي الى كنيسة عن الانكار فلايدل على جواز ذلك الفعل ولاعلى كون النهي منسوخابالاتفاق * وان كان الثاني فقداختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره لايدل على الجواز والنسخ متمسكين بان اسكوت وعدم الانكار محتمل اذمن الجائز انه عليه السلام سكت لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما اوسكت لانه انكر عليه مرة فلم ينجع فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لايفيدفلم يعاودواقره على ماكان عليه واذا كان كذلك لايصلح دليلا على الجواز والنسخ * وجه الفريق الاول ان سكوته عليه السلام لولم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل او القول الصادر لولم يكن جائزا لكان التقرير عليه والسكوت عن الانكار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي فكيف في حقه مع قوله عليه السلام *الساكت عن الحق شيطان اخرس* وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوهم الجواز او النسخ وانه غير جائز بالاجماع الاعند من يجوز تكليف المحال * وقولهم يحتمل انه لم يبلغه التحريم فاسدلان عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان تلك افعل او القول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لايعود اليه ثانيا والاكان السكوت موهماعدم التحريم او النسخ * وكذا اذابلغه التحريم ولم ينزجر بالانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلام يجب تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور * وهذا بخلاف اختلاف اهل الذمة الى كنايسهم لانهم غير متبعين له ولا معتقدين تحريم ذلك فلايتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي عليه السلام عن الانكار عليهم قوله(ويدل في موضع الحاجة) الى كذا لايخلو عن اشتباه لان ضمير يدل ان رجع الى مارجع اليه ضمير يدل الاول لانعطافه عليه بواسطة الواو على معنى ان سكوت النبي عليه السلام يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لايطابقه المثال المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف يأباه العطف اذلابد في العطف من تقدير ماقدر في المعطوف عليه في المعطوف ولو قرئ مثل بالنصب على معنى ان سكوت النبي عليه السلام يدل على كذامثل دلالة سكوت الصحابة عليه لايستقيم ايضالان فيه اعتبار سكوت النبي عليه السلام بسكوتهم وهو قلب الاصل * ولو جعل مثل معطوفا على مثل الاول بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة على ماهو المذكور في التيسير وقد بينا ذلك في اول الكتاب لاستقام وصار موافقا العبارة شمس الائمة رحمه الله حيث قال واما النوع الثاني فمثل سكوت صاحب الشرع الى ان قال وكذلك سكوت الصحابة* المغرور من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق * وولده هذا حر بالقيمة فان يزيد بن عبدالله بن قسيط قال ابقت امة فاتت بعض القبائل فانتمت الى بعض قبائل العرب وتزوجها رجل من بني عذرة فنثرت وابطنها ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على ابي

ويدل في موضع الحاجة الى البيان على البيان مثل سكوت الصحابة رضوان الله عليهم عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور

الاولاد ان يفدى اولاده الغلام بالغلام والجارية بالجارية اى الغلام بقيمة الغلام والجارية بقيمة الجارية فان الحيوان ليس بمضمون بالمثل فى الشرع وهكذا روى عن على رضى الله عنه فى فصل الشراء وكان ذلك بمحضر عامة الصحابة رضى الله عنهم فكان بمنزلة الاجماع منهم * ثم انهم حكموا برد الجارية على مولاها وبكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة منفعة بدل ولد المغرور ووجوبها للمستحق على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لاتضمن بالاتلاف المجرد عن العقد وعن شبهة العقد بدلالة حالهم لان المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اولى حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يسمعوا فيه نصا فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفى كذا قال شمس الائمة رحمه الله * وما اشبه ذلك اى وما اشبه تقويم منفعة بدون الولد من تقويم منافع الجارية المستحقة وخدمتها واكسابها فانهم لما سكتوا عن بيان حكمها مع الحاجة اليه كان بيانا انها ليست بمتقومة * او ما اشبه ذلك من سكوتهم فى تقدير الحيض عما فوق العشرة مع انه موضع الحاجة الى البيان * توجب ذلك اى توجب كونه بيانا * وهو الحياء الضمير راجع الى الحال وتذكيره باعتبار تذكير الخبر اى تلك الحال هى الحياء على ما اشارت اليه عايشة رضى الله عنها فى قولها * ان البكر لتستحيى يارسول الله * فجعل سكوتها دليلا على جواب بحول الحياء بينها وبين التكلم به وهو الاجازة التى يكون فيها اظهار الرغبة فى الرجال * وكذلك النكول اى ومثل سكوت البكر وهو امتناع المدعى عليه عن الحلف بعد توجه اليمين عليه من نكل القرن اذا تأخر عن محاربة صاحبه * جعل بيانا اى اقرارا بوجوب المدعا به عليه عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله لحال فى الناكل * وهو اى تلك الحال امتناعه عن اداء مالزمه مع القدرة عليه وهو اليمين فانها قد لزمته بقوله عليه السلام * واليمين على من انكر * فلا يكون امتناعه عن ادائها بعد الوجوب مع القدرة عليه الا للاحتراز عن الوقوع فى امر اعظم منه وهو اليمين الكاذبة اذ المسلم لايمتنع عن اداء الواجب الا لامر اعظم منه على مايدل عليه حاله فيكون اقرارا بهذه الدلالة * الا ان اباحنيفة رحمه الله لم يجعله اقرارا لان الامتناع كما يدل على الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز عن نفس اليمين والفداء عنها اقتداء بالصحابة وعملا بظاهر قوله تعالى * ولاتجعلوا الله عرضة لايمانكم * وانما وجبت عليه اليمين لمعنى فى غيرها وهو رعاية حق المدعى لا لذاتها ويحصل ذلك المعنى ببدل ما ادعى له فيحمل امتناعه عن اليمين على اختيار البذل والفداء لا الاقرار والامتناع من اداء الواجب اذ الوجوب منتف على تقدير البذل احترازا عن نسبته الى الكذب * كان نفيا للباقين لحال فيه يعنى كان تخصيصه الاكبر وسكوته عن دعوة الاخرين نفيا للباقين بدلالة حال فيه وهى ان الاقرار بنسب ولد هو منه واجب وان نفى نسب ولد ليس منه عن نفسه واجب ايضا فاذا سكت عن بيان نسب الاخرين بعد ما وجب عليه الاقرار بثبوته لو كانا منه كان دليل النفى لانه موضع الحاجة الى البيان فيجعل ذلك كالتصريح بالنفى * ولايقال ان الجارية صارت ام ولد بدعوة الاكبر فينبغى ان يثبت نسب الآخرين

وما اشبه ذلك وسكوت البكر فى النكاح يجعل بيانا لحالها التى توجب ذلك وهو الحياء والنكول جعل بيانا لحال فى الناكل وهو امتناعه عن اداء ما لزمه مع القدرة عليه وهو اليمين وقلنا فى امة ولدت ثلثة اولاد فى بطون مختلفة انه اذا ادعى اكبرهم كان نفيا للباقين بحال منه وهو لزوم الاقرار لو كانوا منه

بالسكوت لانهما ولدا ام ولد * لانانقول انما يثبت نسب ولدام الولد بالسكوت اذا لم يقارنه نفى وههنا قد دل السكوت على النفى بدلالة حاله كما ذكرنا فلا يثبت به النسب قوله (واما الثالث) وهو السكوت الذى جعل بيانا ضرورة دفع الغرور فمثل المولى اذا رأى عبده يبيع ويشترى فسكت عن النهى كان سكوته اذنا له فى التجارة عندنا * وقال الشافعى رحمه الله لايكون اذنا لان سكوته عن النهى محتمل قديكون للرضاء بتصرفه وقديكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا والمحتمل لايكون حجة كمن رأى انسانا يبيع ماله فسكت ولم ينهه لاينفذ ذلك التصرف بسكوته والدليل عليه ان هذا التصرف الذى باشره لاينفذ بسكوت المولى فانه اذا رآه يبيع شيئا من ملكه لاينفذ هذا التصرف فكيف يصير مأذونا فى سائر التصرفات فالحاجة الى رضاء مسقط لحق المولى عن مالية رقبته وذلك لايحصل بالسكوت كمن رأى آخر يتلف ماله فسكت لايسقط الضمان بسكوته * وهذا بخلاف سكوت البكر فان ذلك محتمل ولكن قام الدليل الموجب لترجيح الرضاء فيه وهو انها عند تزويج المولى كلامين لا ونعم والحياء يحول بينها وبين نعم لابينها ولايحول بينها وبين لافكان سكوتها دليلا على الجواب الذى يحول الحياء بينها وبين ذلك ولايوجد مثل لالك ههنا فلايترجح جانب الرضاء وكذلك سكوت الشفيع عن الطلب فانه لاحق للشفيع قبل الطلب وانماله ان يثبت حقه بالطلب فاذا لم يطلب لم يثبت حقه وههنا حق المولى فى مالية الرقبة ثابت وانما الحاجة الى الرضاء المسقط لحقه * ونحن نقول لولم يكن سكوت المولى عن النهى اذناله بالتجارة ادى الى الضرر والغرور ودفعهما واجب لقوله عليه السلام * لاضرر ولاضرار فى الاسلام * وقوله عليه السلام * من غشنا فليس منا * وذلك لان الناس يعاملون العبد ولايمتنعون منها عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم قال المولى كان عبدى محجورا عليه يتأخر الديون الى وقت عتقه ولايدرى متى يعتق وهل يعتق اولايعتق فيكون آتو حقوقهم ويلحقهم فيه من الضرر مالايخفى ويصير المولى غارا لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته بمنزلة الاذن له فى التجارة * والسكوت محتمل كما قال ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضاء فالعادة ان من لايرضى بتصرف عبده يظهر النهى اذا رآه يتصرف ويؤدبه على ذلك وربما يستحق دليه ذلك شرعا لدفع الضرر والغرور فبهذا الدليل رجحنا جانب الرضاء لدفع الضرر عن المشترى * والدليل عليه انه بعدما اذن له فى اهل سوقه اوحجر عليه فى بيته لم يصح حجره لدفع الضرر والغرور فلما سقط اعتبار حجره نصا لدفع الضرر فلان يسقط احتمال عدم الرضاء من سكوته لدفع الضرر عن الناس كان اولى * وقوله هذا التصرف بسكوت المولى لاينفذ قلنا لان فى هذا التصرف ازالة ملك المولى عما يبيعه وفى ازالة ملكه ضرر متحقق للحال فلا يثبت بسكوته وليس فى ثبوت الاذن ضرر متحقق على المولى فى الحال فقد يلحقه الدين وقد لايلحقه ولو لم يثبت الاذن به لتضرر الناس الذى يعاملونه وكذا لايثبت الرضاء بالسكوت اذا رأى

واما الثالث فمثل المولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى فجعل اذنا دفعا للغرور عن الناس

على مائة ودينار او مائة ودرهم ان العطف جعل بيانا للاول وجعل من جنس المعطوف وكذلك لفلان على مائة وقفيز حنطة وقال الشافعى رحمه الله القول قوله فى المائة لانها مجملة فاليه بيانها والعطف لا يصلح بيانا لانه لم يوضع له كما اذا قال مائة وثوب وشاة ومائة وعبد ووجه قولنا ان هذا يجعل بيانا عادة ودلالة اما العادة فلان حذف المعطوف عليه فى العدد متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام يقول الرجل بعت منك هذا بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما او بمائة ودرهم ودرهمين على السواء وليس كذلك حكم ما هو غير مقدر لانه لا يثبت دينا فى الذمة ثبوت الاول واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شئ واحد كالمضاف مع المضاف والمضاف اليه للتعريف

انسانا يتلف ماله لان الضرر متحقق فى الحال وسكوته لا يكون دليل التزام الضرر حقيقة قوله (وكذلك سكوت الشفيع جعل ردا لهذا المعنى) اى ومثل سكوت المولى سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة لهذا المعنى وهو دفع الغرور عن المشترى فانه يحتاج الى التصرف فى المشترى فاذا لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة اسقاطا لها فاما ان يمتنع المشترى من التصرف او ينقض الشفيع عليه تصرفه فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان كان السكوت فى اصله غير موضوع للبيان بل هو ضده كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ولان الشفعة شرعت لدفع ضرر الدخيل عن نفسه فاذا سكت فقد رضى بالتزام الضرر على نفسه قوله (واما النوع الرابع) وهو السكوت الذى جعل بيانا لضرورة الكلام فكذا * والخلاف ليس فى هذا الاصل فان الشافعى رحمه الله يوافقنا فى ان السكوت يجعل بيانا لضرورة الكلام كما فى عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما فى عطف العدد المفسر على المبهم * انما الخلاف فى هذه المسئلة فعندنا هى مبنية على هذا الاصل وعنده ليست بمبنية عليه * وجه قول الشافعى رحمه الله وهو القياس انه ابهم الاقرار بالمائة وقوله ودرهم ليس بتفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة الا ترى ان من شرط صحة العطف المغايرة حتى لم يجز عطف الشئ على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فان الدراهم فى قوله عشرة دراهم عين العشرة لا غيرها فكيف يصلح العطف مفسرا * يوضحه ان المعطوف وهو الدرهم واجب عليه مثل المعطوف عليه وهو المائة ولو كان تفسيرا لها لم يجب به شئ كما لو قال مائة درهم لان الوجوب بالمفسر لا بالتفسير واذا لم يصلح العطف مفسرا بقيت المائة مجملة فيكون القول قوله فى بيانها كما فى قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف قوله على مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد العددين المبهمين على الآخر ثم فسره بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة اثواب الا ترى انه لا يلزمه بقوله دراهم زيادة على المذكور ويلزمه بقوله ودرهم زيادة على المائة لما قلنا * وجه قولنا وهو الاستحسان ان هذا اى قوله ودرهم او دينار جعل بيانا عادة ودلالة اى عرفا واستدلالا * وقيل العادة يستعمل فى الافعال والعرف يستعمل فى الاقوال كما فى قوله لا اضع قدمى * اما العادة فلان حذف المعطوف عليه اى حذف تفسير المعطوف عليه وتمييزه فى العدد متعارف اذا كان فى المعطوف دليل عليه بان كان مفسرا بقول الرجل بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما اى بمائة درهم وعشرة دراهم وبمائة درهم وعشرين درهما * وفائدة ايراد النظيرين جواز حذف مميز المائة سواء كان مميز المعطوف بلفظ الفرد او بلفظ الجمع * وبمائة ودرهم ودرهمين على السواء يعنى كما يقال بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما ويراد بالجميع الدراهم يقال ايضا بمائة ودرهم وبمائة ودرهمين ويراد بالكل الدراهم من غير فرق فلما صلح عطف الدرهم على المائة

فى البيع مفسرالها باعتبار العرف كما صلح عطف العدد المفسر لذلك يصلح عطفه عليها مفسرالها فى الاقرار ايضا كما صلح عطف العدد المفسر لذلك * وليس كذلك اى كعطف الدراهم على المائة عطف ماليس بمقدر مثل الثوب والشاة عليها فان عطفه ليس بمفسرلها لان ماليس بمقدر لايثبت دينا فى الذمة مثل ثبوت ماهو مقدر يعنى الموجب للحذف كثرة الاستعمال التى هى من اسباب التخفيف وهى انما تحقق فى المقدر الذى يثبت دينا فى الذمة حالا ومؤجلا لانه لماثبت دينا فى الذمة كثر العقود والمبايعات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه كثرة الاستعمال لانه لمالم يجب دينا فى الذمة الا فى عقد خاص وهو السلم او فيما هو فى معناه وهو البيع بالثياب الموصوفة مؤجلا لم يقع العقود والمعاملات به وبكثرة الوجوب فى الذمة فى المعاملات جاز الحذف وصار العطف مفسرا فاذا لم يوجد بقيت المائة مجملة فيرجع فى تفسيرها اليه * وحاصله ان جواز الحذف ودلالة المعطوف عليه بكثرة الاستعمال وهى توجد فى المقدر دون غيره * واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شئ واحد كالمضاف مع المضاف اليه بدليل اتحادهما فى الاعراب واشتراكهما فى الخبر والشرط اذا كان المعطوف ناقصا حقيقة او تقديرا على مامر بيانه ولهذا لم يحل الذبيحة اذا قيل بسم الله ومحمد رسول الله بالجر لحصول الاشتراك فى التسمية وكذا العطف يقتضى المجانسة حتى لم يجز عطف الاسم على الفعل وكذا عكسه ثم المضاف اليه يعرف المضاف حتى صار الدار والعبد فى قولك دار فلان وعبد فلان معرفا بالمضاف اليه فكذا المعطوف اذا صلح للتعريف يعرف المعطوف عليه اى يرفع ابهامه باعتبار انهما كشئ واحد * وقوله فاذا صلح العطف اى المعطوف للتعريف * صح الحذف فى المضاف اليه معناه صح حذف المضاف اليه فى المعطوف عليه بدلالة العطف فان المحذوف فى قوله على مائة ودرهم الدرهم المضاف اليه اى على مائة درهم ودرهم * والعطف اى المعطوف اذا كان من المقدرات صلح للتعريف يعنى صلاحية المعطوف للتعريف المعطوف عليه وتفسيره ودلالته على المحذوف انما يثبت اذا كان المعطوف من المقدرات التى تثبت ديونا فى الذمة على الاطلاق ليطابق قوله على مائة فان موجبه اللزوم فى الذمة على الاطلاق فاما اذا لم يكن مقدرا مثل الثوب فانه لا يثبت دينا فى الذمة الا فى السلم * والفرس مائة لايثبت دينا فى المبايعات اصلا فلا يصلح دليلا على المحذوف وتفسيرا للمائة لان قوله على مائة عبارة عما يثبت فى الذمة مطلقا ثبوتا صحيحا ليس وماليس بمقدر كذلك فلهذا لايصير المعطوف عليه مفسرا بالمعطوف * وتبين بماذكرنا انا لم نجعل المعطوف تفسيرا للمائة حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف الذى هو تفسير وتمييز للمائة فلا يلزم علينا ماذكر الخصم ان من شرط التفسير ان يكون عين المفسر والمعطوف ليس كذلك * وذكر فى الاسرار فى تقرير هذه المسئلة ان الاصل فى العطف هو الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه فى الخبر كقولك جاء زيد وعمرو وهذه طالق وهذه التفسير للمجمل يجرى مجرى الخبر على الابتداء لتوقف فهم المقصود عليه توقفه على الخبر فيقتضى صحة العطف الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه فيما هو تفسير كما يقتضى

فاذا صلح العطف للتعريف صح الحذف فى المضاف اليه بدلالة العطف والعطف اذا كان من المقدرات صلح للتعريف فيجعل دليلا على المضاف اليه واذا لم يكن مقدرا مثل الثوب والفرس لم يصلح للتعريف فلم يصلح دليلا على المحذوف واتفقوا فى قول الرجل لفلان على احد وعشرون درهما ان ذلك كله دراهم لان العشرون مع الاحاد معدود مجهول فصح التعريف بالدرهم وكذلك اذا قال احد وعشرون شاة او ثوبا واجمعوا فى قوله لفلان على مائة وثلثة دراهم فصاعدا ان المائة من الدراهم لان الجملتين جميعا اضيفتا الى الدراهم فصار بيانا وكذلك اذا قال مائة وثلاثة ثواب وثلثة شياه

وقد قال ابو يوسف رحمه الله في قوله لفلان على مائة وثوب اومائة وشاة انه يجعل بيانا لان العطف دليل الاتحاد مثل الاضافة فكل جملة تحتمل القسمة فانها تحتمل الاتحاد فلذلك جعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبد والله اعلم بالصواب

﴿باب بيان التبديل وهو النسخ﴾

قال الشيخ الامام الكلام في هذا الباب في تفسير نفس النسخ ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ اما النسخ فانه في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل فسمى النسخ تبديلا ومعنى التبديل ان يزول شئ فيخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل لانها تخلفه شيئا فشيئا

الشركة فيما هو خبر كالواخر التفسير عن العددين جميعا فانه اذا اخره او جعل العدد بنفسه مفسرا سواء في انه يصير عددا مفسرا * فاما اذا قال لفلان على مائة وثوب فقوله وثوب ليس بمفسر لان الثياب مختلفة القدر والجنس كقوله مائة الا انه اقل جهالة فلم يلتحق بما وضع تفسيرا او خبرا عن الجملة بل كان هذا الى القياس اقرب والمسئلة الاولى الى التفسير المصرح به اقرب فاستحسن الرد الى التفسير فيها * لان الجملتين اضيفتا الى الدراهم فان قوله على مائة جملة ظرفية وقوله وثلثة جملة اخرى ظرفية ناقصة عطفت على الاولى وقد اضيفتا جميعا الى الدراهم فصار لفظ الدراهم بيانا لهما لكونهما مفتقرين الى البيان قوله (وقد قال ابو يوسف) روى ابن سماعة عن ابي يوسف رحمهما الله في قوله لفلان على مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا للمائة فيكون الكل من الثياب والشياه والقول في بيان جنسها قول المقر لانا انما جعلنا المعطوف تفسيرا للمعطوف عليه باعتبار الاتحاد كما ذكرنا * فكل جملة اى كل مال مجتمع يحتمل القسمة اى قسمة الجمع وهي ان يقسم الجميع قسمة واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى فهي محتملة للاتحاد لان قسمة القاضي جبر الا تقع الا فيما هو متحد الجنس والثوب والشاة من هذا القبيل كالمكيل والموزون فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم بدلالة العطف الموجب للاتحاد كالدرهم والدينار * فلذلك اى فلاحتمال الاتحاد جعل قوله وثوب او وشاة بيانا للمائة بخلاف قوله مائة وعبد فانه مما لا يحتمل القسمة مطلقا فلا يتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب العطف فلا يصير المجمل بالمعطوف فيه مفسرا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه والمبسوط * وهذا الفرق مشكل فان عنده يقسم الرقيق قسمة جمع وهي ان يقسم الجميع واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى كالثياب والغنم فينبغي ان يساوي العبد الثوب في صيرورته بيانا للمائة بالعطف * واجيب بان قولهما في الرقيق انها تحتمل القسمة مأول بما اذا اتفق رأى المتقاسمين على القسمة فيقسم القاضي بناء عليه ولا يكون هذا قسمة حقيقة بل يكون تبعا كذا ذكر في بعض الشروح منقولا عن شرح الجامع الصغير الحسامي ولكنه مخالف للروايات الظاهرة في المبسوط والهداية وغيرهما اذ المذكور فيها ان الرقيق اذا كانوا جنسا واحدا تقسم قسمة جمع عندهما بطلب بعض الشركاء وان ابى البعض * واجيب ايضا بان على هذه الرواية يحتمل ان يكون ابو يوسف موافقا لابي حنيفة رحمهما الله في ان الرقيق لا يقسم قسمة جمع * ويحتمل انه اراد ان الثوب والغنم يقسمان قسمة جمع بالاتفاق فيتحقق فيهما الاتحاد والرقيق لا يقسم هذه القسمة بالاتفاق بل هي على الخلاف فلا يثبت فيها الاتحاد والله اعلم

﴿ باب بيان التبديل وهو النسخ ﴾

تكلم الاصوليون في معنى النسخ لغة فقيل معناه الازالة يقال نسخت الشمس الظل اى ازالته ورفعته ونسخ الريح الآثار اذا محتها ونسخ الشيب الشباب اى اعدمه واليه اشار الشيخ في الكتاب بقوله ومعنى التبديل ان يزول شئ فيخلفه غيره الى آخره * وقيل معناه النقل وهو تحويل الشئ من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية

(الى)

الى اخرى ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم ومنه نسخت الكتاب لما فيه من مشابهة النقل بتحصيل مثل ما فى احد الكتابين فى الاخر * ثم قيل هى مشترك بين المعنيين لانه اطلق عليهما والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة * وقيل هو حقيقة فى الازالة مجاز فى الاخر لانه لم يستعمل الا فى المعنيين وليس حقيقة فى النقل لان فى قوله نسخت الكتاب لم يوجد النقل حقيقة فتعين كونه حقيقة فى الاخر تفاديا عن كثرة المجاز * وقيل على العكس لان قوله نسخت الكتاب ان كان حقيقة فهو المطلوب وان كان مجازا فلا يكون مستعارا من الازالة لانه غير مزال ولا مشابه فتعين ان يكون مستعارا من النقل لمشابهته اياه واذا كان مستعارا منه كان النقل حقيقة فكان مجازا فى الآخر دفعا للاشتراك * والاولى فى الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذى هو منسوخ الى ناسخه لا يتصور واما الازالة وهى الابطال والاعدام فتصور * وذكر فى الميزان انه اسم عرفى عند بعضهم فان ما هو معناه وهو الرفع والازالة لا يتحقق فى النسخ الشرعى فكان الاستعمال عرفا فيكون الاسم منقولا كاسم الصلوة للافعال المعهودة لما لم يكن فيها معنى الاسم اللغوى يكون اسما منقولا لا اسما شرعيا فكذا هذا * وقال بعضهم هو اسم شرعى لان فيه معنى لغويا وهو الازالة من وجه على ما ذكر * واختلفوا فى معناه شريعة ايضا اى فى حده فقيل هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه * وانما اختير لفظ الخطاب دون النص ليشمل اللفظ والفحوى وغير ذلك مما يجوز النسخ به * وفيه احتراز عن الموت ونحوه من الاعذار الدالة على ارتفاع الاحكام الزائلة بها مع تراخيها عنها وكونها بحيث لولاها لكانت الاحكام الزائلة بها مستمرة * وقيد بالخطاب المتقدم احترازا عن الخطاب الدال على ارتفاع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع فان ابتداء ايجاب العبادات فى الشرع يزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب * وقيد بقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احترازا عما اذا ورد الخطاب بحكم موقت نحو قوله تعالى * ثم اتموا الصيام الى الليل * وبعد انتهاء ذلك الوقت ورد خطاب بحكم مناقض للاول كما لو ورد عند غروب الشمس * كلوا واشربوا * فانه لا يكون نسخا للاول لانا لو قدرنا انتفاء الثانى لم يكن الاول مستمرا بل كان منتهيا بالغروب * وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية لانه يكون بيانا لا نسخا * وقيل هو الخطاب الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وانما زيد لفظ المثل لان صاحب هذا الحد يقول تحقيق الرفع فى الحكم ممتنع لان المرفوع اما حكم ثابت او ما لا ثبات له والثابت لا يمكن رفعه وما لا ثبات له لا حاجة الى رفعه فدل ان النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عينه او بيان مدة الحكم * وقيل هو الخطاب الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول * وقيل هو الخطاب الدال على انتهاء امد الحكم الشرعى مع التأخر عن مورده * وزيفت هذه الحدود بانها مع كونها تعريفات للناسخ لا للنسخ نفسه لان الخطاب دليل النسخ والطريق المعرف له لا نفسه غير مطردة لان العدل اذا قال نسخ حكم كذا يكون هذا

القول خطابا و لفظا دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم وزواله ظهور انتفاء شرط دوامه وانتهاء امده ولا يكون نسخا بالاجماع * وغير منعكسة لوجود النسخ بفعل النبي عليه السلام وهو ليس بخطاب ولهذا زاد بعضهم فقال هو ازالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى او عن رسوله عليه السلام او فعل منقول عن رسوله عليه السلام مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا * ويندفع الاول بان يقال المراد من الخطاب خطاب الشارع لا خطاب غيره فان الخطاب اذا اطلق فى مثل هذا الموضع يراد به خطاب الشارع لا كلام غيره على انا لا نسلم ان كلام العدل دال على ماذكرتم بل كلامه يدل على خطاب من الشارع دال على ارتفاع الحكم وكذا وكذا فلذلك لا يسمى نسخا * والثانى بان يقال فعله عليه السلام يدل على خطاب من الله تعالى دال على ارتفاع الحكم اذ ليس للرسول ولاية رفع الاحكام الشرعية من تلقاء نفسه فيكون فعله معرفا للخطاب الدال على ارتفاع الحكم * ومختار بعض المتأخرين انه عبارة عن رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر فقيد بالشرعى احترازا عن العقلى فان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التى يعبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل شرعى متأخر لا يسمى نسخا بالاجماع وبدليل شرعى احترازا عن الرفع بالموت * وبقوله متأخر احترازا عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما على ما بينا * وقيل لا حاجة الى هذا القيد لانه لما قال رفع الحكم خرج التقييد بالغاية ونحوها لان الخطاب المتصل بالخطاب الاول ليس برافع لحكم الخطاب الاول بل هو بيان واتمام لمعناه بعد ثبوته وتقييد له بمدة وشرط ونحو ذلك * وذكر صاحب الميزان والحد الصحيح ان يقال هو بيان انتهاء الحكم الشرعى المطلق الذى فى تقديرا وهامنا استمراره لولاه بطريق التراخى * ونعنى بالحكم المحكوم لا الحكم الذى هو صفة ازلية لله تعالى * قال ولا يلزم عليه الموقت صريحا لانه ليس فى وهمنا استمراره ولا التخصيص فانه بيان انه غير مراد من الاصل لا انه انتهاء بعد الثبوت * قال وما قالوا من الازالة والرفع غير صحيح لان ما ثبت من الحكم فى الماضى لا يتصور بطلانه وما فى المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل * قلت وهذه التعريفات كلها ليست بجامعة لان الرفع بطريق الانساء نسخ عند الجمهور حيث اوردوا فى كتبهم نظير نسخ التلاوة والحكم جميعا ما رفع من صحف ابراهيم بالانساء وما رفع من القرآن بالانساء مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ثم انه لم يدخل فى هذه الحدود لان الانساء ليس بخطاب رافع ولا دليل شرعى ولا بيان لشئ فاذا لا بد من زيادة تصيرها جامعة مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى او بانساء وهكذا فى كل حد وهذا عند من جعل هذا القسم نسخا فاما عند من لم يجعله نسخا كالرفع بالموت والجنون مستدلا بانه عطف على النسخ فى قوله تعالى * ما ننسخ من آية او ننسها * والعطف يدل على المغايرة فلا حاجة الى زيادة قوله (هذا) اى التبديل اصل هذه الكلمة وهى النسخ * حتى صارت اى حقيقتها وهى التبديل تشبه الابطال من حيث كان التبديل اى المبدل

هذا اصل هذه الكلمة وحقيقتها حتى صارت تشبه الابطال من حيث كان وجودا بخلف الزوال وهو فى حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذى كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء فى حق البشر فكان تبديلا فى حقنا بيانا محضا فى حق صاحب الشرع وهو كالقتل بيان محض للاجل لانه ميت باجله بلا شبهة فى حق صاحب الشرع وفى حق القاتل تغيير وتبديل

وهو الناسخ وجود الخلف الزوال اى زوال المنسوخ وهذا هو معنى الابطال فان المبطل للشئ يخلف زواله * وهو اى النسخ فى حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهى فى وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا * الا انه اطلقه اى لم يبين توقيته الحكم المنسوخ حين شرعه فكان ظاهره البقاء فى حق البشر لان اطلاق الامر بشئ يوهمنا بقاء ذلك على التأبيد من غير ان نقطع القول به فى زمن الوحى * فصار الحاصل ان معنى النسخ عند الشيخ هو التبديل والابطال لغة وكذلك شرعا بالنسبة الى علم العباد لكنه بالنسبة الى علم صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم * قال صاحب الميزان هذا غير مستقيم لانه يؤدى الى القول بتعدد الحقوق والحق عندنا واحد فى الشرعيات والعقليات جميعا * واجيب عنه بان الحق واحد بالنسبة الى صاحب الشرع فاما بالنسبة الى العباد فمتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره وههنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا لا رفعا وابطالا * لانه اى المقتول ميت باجله اى بانقضاء اجله بلا شبهة عند اهل السنة اذ لا اجل له سواه كما نص الله تعالى بقوله * فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * والموت الذى حصل فيه بخلق الله تعالى كما حصل فى الميت حتف انفه لا بفعل القاتل على ما عرف فى مسئلة المتولدات وفى حق القاتل تبديل وتغيير اى ابطال وقطع للحيوة بالموت لانه هو المباشر لسبب الموت حتى وجب عليه القصاص ان كان عمدا والدية على عاقلته ان كان خطأ قوله (والنسخ فى احكام الشرع جائز صحيح) اختلف المسلمون واهل الكتاب فى جواز النسخ فاجازه عامة المسلمين سوى قوم لا اعتبار بخلافهم وفرق النصارى كلها وافترقت اليهود فى ذلك على ثلاث فرق كذا ذكر فى الميزان وغيره فذهبت فرقة منهم وهم العيسوية الى جوازه عقلا وسمعا وهم الذين يعترفون برسالة محمد صلى الله عليه وسلم لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة * وذهبت فرقة اخرى منهم الى امتناعه عقلا وسمعا * وذهبت الفرقة الثالثة الى جوازه عقلا وامتناعه سمعا * وزاد عبد القاهر البغدادى فرقة اخرى فقال وزعمت فرقة اخرى من اليهود انه يجوز نسخ الشئ بما هو اشد منه واثقل على جهة العقوبة للمكلفين اذا كانوا لذلك مستحقين فكان المراد من قول الشيخ وقالت اليهود بفساده الفرقة الثانية والثالثة دون الجميع * وقد انكر بعض المسلمين النسخ مثل ابى مسلم عمرو بن بحر الاصبهانى فانه لم يجوز النسخ فى شريعة واحدة وانكر وقوعه فى القرأن والمراد بعض من انتحل الاسلام وزعم انه مسلم لانه يكون مسلما على الحقيقة فان انكار النسخ مع صحة عقد الاسلام لا يتصور فتبين به ان قوله وقد انكر بعض المسلمين النسخ لا ينافى قوله النسخ جائز عند المسلمين اجمع وذكر فى القواطع ان الاصوليين قد ذكروا الخلاف فى هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من المسلمين ونسبوه الى ابى مسلم محمد بن بحر الاصبهانى وهو رجل معروف بالعلم وان كان يعد

والنسخ فى احكام الشرع جائز صحيح عند المسلمين اجمع وقالت اليهود لعنهم الله بفساده وهم فى ذلك فريقان قال احدهما انه باطل عقلا وقال بعضهم هو باطل سمعا وتوقيفا وقد انكر بعض المسلمين النسخ لكنه لا يتصور هذا القول من مسلم مع صحة عقد الاسلام اما من رده توقيفا فقد احتج ان موسى صلوات الله عليه قال لقومه تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض وان ذلك مكتوب فى التورية وانه بلغهم بما هو طريق العلم عن موسى صلوات الله عليه ان لا نسخ لشريعته واحتج اصحاب القول الاخر ان الامر يدل على حسن المأمور به والنهى عن الشئ يدل على قبحه

من المعتزلة وله كتاب كثير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه ومن خالف في هذا من اهل الاسلام فالكلام معه ان نريه وجود النسخ في القرآن مثل نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ووجوب التربص حولا على المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة بثباته للاثنين والوصية للوالدين والاقربين بآية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى * فان لم يعترف كان مكابرة واستحق ان لا يتكلم معه ويعرض عنه * وان قال قد كان كذلك ولكن لا اسميه نسخا كان هذا نزاعا لفظيا ولزم ان يقال ان رفع شرع ما قبلنا بشرعنا لا يكون نسخا ايضا وهذا لا يقوله مسلم * اما من رده توقيفا اى نصا لا عقلا فقد احتج بما روى عن موسى صلوات الله عليه انه قال تمسكوا بالسبت اى بالعبادة في السبت والقيام بامرها مادامت السموات والارض وزعموا ان هذا مكتوب في التورية عندهم * وزعموا انه بلغهم بالطريق الموجب للعلم وهو التواتر عن موسى عليه السلام انه قال ان شريعتي لا تنسخ وانه قال تمسكوا بشريعتي مادامت السموات والارض وانه قال انا خاتم النبيين * قالوا واذا ثبت ذلك من قوله عندنا لم يجزلنا تصديق من ادعى نسخ شريعته كما انكم لما زعمتم ان نبيكم قال لا نبي بعدي وقال انا خاتم النبيين لم تصدقوا من ادعى بعد ذلك نسخ شريعته وبهذا الطريق طعنوا في رسالة محمد صلى الله عليه وقالوا لا يجوز تصديقه من اجل العمل بالسبت ولا يجوز ان يأتي بمعجزة تدل على صدقه * واما من انكره ورده عقلا فقد احتج بوجوه من الشبه * احدها وهو المذكور في الكتاب ان الامر بالشئ يدل على حسن المأمور به والنهي عن الشئ يدل على قبح المنهي عنه * والنسخ يدل على ضده اى نسخ كل واحد من الامر والنهي يدل على ضد ما دل عليه الامر والنهي فان نسخ الامر يكون بالنهي ونسخ النهي بالامر اوبالاباحة فيقتضي ان ما امر به لحسنه كان قبيحا في ذاته وما نهى عنه لقبحه كان حسنا في نفسه او غير قبيح والشئ الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فكان القول بجواز النسخ مؤديا الى القول بجواز البداء على الله عز وجل وذلك كفر لان البداء ينشأ من الجهل بعواقب الامور فانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بدا لهم الامر الفلاني اذا ظهر بعد خفائه وقوله تعالى * وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون * وبدا لهم سيأت ما كسبوا * اى ظهر لهم بعد الخفاء وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * والثاني ان الخطاب المنسوخ حكمه على زعمكم اما ان يكون دالا على التأقيت او التأبيد وعلى التقديرين يمتنع قبول الخطاب النسخ * اما اذا كان موقتا فلان ارتفاع الحكم فيما بعد الغاية ليس بنسخ لانتهائه بانتهاء ذلك الوقت وشرط النسخ ان لا يكون كذلك * وان كان دالا على التأبيد فكذلك اذ لو قبل النسخ مع التأبيد يلزم التناقض بالاخبار بانه مؤبد وغير مؤبد * ويؤدي ايضا الى نفي الوثوق بتأبيد حكم بناء على احتمال النسخ ويستلزم ذلك ان لا يبقى لنا وثوق بوعد الله ووعيده ولا بشئ من الظواهر اللفظية ولا يخفى ما فيه من اختلال الشريعة والتجاء قول الباطنية اليها *

والنسخ يدل على ضده ففي ذلك ما يوجب البداء والجهل بعواقب الامور ودليلنا على جوازه ووجوده سمعا وتوقيفا ان احدا لم ينكر استحلال الاخوات في شريعة آدم صلوات الله عليه واستحلال الجزء لآدم صلوات الله عليه وهي حواء التي خلقت منه وان ذلك نسخ بغيره

ويؤدى ايضا الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لاتقولون به * والثالث انه لوجاز النسخ الذى هورفع الحكم لكان رفعه قبل وجوده اوبعدوجوده اومعه وارتفاعه قبل وجوده اوبعده باطل لكونه معدوما فى الحالين ورفع المعدوم ممتنع وارتفاعه مع وجوده اجدر بالبطلان لاستحالة اجتماع النفى والاثبات فى شئ واحد لاستلزامه كونه موجوداومعدوما فى حالة واحدة وهو محال * ومن انكرجوازه ووقوعه ممن انتحل الاسلام تمسك بان النسخ ابطال وهو ينافى الكتاب لقوله تعالى * لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه * فلا يجوز واذا لم يجز فى الكتاب لم يجز فى السنة لعدم القائل بالفصل ولمنافاتها الابطال كالكتاب * ودليلنا على جوازه بل على وجوده المستلزم لجوازه عقلا من حيث السمع ان نكاح الاخوات كان مشروعا فى شريعة آدم عليه السلام وبه حصل التناسل وقدورد فى التورية ان الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه * وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لآدم عليه السلام فان زوجته حواء كانت مخلوقة من ضلعه على مانطق به الخبر ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرايع حتى لايجوز لاحد ان يتزوج اخته وان يستمتع ببعض منه بالنكاح نحو ابنته * وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا فى شريعة يعقوب عليه السلام وانه جمع بين الاختين فقد ذكر فى التورية انه خطب الصغرى فقال ابوهما ليس من سنة بلدنا ان تزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معا ثم حرم الجمع فى حكم التورية * وكذا العمل فى السبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام لاتفاقهم على ان السبت مختص بشريعته ثم انتسخت تلك الاباحة بشريعة موسى عليه السلام * وكذا ترك الختان كان جائزا فى شريعة ابراهيم ثم انتسخ بالوجوب فى شريعة موسى عليهما السلام حيث اوجبه عليهم يوم ولادة الطفل فتبين بماذكرنا انه لاوجه الى انكاره * ولكنهم يقولون على الاول لانسلم ان آدم امر بتزويج بناته اللاتى كن فى زمانه وحينئذ تحريم ذلك فى شريعة من بعده لايكون نسخا لكونه رفع مباح الاصل اذ لم يؤمر من بعده به حتى يكون تحريمه عليهم نسخا * ولئن سلمنا كونه مأمورا بتزويج بناته مطلقا لكن يجوز ان يكون ذلك الامر مقيدا بظهور شرع من بعده وعلى هذا لايكون تحريمه ذلك على من بعده نسخا لانتهاء امد الحكم الاول بظهور شريعة من بعده كما ان اباحة الافطار بالليالى لاتكون نسخا لايجاب الصوم الى الليل * وعلى الثانى لانسلم ان حل الاستمتاع بالجزء ثبت على الاطلاق فى شريعته بل احل له ذلك فى حق حواء خاصة حتى لم يحل له التزوج بسائر بناته ولا لاحد من بنيه ان يتزوج بنت نفسه فلم يكن تحريم البنت على غيره نسخا لحل الاستمتاع بالجزء اذ لم يثبت ذلك فى حق غيره بل كان الحل منتهيا بوفاته كانتهاء الصوم بالليل * وعلى الباقى ان الجمع والعمل بالسبت والختان كان مباحا بحكم الاصل وتحريم مباح الاصل ليس بنسخ * واجيب عن الاول بان الاصل فى كل شريعة ثبوتها على الاطلاق وبقاؤها الى ان يوجد المزيل وعدم اختصاصها بقوم دون

قوم الا بمخصص فلا يثبت والتقييد بالاحتمال بل يحتاج الى دليل ولم يوجد * ولا يقال لا يصح التمسك بالاصل فيما نحن فيه لان هذه مسئلة علمية فلا يكتفى فيها بالدليل الظنى * لانا نقول قد ثبت بالتواتر امر ادم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه ولم ينقل تقييد وتخصيص فوجب اجراؤه ولا يقدح فيه الاحتمال الذى ذكرتم لكونه غير ناشئ عن دليل وبمثله لا يخرج الدليل القطعى الى الظن على ما مر بيانه غير مرة * قال الغزالى رحمه الله لو صار الدليل ظنيا بكل احتمال لم يبق دليل قطعى لتطرق الاحتمال الى جميع العقليات من دلائل التوحيد والنبوة وغيرها وعن الثالث بان رفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان الناس لم يتركوا سدى فى زمان فالاباحة والتحريم ثبتا فى جميع الاشياء بالشرائع فى الاصل فكان رفعها رفع الحكم شرعى فكان نسخا لا محالة * فاما الاعتراض الثانى فلا مخلص عنه ان ثبت الاختصاص الذى ذكروه كما دل عليه الظاهر قوله (والدليل المعقول ان النسخ) كذا يعنى لو وقت الشارع حكما فى ابتداء شرعه الى غاية بان قال شرعت الحكم الفلانى الى الوقت الفلانى لصح ذلك من غير لزوم قبح وبداء فكذا اذا بين امده متراخيا عن زمان شرعه بالنسخ لان النسخ ليس فى الحقيقة الا بيان مدة الحكم التى هى غيب عن العباد لهم فلا يكون هذا من البداء فى شئ * وبيانه اى بيان ان النسخ بيان المدة لا بداء انا انما نجوز النسخ فى حكم يجوز ان يكون موقتا بعد ما شرع وان يكون مؤبدا ويحتمل البقاء بعد ما شرع والعدم احتمالا على السواء * وانما تعرض للاحتمالين لان النسخ توقيت بالنسبة الى الماضى واعدام بالنسبة الى المستقبل * والامر المطلق فى حيوته للايجاب لا للبقاء اى الامر الوارد فى حيوة النبى عليه السلام يقتضى كون المأمور به واجبا من غير ان يتعرض لبقائه اصلا بل البقاء بعد الثبوت لعدم الدليل المزيل فكان ثابتا باستصحاب الحال لا بدليل يوجبه وهو الامر السابق لان الامر لا دلالة له على البقاء لغة لانه لطلب الفعل والايتمار لا لغيره وكذا الوجود ليس بعلة للبقاء ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق فلا يكون البقاء من مواجب الامر السابق بوجه واذا كان كذلك لم يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه اى لم يكن مبطلا له بوجه لاقتصار عمله على حالة البقاء وهو ليس من احكام الدليل الاول * الا ظاهرا اى الا من حيث الظاهر وهو تقرر بقائه فى اوهامنا باعتبار الظاهر لولا الناسخ * وهو الحكمة البالغة بلا شبهة اى بيان المدة بالنسخ من باب الحكمة البالغة نهايتها لا من باب البداء لان شرعية الاحكام لمنافع تعود الى العباد اذ الشارع منزه عن نفع وضرر يعود اليه وقد يتبدل المنفعة بتبدل الازمان والاحوال ولا يعلم بذلك الا العليم الخبير الحكيم القدير جل جلاله فكان تبديل الحكم بناء على تبديل الاحوال من باب الحكمة لا من باب البداء * وقوله بمنزلة الاحياء متعلق بقوله للايجاب لا للبقاء او بجميع ما تقدم اى احياء الشريعة بالامر وشرع الحكم ابتداء بمنزلة احياء الشخص وايجاده من العدم فان حكم الاحياء الحيوة واثر الايجاد الوجود لا البقاء بل البقاء بعدم اسباب الفناء بابقاء هو غير الايجاد وكأن او سقط

من الشرايع والدليل المعقول ان النسخ هو بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك غيبا عنهم وبيان ذلك انا انما نجوز النسخ فى حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل ان يكون موقتا ويحتمل البقاء والعدم على السواء لان النسخ انما يكون فى حيوة النبى عليه السلام والامر المطلق فى حيوته للايجاب لا للبقاء بل البقاء باستصحاب الحال على احتمال العدم بدليله لان البقاء بدليل يوجبه لان الامر لم يتناول البقاء لغة فلم يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه الا ظاهرا بل كان بيانا للمدة التى هى غيب عنا وهى الحكمة البالغة بلا شبهة بمنزلة الاحياء والايجاد ان حكمه الحيوة والوجود لا البقاء بل البقاء لعدم اسباب الفناء

من قبل الناسخ في هذا الكلام بدليل ماذكر شمس الائمة رحمه الله ثم البقاء بعد ذلك بابقاء الله تعالى اياه او بانعدام سبب الفناء وماذكر الشيخ في شرح التقويم بل البقاء بدليل آخر او بعدم مايعدمه وهو اسباب الفناء * او معناه ان البقاء بعدم اسباب الفناء وعدمها بسبب ابقاء الله تعالى اياه فانه اذا اراد ابقاءه لم يوجد اسباب الفنـاء قوله (بابقاء هو غير الايجاد) لان الابقاء اثبات البقاء والايجاد اثبات الوجود وقد بينا ان البقاء غير الوجود حتى صح قولنا وجد ولم يبق فكان الابقاء غير الايجاد لو كان من الافعال العباد الا ان الغيرية لا تجرى في صفات الله تعالى حقيقة على ما عرف فكان تسمية الابقاء غير الايجاد توسعا باعتبار تغاير الامارة * وهو كالرمي الواحد يسمى جرحا وقتلا وكسرا اذا تحققت هذه الآثار منه وان كان القتل غير الجرح والكسر * وله اجل معلوم اى لهذا الموجود مدة معلومة عند الله تعالى لبقائه غيب عن العباد فكان الافناء والاماتة بيانا محضا لمدة بقاء الحيوة التي كانت معلومة عند الخالق حين خلقه وان كان غيبا عنا وهذا لا يدل على البـداء والجهل بعواقب الامور ولم يتطرق اليه قبح وهذا اى النسخ مثله اى مثل الافناء ايضا فلا يكون بداء وجهلا قوله (هذا حكم بقاء المشروع في حيوة النبي عليه السلام) كأنه جواب عما يقال يلزم على ماذكرت ان لا يكون الاحكام الباقية الى يومنا هذا مقطوعا بها لابتناء بقائها على الاستصحاب الذي ليس بحجة وانقطاع بقائها عن الدلائل المثبتة لها* فقال هذا اى بقاء الحكم باستصحاب الحال حكم بقاء المشروع في حيوة النبي عليه السلام لاحتمال ورود النسخ في كل زمان فامابعد وفاته عليه السلام فقد صار البقاء ثابتا بدليل يوجبه وهو ان لا نسخ بدون الوحي وقد انسد بابه بوفاته عليه السلام فانه قد ثبت بالنص القاطع انه خاتم النبيين وان لا نبي بعده * فصار البقاء يقينا لا يحتمل الزوال اصلا بمنزلة موجود نص على بقائه ابدا كالجنة واهلها *هذا تقرير كلام الشيخ وحاصله ان النسخ بيان المدة في الحقيقة فلا يكون بداء *وذكر الاصوليون وجها آخر في جواز النسخ عقلا وهو ان المخالف لا يخلو اما ان يكون ممن لا يعتبر المصالح في افعال الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية وعامة اهل الحديث ويقول له ان يفعل مايشاء كما يشاء بحكم المالكية من غير نظر الى حكمة ومصلحة او يكون ممن يعتبر الغرض والحكمة في افعاله كما هو مذهب عامة المتكلمين * فان كان الاول فنقول لا يمتنع على الله تعالى ان يأمر بفعل في وقت وينهى عنه في وقت آخر كما امر بصوم رمضان ونهى عن صوم يوم الفطر للقطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال عقلا ولا نعني بالجواز العقلي الا ذلك * نبينه انه اذا جاز ان يطلق الامر والمراد الى ان يعجز عنه بمرض او غيره جاز ايضا ان يطلق والمراد الى ان ينسخه غيره واذا جاز ان لا يوجب شيئا برهة من الزمان ثم يوجبه جاز ايضا ان يوجبه برهة من الزمان ثم ينسخه * وان كان الثاني فكذلك اذ لا يمتنع ان يعلم الله تعالى استلزام الامر بالفعل في وقت معين لمصلحة واستلزام النهي عنه في وقت آخر لمصلحة اخرى اذ المصالح كما تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال تختلف باختلاف الازمان والاوقات واعتبر هذا

بابقاء هو غير الايجاد وله اجل معلوم عند الله فكان الافناء والاماتة بيانا محضا فهذا مثله هذا حكم بقاء المشروع في حيوة النبي عليه السلام فاذا قبض الرسول عليه السلام من غير نسخ صار البقاء من بعد ثابتا بدليل يوجبه فصار بقاء يقينا لا يحتمل النسخ بحال فاذا غاب الحي بقيت حيوته لعدم الدليل على موته فكذلك المشروع المطلق في حيوة النبي عليه السلام

بامر الطبيب للمريض بدواء خاص فى وقت لمصلحة ونهيه عنه فى وقت آخر لمصلحة اخرى * يوضحه انه تعالى لو نص على التوقيت بان قال حرم عليكم العمل فى السبت الف سنة ثم هو مباح عليكم بعد ذلك كان حسنا ودالا على انتهاء حكمة التحريم بعد انتهاء المدة ولم يكن بداء فكذلك عند اطلاق اللفظ فى التحريم ثم النسخ بعد ذلك وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والغناء بالفقر وعكسهما اذ يجوز ان يكون كل واحد منها مصلحة فى وقت دون وقت وبمنزلة تقلب احوال الانسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة والشيخوخة فان ذلك كله تصريف الامور على ما توجبه الحكمة ويدعو اليه المصلحة وامتحان العباد وابتلاؤهم وقتا بعد وقت بما هو خير لهم وادعى الى صلاحهم * والجواب عن قولهم الخطاب المنسوخ حكمه اما ان يكون دالا على التأبيد او على التوقيت الى آخره * هو انه ليس بدال على التوقيت ولا على التأبيد صريحا بل هو مطلق يحتمل التأبيد ان لم يرد عليه ناسخ والتوقيت ان ورد عليه ذلك فاذا ورد تبين انه كان موقتا وهذا التوقيت يسمى نسخا * وعن قولهم او جاز النسخ لكان قبل وجوده او بعده او معه الى آخر ما ذكروا ان المراد من رفع الحكم ان التكليف الذى كان ثابتا بعد ان لم يكن زال بالناسخ كما يزول بالموت لكونه سببا من جهة المخاطب لقطع تعلق الخطاب عنه كما ان النسخ سبب من جهة المخاطب لقطع تعلقه عنه وليس المراد من الدفع ان الفعل الذى هو متعلق الحكم يرتفع لينتهض ما ذكرتم من التقسيم * واما دعواهم التوقيف فباطل لانه قد ثبت بالدليل القطعى عندنا تحريف كتابهم فلم يبق نقلهم عنه حجة ولهذا لم يجز الايمان بالتورية التى فى ايديهم اليوم بل يجب الايمان بالتورية التى انزلت على موسى عليه السلام وكيف يصح نقلهم تأبيد شريعة موسى عليه السلام وقد ثبت رسالة رسل بعد موسى عليهم السلام بالآيات المعجزة والدلائل القاطعة * ولان شرط التواتر لم يوجد فى نقل التورية اذ لم يبق من اليهود عدد التواتر فى زمن بختنصر فانهم وافقوا اصحاب التواريخ انه لما استولى على بنى اسرائيل قتل رجالهم وسبى ذراريهم الى ارض بابل واحرق اسفار التورية حتى لم يبق فيهم من يحفظ التورية * وزعموا ان الله تعالى الهم عزيرا التورية بعد خلاصه من اسر بختنصر * وقد روى احبارهم ان عزيرا كتب ذلك فى آخر عمره وعند حضور اجله دفعه الى تلميذ له ليقرأه على بنى اسرائيل فاخذوا التورية عن ذلك التلميذ ونقول الواحد لا يثبت التواتر * وزعم بعضهم ان ذلك التلميذ قد زاد فيها شيئا او حذف منها فكيف يوثق بما هذا سبيله * والدليل عليه ان نسخ التورية ثلث نسخة فى ايدى العنانية ونسخة فى ايدى السامرية ونسخة فى ايدى النصارى وهذه النسخ الثلث مختلفة متفاوتة تذكر فيها اعمار الدنيا واهلها على التفاوت ففى نسخة السامرية زيادة الف سنة وكثير على ما فى نسخة العنانية وفى التورية التى فى النصارى زيادة بالف وثلثمائة سنة وفيها ايضا الوعد بخروج المسيح وخروج العربى صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما فثبت ان التورية التى فى ايديهم ليست بموثوق بها وان ما نقلوه من تأبيد شريعة موسى وتأبيد تحريم السبت افتراء على موسى عليه السلام * وقبل اول

واما دعواهم التوقيف فباطل عندنا لانه ثبت عندنا تحريف كتابهم فلم يبق حجة

من وضع لهم ذلك ابن الروندي ليعارض به دعوى الرسالة من محمد عليه السلام * واقرب قاطع فى بطلانه ان احدا من احبار اليهود لم يحتج به على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع حرصهم على دفع قوله ولو كان ذلك صحيحا عندهم لقضت العادة بالاحتجاج به على النبى صلى الله عليه وسلم ولو فعلوا ذلك لاشتهر منهم كما اشتهر سائر امورهم * واما قوله تعالى * لا يأتيه الباطل * الآية فتأويله ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا يأتيه من بعده ما يبطله والله اعلم

﴿ باب بيان محل النسخ ﴾

لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم فى الحقيقة وان كان رفعا له فى الظاهر لابد من ان يكون محله حكما يحتمل المدة والوقت اى يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك احتمالا على السواء ليكون النسخ بيانا لمدته * وذلك اى كونه محتملا للتوقيت يحصل بوصفين اى بمعنيين * احدهما ان يكون الحكم الذى ورد عليه النسخ محتملا فى نفسه للوجود والعدم اى محتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمرار عدم شرعيته والنسخ لا يجرى فى المعدوم ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى وصفاته لاستمرار شرعيته ضرورة فلا يجرى فيه النسخ ايضا لان النسخ توقيت ورفع وذلك مناف لما لزم استمرار وجوده * والثانى ان لا يكون ذلك الحكم بحيث يلحق به ما ينافى المدة والوقت اى ما ينافى بيان المدة بالنسخ يعنى لم يلحق به بعد ان كان فى نفسه محتملا للوجود والعدم ما يمتنع لحوق النسخ الذى هو بيان مدة المشروعية به * اما الاول وهو الذى لا يحتمل النسخ باعتبار فوات الوصف الاول واليه اشير فى قوله واذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ فبيانه ان الصانع جل جلاله بجميع اسمائه اى مع جميعها مثل الرحمن والرحيم والعليم والحكيم * وصفاته مثل العلم والقدرة والحيوة التى هى من صفات الذات والخلق والرزق والاحياء والاماتة التى هى من صفات الفعل عند الاشعرية قديم دائم ازلا وابدا فلا يحتمل شئ من اسمائه وصفاته النسخ بحال اى بوجه من الوجوه ولهذا لا يجوز ان يكون الايمان بالله تعالى وصفاته غير مشروع بحال اعنى فى حال الاكراه وغيرها * الحاصل ان النسخ لا يجرى فى واجبات العقول وانما يجرى فى جائزاتها ولهذا لم يجوز جمهور العلماء النسخ فى مدلول الخبر ماضيا كان او مستقبلا لان تحقق المخبر به فى خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف من الواجبات والنسخ فيه يؤدى الى الكذب والخلف فلا يجوز * وقال بعض المعتزلة والاشعرية بجوازه فى الخبر مطلقا اذا كان مدلوله متكررا والاخبار عنه عاما كما لو قال عمرت زيدا الف سنة ثم بين انه اراد به تسعمائة او قال لاعذبن الزانى ابدا ثم قال اردت به الف سنة لانه اذا كان كذلك كان الناسخ مبينا ان المراد بعض ذلك المدلول كما فى الاوامر والنواهى بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو قوله اهلك الله زيدا ثم قوله ما اهلكه لان ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه وايجاده جميعا كان تناقضا * ومنهم من فصل بين الماضى والمستقبل فمنعه فى الماضى وجوزه فى المستقبل لان الوجود المتحقق فى الماضى لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه من الثبوت * واستدل عليه بظاهر قوله تعالى

(باب بيان محل النسخ) محل النسخ حكم يحتمل بيان المدة والوقت وذلك بوصفين احدهما ان يكون فى نفسه محتملا للوجود والعدم فاذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ والثانى ان لا يكون ملحقا به ما ينافى المدة والوقت اما الاول فبيانه ان الصانع باسمائه وصفاته قديم لا يحتمل الزوال والعدم فلا يحتمل شئ من اسمائه وصفاته النسخ بحال

يمحوا الله مايشاء و يثبت و بقوله تعالى *ثلة من الاولين وقليل من الآخرين* فانه نسخ بعد سؤال الرسول عليه السلام بقوله عز ذكره *ثلة من الاولين وثلة من الاخرين* وبقوله تعالى لآدم* ان لك ان لاتجوع فيها ولا تعرى * فانه نسخ بقوله تعالى *فبدت لهما سوآتهما* وبظواهر آيات الوعيد مثل قوله تعالى* ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها* من يعمل سوأ يجز به * ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها * وغيرها فانها نسخت بقوله تعالى* ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء* وكل ذلك اخبار* والصحيح هو القول الاول لما بينا ان النسخ توقيت ولا يستقيم ذلك في الخبر بحال فانه لايقال اعتقدوا الصدق في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك فانه هو البداء والجهل الذي يدعيه اليهود في اصل النسخ * ونحن لانسلم صحة ارادة تسعمائة من لفظ الالف ولا صحة ورود النسخ على ما الحق به تأبيد على ما نبين * فاما قوله تعالى* يمحوا الله مايشاء ويثبت* فقد قيل معناه ينسخ مايستصوب نسخه ويثبت بدله او يتركه غير منسوخ * وقيل يمحو من ديوان الحفظة ماليس بحسنة ولا سيئة لانهم مأمورون بكتبة كل قول وفعل ويثبت غيره والكلام فيه واسع المجال * وقوله تعالى *وثلة من الاخرين *ليس بناسخ شيئا الا انه لم يرفع حكما ثبت في الآية الاولى اذا لحكم في القليل المذكور فيها ثابت كما كان الا انه الحق بهم فرق اخرى بعد نزول الآية بتضرعهم او بدعاء الرسول عليه السلام ثم اخبر عنهم بقوله وثلة من الآخرين* وقيل الآية الاولى في السابقين والثانية في اصحاب اليمين * وعن الحسن سابقوا الامم اكثر من سابقي امتنا وتابعوا الامم مثل تابعي هذه الامة * وكذا قوله تعالى* ان لك ان لاتجوع فيها ولا تعرى* من باب القيد والاطلاق لامن باب النسخ* وكذا آيات الوعيد كلها مقيدة او مخصوصة على ماعرف في مسئلة تخليد اصحاب الكبائر* وهذا اذا كان الخبر في غير الاحكام الشرعية فان كان في الاحكام الشرعية فهو والامر والنهي سواء حتى لو اخبر الله تعالى او رسوله عليه السلام بالحل مطلقا في شيء ثم ورد الخبر بعده بالحرمة ينتسخ الاول بالثاني قوله (واما الذي ينافي) اى الحكم الذي ينافي النسخ من الاحكام لفوات الوصف الثاني وهو عدم لحوق ماينافي بيان المدة مع الوجود الوصف الاول وهو كونه محتملا للوجود والعدم فثلثة * اما التأبيد صريحا فمثل قوله تعالى* خالدين فيها ابدا* وصف اهل الجنة بالخلود اى بالاقامة فيها وهو مطلق يقبل الزوال فلما اقترن به الابد صار بحال لايقبل الزوال لان فيها بعد التنصيص على التأبيد بيان التوقيت فيه بالنسخ لايكون الا على وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى متعال عنه * ومثل قوله عز وجل* وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة* قال قتادة والربيع ومقاتل والكلبي هم اهل الاسلام من امة محمد عليه السلام اتبعوا دين المسيح وصدقوا بانه رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فوالله ما اتبعه من دعاه ربا ومعنى الفوقية ههنا الغلبة بالحجة في كل الاحوال وبها وبالسيف حين اظهر محمدا عليه السلام وامته على الدين كله كذا في المطلع * وفي الكشاف ومتبعوه هم المسلمون لانهم متبعوه في اصل الاسلام وان اختلف الشرائع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا

واما الذي ينافي النسخ من الاحكام التي هي في الاصل محتملة للوجود والعدم فثلاثة تأبيد ثبت نصا وتأبيد ثبت دلالة وتوقيت اما التأبيد صريحا فمثل قول الله تعالى خالدين فيها ابدا ومثل قوله جل وعلا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة يريد بهم الذين صدقوا بمحمد صلى الله عليه وسلم والقسم الثاني مثل شرائع محمد عليه السلام التي قبض على قرارها فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي والثالث واضح والنسخ فيه قبل الانتهاء باطل لان النسخ في هذا كله بداء وظهور الغلط لا بيان المدة والله يتعالى عن ذلك

(عليه)

عليه من النصارى * وعن ابن زيد فوق الذين كفروا اى فوق اليهود فلا يكون لهم مملكة كالنصارى * ثم هذا وان كان توقيتا الى يوم القيامة فى الظاهر فهو تأبيد فى الحقيقة لان المؤمنون ظاهرون على الكافرين يوم القيامة لقوله تعالى * والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة * فاذا كان متبعوه ظاهرين فى الدنيا التى هى موضع غلبة الكفار كانوا غالبين يوم القيامة الذى هو محل غلبة المؤمنين فكانوا غالبين ابدا ضرورة * وهذا من قبيل قول عمر رضى الله عنه * نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه * يعنى لو لم يكن خائفا عن الله تعالى لم يصدر عنه معصية فكيف يصدر اذا خافه * ولا يقال لا يصح ايراد هذين المثالين ههنا لانهما من الاخبار لا من الاحكام وامتناع النسخ فيهما باعتبار ذلك لا بالتأبيد * لانا نقول المقصود ايراد النظير للتأبيد نصا ولم يوجد فى الاحكام تابيد صريح وقد حصل المقصود بايرادهما فلذلك اوردهما * ومن القسم الثانى تأبيد الجنة والنار لان اهلهما لما كانوا مؤبدين فيهما كانتا مؤبدتين ضرورة * والثالث واضح مثل ان يقول الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى سنة او قال احللت هذا الشئ عشر سنين او مائة سنة فان المنع عنه قبل مضى تلك المدة لا يجوز لانه يكون من البداء والغلط والنسخ المؤدى اليه باطل * قال القاضى الامام رحمه الله وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا ولا يلزم عليه مثل قوله تعالى * ولا تقربوهن حتى يطهرن * وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض * لان المقصود شرعية حرمة القربان فى حالة الحيض وشرعية اباحة الاكل والشرب فى الليل وهى ليست بموقتة بل هى ثابتة على الاطلاق * واعلم ان الاصوليين اختلفوا فى هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ ما لحقه تأبيد او توقيت من الاوامر والنواهى وهو مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعى وهو اختيار صدر الاسلام ابو اليسر * وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضى الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ لتأدية النسخ فيه الى الكذب والتناقض * تمسك الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التأبيد فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم فى جميع الازمان لعمومه ولا يمتنع ان يكون المخاطب مع ذلك مريدا لثبوت الحكم فى بعض الازمان دون البعض كما فى الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود الناسخ المعرف لمراد المخاطب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم عليه محال تنبيه ان فى العرف قد يراد بلفظ التأبيد المبالغة لا الدوام كقول القائل لازم فلان ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا واجتنب فلانا ابدا الى غير ذلك فيجوز ان يكون كذلك فى استعمال الشرع ويتبين بلحوق الناسخ به ان المراد منه المبالغة لا الدوام * ولانه لا خفاء ان قوله صوموا ابدا مثلا لا يربوا فى الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص على قوله صم غدا فكما جاز نسخ هذا قبل الغد لما سنبين جاز نسخ الآخر ايضا * وتمسك الفريق الثانى بان نسخ الخطاب المقيد بالتأبيد او التوقيت يؤدى الى التناقض والبداء لان معنى التأبيد انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون دائما غير دائم وصاحب الشرع منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم

دائم مستمر ابدا * يوضحه ان التأبيد بمنزلة التنصيص على كل وقت من اوقات الزمان بخصوصه والنسخ لايجرى فيه بالاتفاق فكذا فيمانحن فيه * والدليل عليه ان التأبيد يفيدالدوام والاستمرار قطعا فى الخبر كما فى تأبيد اهل الجنة والنار حتى ان من قال بجواز فناءالجنة والنار واهلهما وحمل قوله تعالى * خالدين فيها ابدا *على المبالغة ينسب الى الزيغ والضلال فكذا فى الاحكام اذلافرق فى دلالة اللفظ على الدوام لغة فى الصورتين * وقولهم لايمتنع ان يكون المخاطب مريدا لبعض الازمان دون البعض كما فى الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك انمايصح اذا اتصل قرينة بالكلام نطقية اوغير نطقية دالة على المراد من غير تأخر عنه فاذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالا على معناه الحقيقى قطعا للامر فكان ورود النسخ عليه من باب البداء ضرورة فلايجوز * وليس هذا كجريان النسخ فى اللفظ المتناول للاعيان فان النسخ فيه لايؤدى الى انه اريد به البعض بقرينة متأخرة بل الحكم ثبت فى حق الكل ثم انقطع فى حق البعض بالناسخ فكان هذا البعض بمنزلة مالوثبت الحكم فى حقه بنص خاص ثم انقطع بناسخ * فان قيل قد يجوز تخصيص اللفظ العام متأخرا وليس ذلك الابيان انه اريد به البعض بقرينة متأخرة * قلنا * ذلك ليس بتخصيص عندنا بل هو نسخ على ماذكرنا فامامن جعله تخصيصا فقد بنى ذلك على ان موجب العام ظنى عنده وان التخصيص بيان مقرر فيجوز متأخرا وقد تقدم الكلام فيه * والفريق الاول لم يسلموا لزوم البداء والتناقض لان الامر المقيد بالتأبيد مثل قوله صم رمضان ابدا يوجب ان يكون جميع الرمضانات فى المستقبل متعلق الوجوب ولايلزم من تعلق الوجوب بالجميع استمرار الوجوب مع الجميع فاذا لايلزم من صم رمضان ابدا الاخبار بكون الصوم مؤبدا مستمرا حتى يلزم من نفى الاستمرار بالنسخ التناقض والبداء كما لوكان الوقت معينا بان قال صم رمضان هذه السنة ثم نسخه قبل مجيئه اذلامنافاة بين ايجاب صوم رمضان وانقطاع التكليف عنه قبله بالنسخ كانقطاع التكليف عنه قبله بالموت ويكون التأبيد معلقا بشرط عدم النسخ اى افعلوا ابدا ان لم انسخه عنكم كما كان قوله افعل كذا فى وقت كذا مقيدا بشرط عدم النسخ اى افعل كذا فى ذلك الوقت ان لم انسخه عنك * هذا حاصل كلام الفريقين ولاطائل فى هذا الخلاف اذ لم يوجد فى الاحكام حكم مقيد بالتأبيد او التوقيت قد نسخ شرعيته بعد ذلك فى زمان الوحى ولا يتصور وجوده بعده فلا يكون فيه كثير فائدة قوله (فصار الذى لايحتمل النسخ اربعة اقسام) *مالا يحتمل الاوجها واحدا وهو الوجود * ومايحتمل الوجود والعدم وقد التحق به تأبيد نصا * اودلالة او توقيت وهو حكم مطلق احتراز عن المقيد بالتأبيد او التوقيت يحتمل التوقيت احتراز عما لايحتمله كالايمان بالله تعالى وصفاته * لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء احتراز عن الشرائع التى قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صفة بعد صفة كالشراء يثبت به الملك دون البقاء يعنى انه يوجب الملك فى المبيع للمشترى ولايوجب ابقاءه له بل بقاؤه بدليل آخر مبق او بعدم الدليل المزيل وكذا يوجب الثمن للبايع فى ذمة المشترى ولا يوجب بقاءه

فصار الذى لايحتمل النسخ اربعة اقسام فى هذا الباب والذى هو محل النسخ قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء كالشراء يثبت به الملك دون البقاء

له فی ذمنه قوله(فینعدم الحکم) الی آخره تقریب وجواب عن کلام الیهود الذین ادعوا لزوم البداء والتناقض فی النسخ یعنی لما لم یکن بقاء الحکم بدلیل موجب للبقاء بل بعدم الدلیل المزیل کان عدم الحکم عند ورود الناسخ لعدم سببه ای سبب بقائه وهو عدم الدلیل المزیل لتبدل ذلك العدم بوجود الناسخ لا ان یکون الناسخ بنفسه متعرضا له بالابطال والازالة لیلزم منه البداء والتناقض کما زعموا بل عدمه لعدم سببه کالحیوة تنعدم بعدم سببها لا بالموت * ونظیره خروج شهر ودخول آخر فان الاول ینتهی به لا ان یکون الثانی مزیلا له فکذا الحکم الاول ینتهی بالناسخ لا ان یکون الناسخ مزیلا فلا یکون تناقضا وبداء * او المراد من السبب المعنی الداعی الی شرعیته یعنی انعدم الحکم لعدم المعنی الداعی الیه لا بالناسخ کانتهاء شرعیة اعطاء المؤلفة قلوبهم نصیبا من الزکوة بانتهاء سببه وهو ضعف المسلمین وحصول اعزاز الدین به فان تألیفهم علی الاسلام باعطاء المال ودفع اذاهم عن المسلمین به کان اعزازا للدین فی ذلك الزمان فلما قوی امر الاسلام کان اعطاؤهم دنیة فی الدین لا اعزازا له فانتهی بانتهاء سببه واذا کان کذلك لا یکون النسخ بداء ولا تناقضا لعدم تعرض الناسخ للحکم الاول اصلا ولا مستلزما لاجتماع الحسن والقبح فی شیٔ واحد فی حالة واحدة کما زعموا بل یلزم منه اجتماعهما فی شیٔ واحد فی حالتین وذلك لیس بمستحیل اذ من شرطه اتحاد المکان والزمان جمیعا قوله (فان قیل) هذا سؤال یرد علی قوله ولا یصیر الشیٔ الواحد حسنا وقبیحا فی حالة واحدة * وتقریره انکم انکرتم فی النسخ لزوم اجتماع الحسن والقبح فی شیٔ واحد فی حالة واحدة وقد وجد ذلك فی قصة ابراهیم علیه السلام فانه امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك بذبح الشاة بدلیل ان ذبح الولد قد حرم بعد ذلك فصار الذبح منهیا عنه مع قیام الامر حتی وجب ذبح الشاة فداء عنه ولا شك ان النهی عن ذبح الولد الذی به ثبت الانتساخ کان دلیلا علی قبحه وقیام الامر بالذبح دلیل علی حسنه وفیه اجتماع الحسن والقبح فی شیٔ واحد فی وقت واحد * فاجاب عنه وقال لا نسلم ان الحکم الذی کان ثابتا انتسخ بذبح الشاة وکیف یقال ذلك وقد سماه الله تعالی محققا رؤیاه بقوله جل جلاله * قد صدقت الرؤیا * ای حققت ما امرت به بل نقول المحل الذی اضیف الیه الذبح وهو الولد لم یحله الحکم علی طریق الفداء کما نص الله تعالی علیه بقوله * وفدیناه بذبح عظیم * علی معنی ان هذا الذبح تقدم علی الولد فی قبول الذبح المضاف الی الولد اذ الفداء فی اللغة اسم لما یقوم مقام الشیٔ فی قبول المکروه المتوجه علیه یقال فدیتك نفسی ای قبلت ما توجه علیك من المکروه وکذلك من رمی سهما الی غیره فتقدم علی المرمی الیه آخر وقبل ذلك السهم یقال فداه بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرامی الی المحل الذی قصده ولما سمیت الشاة فداء علم ان الذبح المضاف الی الولد اقیم فی الشاة وصارت الشاة قائمة مقام الولد فی قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الی الولد فیصیر محل اضافة السبب الولد ومحل قبول الحکم الشاة ولهذا قال علیه السلام * انا ابن الذبیحین * وما ذبحا حقیقة بل فدیا بالقربان ولکن لما کان القربان قائما مقام الولد صار الولد بذبحه مذبوحا حکما * واذا ثبت ان ذلك کان

فینعدم الحکم لانعدام سببه لا بالناسخ بعینه فلا یؤدی الی التضاد والبداء ولا یصیر الشیٔ الواحد حسنا وقبیحا فی حالة واحدة بل فی حالین فان قیل ان الامر بذبح الولد فی قصة ابراهیم علیه السلام نسخ فصار الذبح بعینه حسنا بالامر وقبیحا بالنسخ قیل له لم یکن ذلك بنسخ للحکم بل ذلك الحکم بعینه ثابتا والنسخ هو انتهاء الحکم ولم یکن بل کان ثابتا الا ان المحل الذی اضیف الیه لم یحله الحکم علی طریق الفداء دون النسخ

وكان ذلك ابتلاء استقر حكم الامر عند المخاطب وهو ابراهيم صلوات الله عليه فى آخر الحال على ان المبتغى منه فى حق الولدان يصير قربانا بنسبة حسن الحكم اليه مكرما بالفداء الحاصل لمعرة الذبح مبتلا بالصبر والمجاهدة الى حال المكاشفة وانما النسخ بعد استقرار المراد بالامر لا قبله وقد سمى فداء فى الكتاب لا نسخا فيثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه والله اعلم بالصواب

بطريق الفداء كان هو ممتثلا للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه لان ذلك يبتنى على النهى الذى هو ضد الامر ولا تصور لاجتماعهما فى شئ واحد فى وقت واحد فتبين به ان الحسن والقبح لم يجتمعا فى شئ واحد لانتفاء النهى الموجب لقبح الناسخ للامر بل نفى الامر كما كان موجبا للحسن الا ان الفعل انتقل الى الشاة لما قلنا قوله (وكان ذلك ابتلاء) كأنه جواب عما يقال ما الحكمة فى اضافة ايجاب الذبح الى الولد اذا لم يتحقق فعل الذبح فيه فقال كان ذلك ابتلاء فى حق الخليل عليه السلام حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام والصبر على ما به من حرقة القلب على ولده وفى حق الولد بالمجاهدة والصبر على معرة الذبح الى حال المكاشفة * واستقر حكم الامر عند المخاطب وهو ابراهيم عليه السلام فى آخر الحال على ان المبتغى اى المطلوب منه اى من الامر فى حق الولدان يصير قربانا بهذه الجهة وهى نسبة الذبح اليه بان يقال ذبيح الله لا ان يصير قربانا بحقيقة القتل * مكرما خبر آخر ليصير اى وان يصير مكرما بالفداء الحاصل لمعرة الذبح اللام متعلقة بالحاصل وضمن الحاصل معنى الدافع اى بالفداء الذى حصل دافعا لمعرة الذبح اى لشدته * او بالفداء الذى حصل لاجل دفع معرته * مبتلى خبر آخر له ايضا اى وان يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة الى حالة المكاشفة وهى حالة الفداء فانه صبر الى هذه الحالة وقال لابيه * يا ابت افعل ما تؤمر * واليه اشار الله تعالى بقوله * فلما اسلما وتله للجبين * فتبين انه ليس بنسخ * وقد سمى اى ذبح الشاة فداء فى الكتاب اى فى كتاب الله تعالى فى قوله * وفديناه بذبح عظيم * والفداء اسم لما يكون واجبا بالسبب الموجب للاصل * فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه وهو كونه بيانا لانتهاء الحكم الاول لان الحكم الاول وهو وجوب الذبح باق بعد صيرورة الشاة فداء واذا لم يكن نسخا لم يلزم اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد فى زمان واحد لما ذكرنا (فان قيل) لا نسلم ان ذبح الشاة وجب بحكم الامر بالذبح المضاف الى الولد لان احدا لا يفهم من الامر بذبح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر مبتدأ مضاف الى الشاة وانتهى نهايته كما ذهب اليه عامة الاصوليين وتبين انه كان مأمورا بالاشتغال بمقدمات الذبح وهو قدر ما اتى به على ما قال تعالى * فلما اسلما وتله للجبين * الا ترى انه لما ائتمر بذلك القدر سماه الله تعالى محققا للرؤيا * والدليل عليه انه قال * انى ارى فى المنام انى اذبحك * وهذا ينبئ عن الاشتغال بمقدمة الذبح لا عن الاشتغال بحقيقته اذ لو كان مأمورا بحقيقته لكان ينبغى ان يقول انى ارى فى المنام انى ذبحتك الا ان الشاة سميت فداء لتصورها بصورة الفداء وهو ان ذبحها كان عقيب الذبح المضاف الى الولد * قلنا لا يمكن اثبات امر آخر وهو غير مذكور فى القرآن ولو جعلنا الشاة مذبوحة بامر مبتدأ لا يكون فداء لما ذكرنا ان الفداء ما يقبل مكروها متوجها على غيره فتى اقيم حكم الامر فى الولد وحصل الائتمار لا تكون الشاة قابلة مكروها متوجها عليه فلا تكون فداء * ولانه انما رأى فى المنام ذبح الولد مقدمة الذبح فلا يجوز حمله على انه كان مأمورا بمقدماته لان فيه مخالفة النص ونسبة ابراهيم وولده عليهما السلام الى انهما اعتقدا وجوب ما لا يحل وهو ذبح الولد * وانما لم يقل ذبحتك لانه ينبئ عن فعل ماض

قدئم ووقع الفراغ عنه ومارأى فى المنام ذلك وانما رأى مباشرة فعل الذبح فتكون العبارة عنه اذبحك لان مثله ينبئ عن الحال * فاما تسميته مصدقا للرؤيا فلانه باشر فيما وسعه من اسباب الذبح وامرار السكين على محل الذبح بطريق المبالغة مرارا وهذا هو مباشرة فعل الذبح من العبد فصار به ذابحا محققا لما امر به فلذلك صح قوله تعالى * قد صدقت الرؤيا * فاما حصول حقيقة الذبح فلم يكن فى وسعه اذ المتولدات تحدث بخلق الله تعالى * على انا نسلم نسخ محلية الذبح فى الولد بصيرورة الشاة فداء عنه ولكن لانسلم انتساخ الامر والاضافة بل نقول بعد صيرورة الشاة فداء بقى الامر مضافا الى الولد حرام ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة وبقى الولد محلا لاضافة الايجاب اليه وقد انتسخت محلية الفعل لا محلية الاضافة كذا فى الاسرار والطريقة البرغرية والله اعلم

(باب بيان الشرط)

اعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه * اما المتفق عليه فكون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فان العجز والموت كل واحد يزيل التعبد الشرعى ولا يسمى نسخا وكذا ازالة الحكم العقلى بالحكم الشرعى لا يسمى نسخا * وكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا وقد تضمن التعريفات المذكورة للنسخ هذه الشروط * واما المختلف فيه فاشتراط كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد * واشتراط البدل للمنسوخ * واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم على ماسيأتيك بيانها بعد ومن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل الذى تضمنه هذا الباب فهو ليس بشرط لصحته عند اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث * وذهب جماهير المعتزلة الى انه شرط واليه ذهب بعض اصحابنا وابو بكر الصيرفى من اصحاب الشافعى وبعض اصحاب احمد بن حنبل * ومعنى التمكن من الفعل ان يمضى بعد ماوصل الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المأمور به قوله (وحاصل الامر) اى حاصل الخلاف ان حكم النسخ عندنا بيان لمدة عمل القلب والبدن تارة ولعمل القلب بانفراده وهو العقد اخرى وعمل القلب هو الحكم فى هذا اى اشتراط التمكن من الاعتقاد وكون النسخ بيانا لمدته هو الامر الاصلى الذى لا يحتمل السقوط والتغير لانه لازم على كل التقادير والاخر اى التمكن من العمل من الزوائد اى يحتمل ان يكون النسخ بيانا للمدة فيه ويحتمل ان لا يكون وهذا بمنزلة التصديق والاقرار فى الايمان فان الاول ركن اصلى دائم لا يحتمل السقوط بحال والثانى ركن زائد لا يشترط دوامه ويسقط فى بعض الاحوال * وعندهم هو اى النسخ بيان مدة العمل بالبدن اى بيان مدة الحكم فى حق العمل بالبدن وذلك لا يتحقق الا بعد الفعل او التمكن منه حكما لان الترك بعد التمكن منه تفريط من العبد فلا ينعدم به معنى بيان مدة حكم العمل بالنسخ * وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل فى رمضان حجوا هذه السنة ثم قيل فى آخره لا تحجوا اوقيل صوموا

(باب بيان الشرط) وهو التمكن من عقد القلب فاما التمكن من الفعل فليس بشرط عندنا وقالت المعتزلة انه شرط وحاصل الامر ان حكم النص بيان المدة لعمل القلب والبدن جميعا ولعمل القلب بانفراده وعمل القلب هو الحكم فى هذا عندنا والاخر من الزوائد وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن

ثم قيل قبل انفجار الصبح لاتصوموا والثانى ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل لانسان اذبح ولدك فبادر الى اسبابه فقبل احضار الكل قيل له لاتذبحه اوشرع فى الصوم فى قوله صم غدا فقيل له قبل انقضاء اليوم لاتصم هكذا ذكر فى الميزان وعامة نسخ اصول الفقه * قال صاحب الميزان هذه مسئلة مشكلة ودلائل الخصوم ظاهرة لو بنيت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل فى زمان لايتمكن فيه من الفعل تكليف مالايطاق وكذا لو بنيت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب عليه اعتقاد فعل واجب او غير واجب والاول باطل لان الفعل لايجب بالاجماع وايجاب اعتقاد ماليس بواجب واجبا محال من الشرع وكذا ايجاب اعتقاد فعل غير واجب محال ايضا ولكن المسئلة مبنية على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى فان امر الله تعالى ازلى عندنا وتعلقه بالمأمور يقتضى ان يكون فيه فائدة فى الجملة فان الامر بما لايريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب فى الجملة فكذا اذا لم يرد به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة يصح الامر وههنا كذلك فان المأمور اذا كان لايعلم بحدوث النسخ ويبنى الامر على ظاهر الامر فى حق وجوب العمل يعتقده ظاهرا ويعزم على الاداء ويهيئ اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء وان كان الله تعالى عالما بانه لايجب عليه الفعل وهذا فى الامر بذبح الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد لحكم الله تعالى الثابت ظاهرا تعظيما لامره يظهر منه الطاعة فكان النسخ مفيدا فى حق المأمور وصحة الامر لفائدة المأمور لاغير * اولما حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزئ بذلك منه بفضل الله تعالى وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل فى حق الثواب فيصير كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخريج هذه المسئلة قوله (قالوا) اى الخصوم انما يشترط التمكن من العمل لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهى نصا اى العمل هو المقصود بكل امر والمنع من العمل هو المقصود بكل نهى لان صيغة الامر والنهى بصريحهما تدلان على وجوب الفعل والمنع عنه لدلالتهما على المصدر لا على العزم والقصد والمنع منه * فيقتضى كون الفعل والامتناع عنه هو المقصود بالاوامر والنواهى حسن الفعل بالامر وقبحه بالنهى يعنى لما كان الفعل هو المأمور به والمنهى عنه اقتضى ذلك ان يكون نفس الفعل حسنا اذا ورد الامر به وذاته قبيحا اذا ورد النهى عنه والنسخ قبل التمكن من الفعل يؤدى الى اجتماعهما فى شئ واحد فى وقت واحد لانه اذا امر بشئ فى وقت دل ذلك على حسن ذلك الشئ فى ذلك الوقت واذا نهى عن ذلك الشئ فى ذلك الوقت دل على قبحه فى ذلك الوقت لكون الحسن والنسخ من ضرورات الامر والنهى وقد علمت ان اجتماعهما فى وقت واحد لشئ واحد محال فكان القول بجواز النسخ الذى يؤدى اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البداء والغلط الذى هو على صاحب الشرع محال * نبينه ان الشارع اذا امر فى صبيحة يوم باداء ركعتين عند غروب

قالوا الان العمل بالبدن هو المقصود بكل نهى وبكل امر نصا يقال افعلوا كذا اولا تفعلوا فيقتضى حسنه بالامر لامحالة وقبحه بالنهى واذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء والغلط والحجة لنا ان النبى صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ مازاد على الخمس

(الشمس)

الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائهما عند الغروب بطهارة كان الامر والنهى متناولا
فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد صدر عن مكلف واحد الى مكلف
واحد وفي تناول النهى لما تناوله الامر على الحد الذي تناوله دليل على البداء والغلط لانه
انما ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له من حال المأمور مالم يكن معلوما له حين امر به لعلمنا
انه بالامر انما طلب من المأمور ايجاد الفعل بعد التمكن منه لاقبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب
الوسع والبداء على الله تعالى لا يجوز قالوا ولا معنى لقولكم ان صحة الامر مبنية على الافادة
وقد افاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل فيجوز نسخه ولا يلزم منه بداء لان المسئلة
مصورة فيما اذا كان النهى تناول عين المأمور به والامر تناول الفعل فلو جوزنا نسخه قبل
وقت الفعل لم يبق للامر فائدة فيما وضع الامر له فاما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل
فليس الامر بموضوع لهما فلا يدل الامر عليهما بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز ايضا لان
قوله افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزموا واعتقدوا بوجه فثبت ان الامر امر بالفعل لا غير
فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والى البداء * والحجة لعامة
العلماء السنة والدليل المعقول اما السنة كما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بخمسين
صلوة ليلة المعراج ثم نسخ مازاد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه
كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز وزيادة * فان قيل هذا خبر غير ثابت
والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقر به منهم ومن غيرهم يقولون لم يرو في حديث المعراج
ذكر نسخ خمسين صلوة بخمس صلوات وذلك شئ زاده القصاص فيه كما زادوا غيره
والدليل عليه انه لابد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلوة على مازعمتم
للامة لا للنبي عليه السلام خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد للامة لانه لا يتصور قبل العلم *
ولئن سلمنا انه ثابت فهو مخالف للدليل العقلي الذي بينا * ومن شرط قبول الخبر ان لا يخالف
الدليل العقلي * ولئن سلمنا انه ليس بمخالف له فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض
ذلك الى رأى رسوله ومشيته فاذا اختار الخمس تقرر الفرض * قلنا الحديث ثابت مشهور
تلقته الامة بالقبول وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل ونا قدوا الحديث
كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين
وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القول بكونه
من زيادات القصاص * قال عبد القاهر البغدادي وليس انكار القدرية خبر المعراج الا كانكارهم
خبر الرؤية والقدر واخبار الشفاعة وعذاب القبر والحوض والميزان والخبر صحيح لا يرد بطعن
مخالفة من اهل الاهواء كما لم يرد خبر المسح على الخفين بطعن الروافض والخوارج فيه وكما لم يرد
خبر الرجم بانكار الخوارج الرجم * وهو ليس بمخالف للدليل العقلي على ما نبينه * وقولهم لم يوجد
التمكن من الاعتقاد في حق الامة فاسد لان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الامة
وقد وجد منه عقد القلب على ذلك * قال ابو اليسر رحمه الله ظهر في الانتهاء ان المبتلى بالقبول

فكان ذلك بعد العقد لانه صلى الله عليه وسلم اصل هذه الامة فصح النسخ بعد وجود عقده ولم يكن ثمه تمكن من الفعل

والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه كان مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه عليه السلام يجوز ان يبتلى بامته كما يبتلى بنفسه لتوفر شفقته على امته كشفقة الاب على الولد والاب يبتلى بالولد كما يبتلى بنفسه * وقولهم لم يكن ذلك فرضا عزما كلام فاسد لانه ثبت في الحديث انه سأل التخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليهما السلام يحثه على ذلك ومازال يسأل ذلك ويجيبه ربه اليه حتى انتهى الخمس فقيل له لو سألت التخفيف ايضا فقال انا استحيي فتبين ان ذلك لم يكن مفوضاً الى اختياره بل كان نسخا على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية * وقد تمسك عامة الاصوليين بقصة ابراهيم عليه السلام فان الامر بذبح الولد قد نسخ قبل التمكن من الفعل بطريق التحويل الى الشاة كنسخ التوجه من بيت المقدس الى الكعبة وقد مر الكلام فيه قوله (ولان النسخ) بيان للدليل المعقول وتقريره ان النسخ جائز بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه يعني اذا امر بالفعل مطلقا بان قيل افعلوا كذا في مستقبل اعماركم يجوز نسخه بالنهي عنه بعد وجود اصل الفعل الذي هو جزء مما تناوله مطلق الامر او بعد مضي جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولولا النسخ لكان الامر متناولا لجميع العمر * وليس المراد منه ان الامر اذا ورد بفعل مثل ان يقال صلوا ركعتين او صوموا غدا فبعد اداء جزء من الصلوة او جزء من الصوم او بعد مضي زمان يسع جزأ من الصلوة والصوم يجوز نسخه بالاجماع على ما يوهم ظاهر الكلام لان ذلك من الصور المتنازع فيها بل المراد ما ذكرنا * لان الادنى يصلح مقصودا يعني انما صح النسخ بعد ما ذكرنا لان الادنى اي ادنى ما ينطلق عليه اسم ذلك الفعل يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء ولا يؤدي ذلك النسخ الى البداء والجهل بعاقبة الامر فكذلك عقد القلب على حسن المأمور به وحقيته اي وجوبه وثبوته يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء * منفصلا عن الفعل اي بدون الفعل وكان النسخ بعد عقد القلب على الحكم وحقيته قبل التمكن من الفعل بيانا ان المراد كان عقد القلب عليه الى هذا الوقت واعتقاد الفرضية فيه دون مباشرة العمل * وهذا في الحقيقة استدلال بجواز اصل النسخ على جوازه قبل التمكن من الفعل * وعبارة بعض المشايخ فيه ان الدليل لما قام على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل اذ لا فرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل اذا حضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا ابتلاء صحيح لان الايمان رأس الطاعات فيجوز ان يبتلي الله تعالى عباده بقبول هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البداء * والدليل عليه ان الامر كما يسقط عن المأمور بنسخه يسقط عنه بموته وعجزه عن الفعل ثم اذا لم يكن مستحيلا ان يؤمر بالشيء ثم لا يصل الى فعله بعارض من عجز يحول بينه وبين المأمور به او موت يقطعه عنه وقد يؤمر المسلم بقتل الكافر فيتوجه اليه بسيفه ثم يقتل قبل ان يصل اليه او يصيبه آفة تحول دون قصده لا يستحيل ان لا يصل الى فعله بعارض النسخ ايضا * يوضحه انه لو قرن البيان صريحا بالامر بان قال افعل كذا في وقت كذا ان لم انسخه

ولان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة يصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك عقد القلب على جنس المأمور به وعلى حقيته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الا ترى ان الله ابتلانا بما هو متشابه لا يلزمنا فيه الا اعتقاد الحقية فيه فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا

عنك صح ذلك واستقام كما لو قال افعل فى وقت كذا ان تمكنت منه وتكون الفائدة فى الحال هى القبول بالقلب واعتقاد الحقية فكذلك يصح بعد الامر بطريق النسخ قوله (ولان الفعل لايصير قربة) دليل آخر على صلاحية الاعتقاد مقصودا بدون الفعل وهو يتضمن ابطال قول الخصم ان الفعل هو المقصود لاغير * وبيانه ان الفعل لايصير قربة اى سبب نيل الثواب الا بعزيمة القلب بالاتفاق ولقوله عليه السلام * انما الاعمال بالنيات * وعزيمة القلب قد تصير قربة بدون الفعل بدليل قوله عليه السلام * من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة * الحديث والفعل فى احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار الذى هو فعل يحتمل السقوط وكذا الطاعات التى هى من افعال الجوارح مع كونها من اركان الايمان عند قوم تحتمل السقوط بعوارض والتصديق الذى هو عزيمة القلب لايحتمل السقوط بحال ولهذا كان ترك العزيمة اى ترك الاعتقاد كفرا وترك العمل فسقا * فاذا كان كذلك اى كان الشان كما ذكرنا صلح ان يكون عقد القلب مقصودا بالابتلاء دون الفعل لكونه اهم ولا يكون ذلك بداء الاترى ان الواحد منا قد يأمر عبده بشئ ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك دليل البداء وان كان الآمر ممن يجوز عليه البداء فلان لايجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقية موهما للبداء فى حق من لايجوز عليه البداء اولى قوله (الاترى ان غير الحسن لايثبت) توضيح لصلاحية الاعتقاد مقصودا وجواب عن لزوم اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد يعنى لايثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده ولابد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون الناسخ بيانا لانتهاء حسنه ومثبتا لقبح مايتصور من امثاله فى المستقبل ثم لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لابد من ان يكون صحته مبنية على كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح الناسخ بيانا لانتهاء حسنه اذ لم يصلح ان يكون بيانا لانتهاء حسن الفعل لاستحالة انتهاء الشئ قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن لما ذكرنا ولم يلزم منه بداء واجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد جاز قبل التمكن ايضا لوجود هذا المعنى * وقوله * وقول القائل كذا جواب عن قولهم الفعل هو المقصود اى اذا قال افعلوا على سبيل الطاعة يكون امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لاتتصور بدون عقد القلب على حقية المأمور به فكان الامر موجبا للعقد والفعل جميعا فيجوز ان يكون احد الامرين وهو العقد مقصودا لازما لكونه اهم والآخر وهو الفعل مترددا بين ان يكون مقصودا وبين ان لايكون كذلك * وتبين بما ذكرنا ان الفعل بعينه ليس بمقصود فى اوامر الله تعالى بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل الابتلاء الا بكون وجوب الاعتقاد من مواجب الامر ولهذا لو فعل المأمور به ولم يعتقد وجوبه لايصح فعله فكان هو مقصوداً لازما بخلاف اوامر العباد فان المقصود منها ليس الا طلب الفعل لانها لاتكون

ولان الفعل لايصير قربة الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل والفعل فى احتمال السقوط فوق العزيمة فاذا كان كذلك صلح ان يكون مقصودا دون الفعل الايرى ان عين الحسن لايثبت بالتمكن من الفعل وقول القائل افعلوا على سبيل الطاعة امر بعقد القلب لا محالة فيجوز ان يكون احد الامرين مقصودا لازما والآخر يتردد بين الامرين والله اعلم

بطريق الابتلاء وانما تكون لجر النفع وذلك يحصل بالفعل لابعقد القلب * فان قيل * الابتلاء كما يحصل بوجوب العقد يحصل بوجوب الفعل فكان كلاهما مقصودا * قلنا * نعم من حيث الظاهر كلاهما مقصود ولكن تبين بالنسخ المراد كان هو الابتلاء بالاعتقاد كما اذا نسخ بعد الفعل مرة وقد كان الامر مطلقا تبين ان الابتلاء كان بالفعل مرة او مدة الفعل كانت مقصورة على هذا الزمان وان كان مطلق الامر يتناول الازمنة كلها بدليل انه لو لم يرد النسخ وجب الفعل فى الازمنة كلها بقضية الامر والله اعلم

﴿ باب تقسيم الناسخ ﴾

﴿باب تقسيم الناسخ﴾ قال الشيخ الامام رضى الله عنه الحجج اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اما القياس فلا يصلح ناسخا لما نبين ان شاء الله تعالى

اعلم ان الناسخ يطلق على الله تعالى يقال نسخ الله تعالى التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ومنه قوله تعالى *ما ننسخ من آية* وقوله عز اسمه *فينسخ الله ما يلقى الشيطان *وعلى الحكم الثابت كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء *وعلى من يعتقد نسخ الحكم كما يقال فلان ينسخ القرآن بالسنة اى يعتقد ذلك * وعلى الطريق المعرف لارتفاع الحكم من الآية وخبر الرسول ونحوهما عند من جوز النسخ بغيرهما وهو المراد ههنا * ولا خلاف ان اطلاقه على المتوسطين مجاز وانما الخلاف فى الطرفين فعندنا اطلاقه على الله تعالى حقيقة وعلى الطريق المعرف مجاز وعند المعتزلة على العكس والنزاع لفظى * الحجج اربع وفى بعض النسخ اربعة على تأويل الدلائل قوله (اما القياس فلا يصلح ناسخا لما نبين) كانه اراد بقوله لما نبين ماذكر فى باب شروط القياس ان من شرطه ان يتعدى الى فرع لا نص فيه اذ التعدية بمخالفة النص مناقضة حكم النص وهو باطل * واعلم ان القياس المظنون لا يكون ناسخا لشئ عند الجمهور سواء كان جليا او خفيا ونقل عن ابى العباس بن شريح من اصحاب الشافعى رحمهم الله ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا* وكان ابو القاسم الانماطى من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا فى الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فثبوت الحكم بمثل هذا القياس يكون محالا به على الكتاب والسنة اذ القياس بكثير محال النص * وذكر فى بعض الكتب ان النسخ يجوز عند ابى القاسم بالقياس الجلى دون الخفى قال الغزالى رحمه الله لفظ الجلى مبهم ان اراد به المقطوع به فهو صحيح واما المظنون فلا* تمسك الجمهور باتفاق الصحابة رضى الله عنهم فانهم كانوا مجمعين على ترك الرأى بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الآحاد حتى قال عمر رضى الله عنه فى حديث الجنين كدنا ان نقضى فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم *وقال على رضى الله عنه لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه * وبان ما تقدم على القياس المظنون الذى ينسخ

به لا يخلو من ان يكون قطعيا او ظنيا فان كان قطعيا فلا يجوز نسخه به لانعقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى * وان كان ظنيا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون المتقدم انما يثبت مشروطا برجحانه على ما يعارضه وينافيه اذا وترجح عليه قياس آخر بطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فتبين من القياس الراجح ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا او اذ لا ثبوت له فلا دفع ولا نسخ * واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمنقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطال * وما ذكره الانماطى ضعيف ايضا فان الوصف الذى به يرد الفرع الى الاصل المنصوص عليه فى الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى فى الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ فيه ايضا كالنص * واختلفوا ايضا فى جواز كون القياس منسوخا * فمنهم من منع من ذلك مطلقا كالحنابلة وعبد الجبار فى قول مصيرا منهم الى ان القياس اذا كان مستنبطا من اصل فالقياس باق ببقاء الاصل فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله * ومنهم من جوز نسخ القياس الموجود فى زمن النبى عليه السلام دون ما وجد بعده كابى الحسين البصرى واختيار العامة ان لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظنيا يبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه لرجحان القاطع والظنى المتأخر عنه والا لما صلح لنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ * وذكر فى الميزان نسخ القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوقه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعى وبالدليل المعارض اذا كان فوقه تبين ان ذلك القياس لا يصح واذا كان مثله لا يبطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالثانى اذا ترجح عنده على ما مر * قال ابو الحسين نسخ القياس فى المعنى يجوز بنص متقدم وباجماع وبقياس نحو ان يجتهد بعض الناس فيحرم شيئا بقياس بعد ما اجتهد فى طلب النصوص ثم يظفر بنص بخلاف قياسه او يجمع الامة على خلاف قياسه او يظفر هو بقياس اولى من قياسه الاول فيلزم فى كل الاحوال ترك قياسه الاول ولا يسمى ذلك نسخا لان القياس الاول انما عمل به بشرط ان لا يعارضه قياس اولى منه ولا نص ولا اجماع * هذا انما يتم هذا على القول بان كل مجتهد مصيب لانه يقول ان هذا القياس قد تعبد به ثم رفع فاما من لا يقول كل مجتهد مصيب فانه لا يقول قد تعبد به فلا يمكن نسخ التعبد به قوله (واما الاجماع) فكذا الاجماع يجوز ناسخا للكتاب والسنة والاجماع عند بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة تمسكوا بما روى ان عثمان رضى الله عنه لما حجب الام عن الثلث الى السدس باخوين قال ابن عباس رضى الله عنهما كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى * فان كان له اخوة فلامه السدس * والاخوان ليسا باخوة فقال حجبها قومك يا غلام فدل على جواز النسخ بالاجماع * وبان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد فى زمان ابى بكر رضى الله عنه * وبان الاجماع

والاجماع فقد ذكر بعض المتأخرين انه يصح النسخ به والصحيح ان النسخ به لا يكون الا فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحجة فى حيوته لانه لا اجماع دون رأيه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان كان منفردا بذلك لا محالة واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذلك اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة وذلك كله جائز عندنا

وقال الشافعى رحمه الله بفساد القسمين الآخرين واحتج بقوله تبارك وتعالى ماننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وذلك يكون بين الآيتين والسنتين فاما فى القسمين الآخرين فلا واحتج بقوله تعالى قل مايكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى فثبت ان السنة لاتنسخ الكتاب

حجة من حجج الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ به كالنصوص الاترى انه اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جاز به الزيادة على النص التى هى نسخ فبالاجماع اولى * وعند جمهور العلماء لايجوز النسخ به لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء فى شئ ولا مجال للرأى فى معرفة نهاية وقت الحسن والقبح فى الشئ عند الله تعالى ثم اوان النسخ حال حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على ان لانسخ بعده وفى حال حيوته ماكان ينعقد الاجماع بدون رأيه وكان الرجوع اليه فرضا واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده فعرفنا ان النسخ بدليل الاجماع لايجوز * وهذا الدليل وان لم يفصل بين كون الاجماع ناسخا للكتاب والسنة وبين كونه ناسخا للاجماع فى عدم الجواز الا ان الشيخ رحمه الله ذكر فى آخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع باجماع آخر جائز فيكون ماذكره ههنا محمولا على عدم جواز نسخ الكتاب والسنة به دفعا للتناقض * والفرق على مااختاره ان الاجماع لاينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلايتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص آخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنه ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع آخر على خلاف الاول * ولكن عامة الاصوليين انكروا كون الاجماع ناسخا للشئ او منسوخا بشئ لما بينا انه لايصلح ناسخا للكتاب والسنة ولايصلح ان يصير منسوخا بهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفات النبى عليه السلام * وكذا لايصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لان الاجماع الثانى ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك اذ الاجماع لايكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثانى حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا لدليل شرعى متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب او سنة او لدليل كان موجودا او خفى عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام ولعدم جواز خفاء الدليل الذى يدل على الحق عند الاجماع الاول على الكل لاستلزامه اجماعهم على الخطأ * وكذا لايصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا به لما مر * واما تمسكهم بقصة عثمن رضى الله عنه فضعيف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع لو ثبت كون المفهوم حجة قطعا حتى يكون معنى الآية من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة فلايكون لامه السدس بل الثلث وثبت ايضا ان لفظ الاخوة لاينطلق على الاخوين قطعا ولم يثبت واحد منهما كذلك فلايلزم النسخ على انه لايلزم النسخ بالاجماع على تقدير ثبوتهما ايضا لامكان تقدير النص الدال على الحجب اذ لو لم يقدر ذلك كان الاجماع على الحجب خطأ وحينئذ يكون الناسخ هو النص لا الاجماع * وكذا تمسكهم بسقوط نصيب المؤلفة قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجبه على ماعرف فى موضعه قوله (وقال الشافعى بفساد القسمين الآخرين) هما مسئلتان احدهما نسخ الكتاب

(بالسنة)

بالسنة المتواترة وهو جائز عند جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي * ونص الشافعي رحمه الله في عامة كتبه انه لا يجوز وهو مذهب اكثر اهل الحديث * ثم اختلفوا في ذلك فقال بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر من مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبي وعبدالله بن سعيد والقلانسي من متكلمي اهل الحديث واحمد بن حنبل في رواية عنه * وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولكن الشرع لم يرد به ولو ورد به كان جائزا وبه قال ابن شريح في احدى الروايتين عنه وقال بعضهم قد ورد الشرع بالمنع من ذلك وهو قول ابي حامد الاسفرايني * والثانية نسخ السنة بالكتاب وهو جائز ايضا عند جميع من قال بالجواز في المسئلة الاولى وعند بعض من انكر الجواز فيها منهم عبدالقاهر البغدادي وابو المظفر السمعاني * وذكر عن الشافعي رحمه الله في كتاب الرسالة القديمة والجديدة مايدل على ان نسخ السنة بالقرآن لا يجوز ولوح في موضع آخر بما يدل على جوازه فخرجه اكثر اصحابه على قولين احدهما انه لا يجوز وهو الاظهر من مذهبه والآخر انه يجوز وهو الاولى بالحق كذا ذكره السمعاني في القواطع * واستدل من انكر الجواز عقلا في المسئلة الاولى بان المنسوخ ماكان منسوخا في عهد النبي عليه السلام والخبر يصير متواترا بعده فلا يجوز ان يكون المعرفة بكونه منسوخا موقوفة عليه ولهذا لم يجز النسخ بالاجماع اذ لو جاز به النسخ لصارت المعرفة بنسخه موقوفة على انعقاد الاجماع في الزمان المستقبل على نسخه * وربما بنوا هذه المسئلة على جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام فقالوا لما جاز له الاجتهاد فيما لم يوح اليه لم نأمن في تجويز نسخ القرآن بالسنة ان تكون السنة الناسخة صادرة عن الاجتهاد فيقع حينئذ نسخ القرآن بالاجتهاد وهو غير جائز * قالوا ولهذا اخرنا التخصيص بالسنة لجوازه بالاجتهاد والقياس عندنا * واستدل من قال بعدم الجواز شرعا بقوله تعالى * ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها * فانه يدل على ان الآية لا تنسخ الا بآية لانه تعالى قال نأت بخير منها او مثلها وهو يدل على ان البدل خير او مثل وعلى انه من جنس المبدل لان قول القائل لا آخذ منك درهما الا آتيك بخير منه يفيد انه يأتي بدرهم خير من الدرهم المأخوذ والسنة ليست خيرا من القرآن ولا مثلا له ولا من جنسه بلاشك لان القرآن كلام الله تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول عليه السلام وهي غير معجزة فلا يجوز نسخه بها * ولانه تعالى قال نأت وهو يدل على ان الآتي بالخير او المثل هو الله تعالى لان الضمير له وذلك لا يكون الا والناسخ قرآن لا سنة ويؤكده سياق الآية وهو قوله تعالى * الم تعلم ان الله على كل شئ قدير * لاشعاره بان الآتي به هو الله تعالى * وتمسك بعضهم بهذه الآية لعدم الجواز في المسئلة الثانية فقالوا لما دلت الآية على اشتراط المماثلة والمجانسة في النسخ حتى لم يجز نسخ الكتاب بالسنة لعدم الشرطين لا يجوز نسخ السنة بالكتاب لفوات الشرطين واليه اشار الشيخ بقوله وذلك بين الآيتين اى الاتيان بالمثل او بالخير انما يتحقق بين الآيتين او السنتين لوجود المجانسة التي هي شرط النسخ بينهما فاما في القسمين الآخرين فلاى

واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم اذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق الكتاب فاقبلوه والا فردوه وقال ولان في هذه صيانة الرسول صلى الله عليه وسلم عن شبهة الطعن لانه او نسخ القرآن به او سنته كما نسخت بالكتاب لكان مدرجة الى الطعن فكان التعاون به اولى

فلايتحقق ذلك * ولكن هذا التمسك ضعيف لان ظاهر هذا النص يقتضي الاتيان بالمثل او بالخير في نسخ الآية لا في مطلق النسخ اذلم يقل مانسخ من شئ فلايصح هذا الاستدلال ولهذا لم يذكر شمس الائمة وعامة الاصوليين هذا التمسك في كتبهم بل تمسكوا بهذه الآية في المسئله الاولى لاغير * واستدلوا في المسئلة الاولى ايضا بقوله تعالى *قل مايكون لى ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الامايوحى الى* اخبر ان الرسول عليه السلام ليس اليه ولاية التبديل وانه متبع لما اوحى اليه لامبدل له والتبديل باطلاقه يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم فينتفى الامران جيعا ولايكون له ولاية تبديل الحكم كما لايكون له ولاية تبديل اللفظ * وبقوله عليه السلام * اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق على كتاب الله تعالى فاقبلوه وماخالف فردوه * امر بالرد عند المخالفة ولابد للنسخ من المخالفة فكيف يجوز النسخ بها * وفي المسئلة الثانية بقوله تعالى *لتبين للناس مانزل اليهم* جعل قول الرسول عليه السلام بيانا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا لانعدامها * وبقوله عز اسمه * ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ * والسنة شئ فيكون الكتاب بيانا لحكمه لارافعاله وذلك في ان يكون مؤيدا لها ان كان موافقا ومبينا للغلط فيها ان كان مخالفا * ثم بين الشيخ لهم من المعقول دليلا يشمل المسئلتين فقال ولان في هذا اى في عدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن لانه لونسخ الكتاب به اى بالحديث يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف مازعم انه انزل اليه فكيف يعتمد على قوله ولونسخت سنة بالكتاب يقول الطاعن قدكذبه ربه فيماقال فكيف نصدقه وهو معنى قوله لكان مدرجة الى الطعن اى طريقا ووسيلة اليه فكان التعاون به اى بكل واحد اولى من المخالفة يعني جعل كل واحد منهما معينا للآخر ومؤيدا له اولى من جعله رافعا ومبطلا لصاحبه سدا لباب الطعن لعلمنا انه مصون عمايوهم الطعن * ولايقال في نسخ الكتاب بالكتاب مثل هذه المدرجة ايضا فان الطاعن يقول كيف نعتمد قوله في ان هذا الكلام من الله تعالى وقد تمكنه ان يقول ان الله تعالى يقول بخلافه لانهم يقولون ان الله تعالى اجاب عن هذا الطعن بقوله *قل نزله روح القدس من ربك بالحق* فلايكون في تجويز نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن بخلاف مانحن فيه قوله (واحتج بعض اصحابنا) منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله * في ذلك اى في جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى *كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف* فان الوصية لهم كانت فرضا بموجب هذه الآية ثم نسخت بقوله عليه السلام لاوصية لوارث وهذا الحديث في قوة المتواتر اذ المتواتر نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير فان ظهوره يغني الناس عن روايته وهو بهذه المثابة فان العمل ظهر به مع القول من ائمة الفتوى بلاتنازع فيجوز النسخ به وقد ذكر ابو الحسن الكرخي عن ابي يوسف رحمهما الله انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح لشهرته * ولايجوز ان

وقد احتج بعض اصحابنا في ذلك بقوله تبارك وتعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين في الآية فرض هذه الوصية ثم نسخت بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث

يقال انما ثبت النسخ بآية المواريث لان فيها ايجاب حق آخر بطريق الارث وثبوت حق بطريق لاينافي ثبوت حق آخر لطريق آخر كما في حق الاجانب وبدون المنافاة لايثبت النسخ ولايجوز ان يقال لعل ناسخه مما انزل في القرآن ولكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء حكمه لان فتح هذا الباب يؤدي الى القول بالوقف في جميع احكام الشرع اذ مامن حكم الا ويتوهم فيه ان ناسخه نزل ولم يبلغنا لانتساخ تلاوته * والى الامتناع تعيين ناسخ ومنسوخ ابدا اذ مامن ناسخ الا ويحتمل ان يقدر ان يكون الناسخ غيره ومامن منسوخ حكمه الا ويحتمل ان يقدر اسناد ذلك الحكم الى غيره وفيه خرق الاجماع لانعقاده على ان ماوجد صالحا لاثبات الحكم هو المثبت وماوجد صالحا لنسخ الحكم هو الناسخ وان احتمل اضافة الحكم والنسخ الى غير ماظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه * قال الشيخ رحمه الله وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين * احدهما انا لانسلم ان نسخ الوصية ثبت بهذا الحديث بل ثبت بآية المواريث فانها نزلت بعداية الوصية بالاتفاق * وبيانه اي بيان ثبوت النسخ بالآية انه تعالى رتب الارث على وصية منكرة بقوله عز ذكره * من بعد وصية يوصي بها او دين * والوصية الاولى كانت معهودة معرفة باللام فانه تعالى قال الوصية للوالدين والاقربين فلو كانت تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث ثم نسخت بالحديث كما زعموا لوجب ترتيب الميراث على الوصية المعهودة المفروضة ثم على الوصية النافلة بان قيل من بعد الوصية للوالدين والاقربين ومن بعد وصية اوصيتم بها للاجانب فلما رتب الارث على الوصية المطلقة النافلة دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لان الاطلاق بعد التقييد نسخ كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين * ولايقال المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية عين الاولى على مامر في باب الفاظ العموم فيكون هذه الوصية عين الاولى فلا يكون في الآية اشارة الى نسخها فيتحقق النسخ بالسنة * لانا نقول ذلك الاصل غير مسلم عند بعض العلماء فان صدر الاسلام ابااليسر في اصول الفقه ان الشئ اذا ذكر بلفظ النكرة بعد ماذكر بلفظ المعرفة كانت النكرة غير المعرفة فان من قال رأيت الرجل ثم قال رأيت رجلا يكون المذكور آخرا غير المذكور اولا * ولئن سلم فذلك اذا لم يمنع عنه مانع وقد تحقق المانع ههنا فانهم اجمعوا ان الميراث بعد الوصية للاجانب ومستند الاجماع هذا النص فلو صرفت الوصية المذكورة فيه الى المعهودة وقد نسخت المعهودة بلا خلاف لم يبق فيه دلالة على تأخر الميراث عن الوصية وهو خلاف الاجماع * والثاني اي الوجه الثاني لبيان فساد هذا الاستدلال ان النسخ نوعان * احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اي اثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله بالكلية كنسخ المسالمة بالمقاتلة ونسخ اباحة الخمر بحرمتها * والثاني نسخ بطريق الحوالة وهو ان تحول الحكم من محل الى محل آخر من غير ان ينتهي بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فان اصل فرض التوجه الى القبلة لم يسقط به ولكن حول من بيت المقدس الى الكعبة

وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين احدهما ان النسخ انما ثبت بآية المواريث وبيانه انه قال من بعد وصية يوصي بها او دين فرتب الميراث على وصية نكرة والوصية الاولى كانت معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ترتيبه على المعهود فصار الاطلاق نسخا للقيد كما يكون القيد نسخا للاطلاق والثاني ان النسخ نوعان احدهما ابتداء بعد انتهاء محض والثاني بطريق الحوالة كما نسخت القبلة بطريق الحوالة الى الكعبة

وهذا النسخ من القبيل الثاني وبيانه ان الله تعالى فوض الايصاء في الاقربين الى
العباد بقوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه بيان ذلك الحق وقصره على حدود لازمة تعين بها ذلك الحق بعينه فتحول من جهة الايصاء الى الميراث والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله في اولادكم اي الذي فوض اليكم تولى بنفسه اذ عجزتم عن مقادير الايصاء الا ترى قوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي بهذا الفرض نسخ الحكم الاول وانتهى ومنهم من احتج بان قول الله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ باثبات الرجم بالسنة الا انا قد روينا عن عمر ان الرجم كان مما يتلى ولان قوله جل وعلا او يجعل الله لهن سبيلا مجمل فسرته السنة

وكنسخ الامر بذبح الولد الى الشاة عند اكثر الاصوليين * وهذا النسخ اي نسخ الوصية للوالدين والاقربين من النوع الثاني * وبيانه اي بيان كونه نسخا بطريق التحويل ان الله تعالى فوض الايصاء في الوالدين والاقربين الى العباد بشرط ان يراعوا الحدود ويبينوا حصة كل قريب بحسب قرابته واليه اشار بقوله بالمعروف ثم لما كان الموصي لا يحسن التدبير في مقدار ما يوصي لكل واحد منهم بجهله وربما كان يقصد الى المضارة في ذلك تولى الله تعالى بنفسه بيان ذلك الحق على وجه يتيقن به انه هو الصواب وان فيه الحكمة البالغة وقصره على حدود لازمة لا يمكن تغييرها نحو السدس والثلث والثمن وغيرها * تغير بها الحق اي تحول من جهة الايصاء الى الميراث * وقوله فتحول تفسير التغيير * والى هذا اي الى ما ذكرنا انه نسخ بطريق التحويل اشار الله تعالى بقوله * يوصيكم الله في اولادكم * حيث اطلق لفظ الايصاء اي الايصاء الذي فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم * وبقوله جل ذكره * لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا * اي لا تعلمون من انفع لكم من هؤلاء في الدنيا والآخرة فتولى الله تعالى قسمة الميراث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ان الله كان عليما بالحكمة حكيما في القسمة * ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول المقصود باقوى الطرق كمن امر غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهي به حكم الوكالة لحصول المقصود بمباشرة الموكل الاعتاق بنفسه والى هذا اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فان الفاء يدل على سببية الاول كقولك زارني فاكرمته يعني انتفاء الوصية باعتبار ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فان الوصية انما وجبت لتبين حق القريب فاذا تبين حقه ببيان صاحب الشرع لم تبق الوصية مشروعة * وهو معنى قوله بهذا الفرض اي المذكور في الآية نسخ الحكم الاول وهو وجوب الوصية * قال شمس الائمة رحمه الله بعد تقرير هذا الوجه ولكنا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربين فاما انتفاء حكم جواز الوصية لهم فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان بالحوالة وان لم يبق الدين واجبا في الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الدين فيها وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للاجانب فعرفنا انه انما انتسخ وجوب الوصية لهم لضرورة نفي اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام * لا وصية لوارث * فمن هذا الوجه يتقرر الاستدلال بهذه الآية قوله (ومنهم من احتج) يعني في جواز نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامساك في البيوت في حق الزواني الثابت بقوله تعالى * فامسكوهن في البيوت * نسخ بالسنة وهي قوله عليه السلام * والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة * اذ ليس في الكتاب ما يمكن اضافة ايجاب الرجم ونسخ الامساك اليه * وهو ضعيف ايضا لانهم يقولون لا نسلم نسخه بالسنة فانها لا تصلح ناسخة بالاتفاق لكونها من الآحاد بل النسخ ثبت بالكتاب على ما روي عن عمر رضي الله عنه ان الرجم كان مما يتلى في القرآن وقال-

لولاان الناس يقولون زادعمر فى كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذازنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب اولا ثم نسخ تلاوة الناسخ وبقى حكمه * وقيل * نسخ حكم الامساك بآية الجلد وهى تتناول البكر والثيب ثم خصت الثيب بحديث الرجم وخبر الواحد يصلح مخصصا عندهم وان لم يصلح ناسخا * اويجعل الله لهن سبيلا مجمل فسرته السنه يعنى ولئن سلمنا ان الرجم ثبت بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لابطريق النسخ فان حكم الامساك فى البيوت كان موقتا بما هو مجمل وهو قوله تعالى *او يجعل الله لهن سبيلا* فان او هذه بمعنى الى ان ثم فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل بقوله خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب الحديث وتفسير المجمل بالسنة جائز بالاتفاق فانتهى ذلك الحكم بهذا البيان كانتهاء الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ قوله (واحتج بعضهم) اى بعض من جوز نسخ الكتاب بالسنه بقوله تعالى *وان فاتكم شئ من ازواجكم الى الكفار فعاقبتم فآتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا* فان هذا الحكم وهو ايتاء الزوج مثل ما انفق حكم نسخ بالسنة اذ لايتلى ناسخه فى القرآن * وهذا الاستدلال غير صحيح ايضا * لان هذا اى قوله تعالى *وان فاتكم شئ* الآية * فيمن اى فى شان من ارتدت امرأة ولحقت بدار الحرب ان يعطى زوجها بدل من من اى فى اعطاء من ارتدت امرأة ولحقت بدار الحرب ماغرم فيها من الصداق معونة له فى دفع الخسران * ويحتمل ان يكون ذلك على سبيل الندب كما قال شمس الائمة فلا يكون منسوخا * ويحتمل ان يكون بطريق الوجوب ولكن من مال الغنيمة لامن كل مال فان معنى قوله فعاقبتم اصبتموهم فى القتال بعقوبة حتى غنمتم كما قال الزجاج او اصبتم عقبى منهم اى كانت الغلبة لكم حتى غنمتم * وعلى هذا التقدير قيل هو غير منسوخ ايضا * وقيل هو منسوخ وناسخه آية القتال كذا فى التيسير وقيل ناسخه قوله تعالى *ياايها الذين آمنوا لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل* كذا فى شرح التأويلات *واذا كان كذلك لايصح الاحتجاج به فى موضع النزاع * وذكر فى المطلع روى انه لما نزل قوله تعالى واسئلوا ما انفقتم وليسئلوا ما انفقوا ادى المؤمنون مهور المهاجرات الى ازواجهن المشركين وابى المشركون ان يؤدوا شيئا من مهور المرتدات الى ازواجهن المسلمين فنزلت هذه الآية *وقال ابن زيد خرجت امرأة من المسلمين الى المشركين واتت امرأة من المشركين فقال القوم هذه عقبتكم قد اتتكم فنزلت * والمعنى وان سبقكم وانفلت منكم شئ من ازواجكم اى احد منهن الى الكفار فعاقبتم من العقبة وهى النوبة شبه ما حكم به على المسلمين والكافرين من اداء هؤلاء مهور نساء اولئك تارة واولئك مهور نساء هؤلاء اخرى بامر يتعاقبون فيه اى يتناوبون كما يتعاقب فى الركوب وغيره ومعناه فجاءت عقبتكم من ادائكم فآتوا من فاتته امرأته من الكفار مرتدة مثل مهرها من مهر مهاجرة جاءتكم ولاتؤتوه زوجها الكافر ليكون قصاصا * قالوا وهذه الاحكام التى ذكرها الله فى هاتين الآيتين من الامتحان ورد المهر واخذه من الكفار

واحتج بعضهم بقوله تبارك وتعالى وان فاتكم شئ من ازواجكم الى الكفار الآية هذا حكم نسخ بالسنة وهذا غير صحيح لان هذا كان فيمن ارتدت امرأته ولحقت بدار الحرب ان يعطى ماغرم فيها زوجها المسلم معونة له وفى ذلك اقوال مختلفة وقد قيل انه غير منسوخ ان كان المراد به الاعانة من الغنيمة فيكون معنى قوله تعالى فعاقبتم اى غنمتم

وتعريض الزوج المسلم من الغنيمة اومن صداق وجب رده على اهل الحرب كل ذلك منسوخ عند جميع اهل العلم قوله (ومن الجملة) كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه الى الكعبة فى الصلوة حين كان بمكه ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس فى الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فقال الشيخ رحمه الله ان كان التوجه الى الكعبة فى الابتداء يعنى كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة ظاهرا لانه لا يتلى فى القرآن فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة * وان لم يثبت ذلك فلا شك فى ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة ظاهرا قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب * فان قيل * لانسلم ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة بل هو ثابت بالكتاب فانه كان من شريعة من قبلنا و شريعة من قبلنا تلزمنا حتى تقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى * اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده * قلنا * عندك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق انها تصير شريعة لنا بسنة رسول الله عليه السلام قولا او عملا فلا يخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع ان ناسخ ما كان فى شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله صلى الله علية وسلم حين كان بمكة فانه كان يصلى الى الكعبة ثم بعد ما قدم المدينة لما صلى الى بيت المقدس انتسخت السنة بالسنة ثم لما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة انتسخت السنة بالكتاب * والشرايع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا بلا خلاف وما ثبتت هى الا بتبليغ الرسول عليه السلام وتبليغه قد يكون بالوحى المتلو وغير المتلو فيكون ذلك دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة * وعبارة شمس الائمة فيه ولا خلاف ان ما كان فى شريعة من قبلنا ثبت انتساخه فى حقنا بقول او فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى فانه كان كاتب الوحى ولم يرد النبي عليه السلام عليه ظنه ولم ينكر عليه فعل فدل على جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب واذا ثبت جواز نسخ التلاوة ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكم المتلو كل واحد منهما ثابت بالكتاب * قال ابو اليسر رحمه الله هذا ليس بقوى لان فى ذلك الزمان كان القرآن ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فربما اعتقد انها نسخت بآية اخرى قبيل هذا الزمان ولم تبلغه لضيق الوقت فلا يتعين النسخ بالحديث ولعله ظن النسخ بالانساء * وكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * اى لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتى اخترتك من بعد اى من بعد ما اخترن الله ورسوله * بالسنة وهى اخبار النبي عليه السلام اياها ان الله تعالى اباح له ذلك * واشار شمس الائمة رحمه الله الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لا يتلى فى الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعنى حل ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد

ومن الجملة الدالة ان التوجه الى الكعبة فى الابتداء ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب والشرايع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ الرسول عليه السلام وترك رسول الله آية فى قراءته فلما اخبر به قال الم يكن فيكم ابى فقال بلى يا رسول الله لكنى ظننت انها نسخت فقال عليه السلام لو نسخت لاخبرتكم وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه وقالت عايشة ما قبض رسول الله حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب بالسنة وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة على رد نسائهم ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار

والدليل المعقول ان النسخ لبيان مدة الحكم وجائز للرسول بيان حكم الكتاب فقد بعث مبينا وجائز ان يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ولان الكتاب يزيد بنظمه على السنة فلا يشكل انه يصلح ناسخا واما السنة فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه والسنة فى حق الحكم وحى مطلق يوجب ما يوجبه الكتاب فاذا بقى النظم من الكتاب وانتسخ الحكم منه بالسنة كان المنسوخ مثل الناسخ لامحالة ولو وقع الطعن بمثله لما صح ذلك فى الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بل فى ذلك اعلاء و منزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعظيم سنته والله اعلم

فانه بمنزلة التأبيد اذالبعدية المطلقة تتناول الابد * يوضحه ان ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن وهو اختيار من رسول الله عليه السلام ومصابرتهن على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ مع بقائهن على ذلك الاختيار * ولئن سلمنا نسخه فذلك ثبت بقوله تعالى* انا احللنالك ازواجك اللاتى آتيت اجورهن* على ماقيل لابالسنة فلايصح هذا الاحتجاج * وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة عام الحديبية على ان من لحق بالكفار من المسلمين لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه وكانت المصلحة فيه فى ذلك الوقت فلما ختم كتاب الصلح جاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية مسلمة فاقبل زوجها مسافر المخزومى وقيل صيفى من الراهب فقال يامحمد اردد على امرأتى كما هو الشرط وهذه طينة الكتاب لم تجف فنزل قوله تعالى*ياايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات* الى آخر الآية ونسخ ذلك الحكم فى حق النساء وهذا السنة بالكتاب قوله (والدليل المعقول) وهو معتمد الجمهور ان نسخ احدهما اعنى الكتاب والسنة بالآخر ليس بممتنع عقلا ولم يرد منه منع سمعا فوجب القول بالجواز * امابيان عدم امتناعه عقلا فلان النسخ فى الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقاءه بوحى غير متلو كما لايمتنع ان يبينها بوحى متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم المطلق بعبارته الاترى ان النسخ اسقاط الحكم فى بعض الازمان الداخلة تحت العموم كما ان التخصيص اسقاط الحكم فى بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخه بها ايضا واذاثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لو بينها الرسول عليه السلام بنفسه وكما لو بين الله تعالى مدة الحكم الثابت بالكتاب لان الحكم الثابت على لسان الرسول عليه السلام اى الثابت بعبارته هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به بمنزلة الثابت بالكتاب فثبت ان ذلك ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ماتلوا من الآيات لايدل على عدم جوازه على مانبين فثبت انه جائز * وعبارة بعض الاصوليين انه لو امتنع نسخ احدهما بالآخر لكان لغيره لالذاته لان كل واحد من الكتاب والسنة وحى من الله تعالى على ماقال ومانطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى الا ان الكتاب متلو والسنة غير متلوة ونسخ احد القولين بالآخر غير ممتنع بذاته ولهذا فرض خطاب الشارع بجعل القرأن ناسخا للسنة او بجعل السنة ناسخة للقرأن لم يلزم لذاته محال عقلا فاذا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه * قال صاحب الميزان اذا اخبر النبى عليه السلام ان هذا الحكم نسخ من غير ان يتلو قرأنا ايقبل خبره ام لا فان قال الخصم لايقبل فقد انسلخ عن الدين وان قال يقبل فقد ترك مذهبه اذ هو تفسير جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله (ولان الكتاب) دليل آخر على الجواز متضمن للجواب عما قالوا ان نسخ احدهما بالآخر لايجوز لفوات المماثلة المشروطة بالنص فقال ليس كذلك لان الكتاب يزيد بنظمه لكونه معجزا على السنة فيصلح ناسخا لها لكونه

خبر امنها كما يصلح ناسخا للكتاب لكونه مثلا له والسنة مثل الكتاب فى اثبات الحكم وايجاب العلم كما قرر فى الكتاب فيصح نسخه بها ايضا (فان قيل) قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه يناقض ماسبق انا ابا ظن نسخ النظم من غير كتاب يتلى فانه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة * قلنا * المراد ههنا بيان الوقوع اى لم يقع نسخ النظم بالسنة وانما وقع نسخ الحكم بها وفيما سبق بيان الجواز اى ظنه يدل على جواز نسخ النظم بدون الكتاب فلايكون تناقضا * او المراد من قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه انه لايجوز نسخ النظم بالسنة على وجه تقوم السنة مقامه فى جواز اداء الصلوة بها والمراد من حديث ابى رضى الله عنه انه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة على وجه يكون بيانا لانتهاء حكمه فقط فيندفع التناقض * وقوله ولو وقع الطعن جواب عما قالوا نسخ احدهما بالآخر مدرجة الى الطعن فقال لو وقع الطعن بمثله اى بمثل مانحن فيه من نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب وامتنع به * لماصح ذلك اى النسخ فى الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان الطاعن يقول انه يناقض فى كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه * واليه اشار الله تعالى بقوله * واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل * قالوا انما انت مفتر ثم لم يندفع نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا مانحن فيه * وهذا لانه لما علم بالمعجزات الدالة على الصدق صحة رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى لم يبق للطعن مجال بل فى ذلك اى فى جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته من حيث ان الله تعالى فوض بيان الحكم الذى هو وحى فى الاصل اليه ليبينه بعبارته وجعل لعبارته من الدرجة ماثبت به انتهاء مدة الحكم الذى هو ثابت بوحى متلو حتى يتبين به انتساخه * ومن حيث انه جعل سنة فى اثبات الحكم مثل كلامه وتولى بيان مدته بنفسه كما تولى بيان مدة الحكم الذى اثبته بكلامه قوله (وظهر انه ليس بتبديل) جواب عن تمسكهم بقوله تعالى * قل مايكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى * فقال ظهر بما بينا ان نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه كما زعموا بل بوحى من الله تعالى الا انه غير متلو * ولايقال يحتمل انه كان عن اجتهاد لجواز الاجتهاد له فيما لم يوح اليه * لانا نقول الاذن بالاجتهاد من الله تعالى ايضا وانه فى اجتهاده لايقر على الخطأ فكان اجتهاده مع التقرر بمنزلة الوحى ايضا * وذكر الغزالى رحمه الله ان الناسخ فى الحقيقة هو الله تعالى على لسان رسوله عليه السلام وليس الشرط ان ينسخ حكم القرأن بقرأن بل بوحى على لسان رسوله وكلام الله تعالى واحد وهو الناسخ باعتبار وهو المنسوخ باعتبار وليس له كلامان احدهما قرأن والآخر ليس بقرأن وانما الاختلاف بالعبارات فربما دل على كلامه بلفظ منظوم يأمر بتلاوته ويسمى قرآنا وربما دل عليه بلفظ غير متلو ويسمى سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام والناسخ هو الله تعالى بكل حال * قوله وتأويل الحديث * قال شمس الائمة رحمه الله وماروى من قوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله تعالى فقد

وظهر انه ليس بتبديل من تلقاء نفسه لانه جل وعلا قال وما ينطق عن الهوى واما الحديث فدليل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ السنة

(قيل)

قيل هذا الحديث لايكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان فى الكتاب فرضية اتباعه مطلقا وفى هذا الحديث فرضية اتباعه مقيدا بان لايكون مخالفا لما يتلى فى الكتاب ظاهرا ولئن ثبت فالمراد اختار الآحاد لا المسموع عنه بعينه او الثابت عنه بالنقل المتواتر وفى اللفظ مادل عليه وهو قوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث ولم يقل اذا سمعتم منى ونحن نقول ان خبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب به لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعا ولهذا لايثبت به علم اليقين على ان المراد من قوله عليه السلام وماخالف فردوه عند التعارض اذا جهل التاريخ بينهما حتى لايوقف على الناسخ والمنسوخ منهما فانه يعمل بما فى كتاب الله ولا يجوز ترك ماهو ثابت فى كتاب الله تعالى نصا عند التعارض ونحن هكذا نقول وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما قوله (فاماقوله تعالى نأت بخير منهـا) جواب عن تمسكهم بهذه الآية فقال المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد دون النظم بمعناه اى مع معناه او ملتبسا بمعناه لان نظم القرآن لايفضل بعضه على بعض بل الكل سواء فى الاعجاز وفى كونه قرآنا * فكذلك المماثلة اى فكالخيرية المماثلة فى انها راجعة الى مرافق العبـاد لا الى المماثلة فى النظم فكان المعنى نأت بخير منها او مثلها فى المحبة والمصلحة والثواب ونحوها لا بلفظه خير من لفظها او مثلها * فالحاصل ان الخيرية والمثلية باعتبار الحكم لاباعتبار اللفظ وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا او مثلا لحكم الاية المنسوخة من حيث كونه اصلح للمكلف من الحكم المتقدم او مساويا له باعتبار الثواب وغيره * والمجانسة حاصلة فى هذا التقدير لان الاحكام جنس واحد مع انها لانسلم ان الخيرية تقتضى المجانسة لان قول القائل من لقينى بحمد وثنـاء لقيته بخير منه يراد به المنحة والعطاء لا الحمد والثناء * واجيب عن الآية ايضـا بانها لاتفيد ان الخير او المثل هو الناسخ لانه رتب الاتيان باحدهما على نسخ الآية فلو كان الخير او المثل هو الناسخ لترتب نسخ الآية على الاتيان باحدهما وهو دور * واعترض عليه بان غاية مايلزم منه ان الخير او المثل يجوز ان لايكون ناسخا بل شيئا آخر مغاير اللناسخ يحصل بعد حصول النسخ وهذا انما كان يفيد لو كان مدعى المستدل ان الخير او المثل هو الناسخ وليس كذلك بل مدعاه ان الناسخ يجب ان يكون خيرا من المنسوخ او مثله لان الناسخ بدل عن المنسوخ والآية تدل على ان بدل المنسوخ خير او مثل * خارج على هذه الجملة اى على وفاق هذه الجملة فانا قد بينا ان السنة مثل الكتاب فيما يقع فيه النسخ وهو الحكم * وفى بعض النسخ عن هذه الجملة اى الاية تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب ولا تدل على انه لاينسخ بالسنة لما تقدم ان المفهوم ليس بحجة * واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى * لتبين للناس مانزل اليهم * فهو انا لانسلم دلالة الآية على كون السنة بيانا لجواز ان يكون المراد من قوله لتبين لتبلغ اذ حمل البيان على التبليغ اولى من حمله على بيان المراد تفاديا عن لزوم الاجمال والتخصيص فيما انزل لان التبليغ عام فيه بخلاف بيان المراد لاختصاصه ببعضه كالعام والمجمل والمطلق والمنسوخ * ولو سلم ان المراد لتبين العام والمجمل والمطلق والمنسوخ الى غير ذلك فلا نسلم ان النسخ ليس ببيان لانه بيان

وتأويل الحديث ان العرض على الكتاب انما يجب فيما اشكل تاريخه او لم يكن فى الصحة بحيث ينسخ به الكتاب فكان تقديم الكتاب اولى فاما قوله جل وعلا نأت بخير منها او مثلها فان المراد بالخيرية مايرجع الى العباد دون النظم بمعناه فكذلك المماثلة على انا قد بينا ان نسخ حكم الكتاب بالسنة خارج عن هذه الجملة

و نسخ السنة بالسنة مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم انى كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد فى زيارة قبر امه وكنت نهيتكم عن لحوم الاضاحى ان تمسكوها فوق ثلثة ايام فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن النبيذ فى الدباء والحنتم والنقير والمزفت فان الظرف لايحل شيئا ولايحرمه ونسخ خبر الواحد مثله جائز ايضا

ايضا قوله (ونسخ السنة بالسنة) كذا* لم يذكر الشيخ رحمه الله امثلة نسخ الكتاب بالكتاب كما ذكرها غيره لظهورها وكثرتها مثل نسخ آيات المسالمة التى هى اكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى* ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مأتين* بوجوب ثباته الاثنين بقوله عز اسمه الآن خفف الله عنكم الآية وهذا النص وان كان طريقه طريق الخبر لكنه امر فى الحقيقة* روى عن بريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انى نهيتكم عن الثلاث عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن لمحمد فى زيارة قبر امه ولاتقولوا هجرا وعن لحم الاضاحى ان تمسكوه فوق ثلاثة ايام فامسكوه ما بدا لكم وتزودوا فانما نهيتكم ليتسع به موسركم على معسركم وعن النبيذ فى الدباء والحنتم والمزفت فاشربوا فى كل ظرف فان الظرف لايحل شيئا ولايحرمه ولاتشربوا مسكرا وفى رواية ابن مسعود رضى الله عنه لهذا الحديث قال وعن الشرب فى الدباء والحنتم والنقير والمزفت فاشربوا فى الظروف ولاتشربوا مسكرا فهذا نسخ السنة بالسنة لانتهاء حكم النهى بالاذن* ثم قيل المراد بالنهى عن الزيارة هو النهى عن زيارة قبور المشركين فانهم مامنعوا عن زيارة قبور المسلمين قط الاترى انه قال فقد اذن لمحمد فى زيارة قبر امه وكانت مشركة وروى انه زار قبرها فى اربعمائة فارس فوقفوا بالبعد ودنا هو من قبرها فبكى حتى سمع نشيجه* وقيل انما نهوا عن زيارة القبور فى الابتداء على الاطلاق لما كان من عادة اهل الجاهلية انهم كانوا يندبون الموتى عند قبورهم وربما يتكلمون بما هو كذب او محال ولهذا قال ولاتقولوا هجرا اى لغوا من الكلام ففيه بيان ان الممنوع كان هو التكلم باللغو عند القبور وذلك موضع ينبغى للمرأ ان يتعظ به ويتأمل فى حال نفسه وهذا قائم لم ينتسخ الا انه فى الابتداء انهاهم عن زيارة القبور لتحقيق الزجر عن الهجر من الكلام ثم اذن لهم فى الزيارة بشرط ان لايقولوا هجرا وقيل الاذن ثبت للرجال دون النساء فالنساء يمنعن من الخروج الى المقابر لما روى ان فاطمة رضى الله عنها خرجت فى تعزية لبعض الانصار فلما رجعت قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلك اتيت المقابر قالت لا قال لو اتيت مافارقت جدك يوم القيامة اى كنت معها فى النار * والاصح ان الرخصة ثابتة للرجال والنساء جميعا فقد روى ان عايشة رضى الله عنها كانت تزور قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى كل وقت وانها لما خرجت حاجة زارت قبر اخيها عبد الرحمن وانشدت عند القبر قول القائل * شعر * وكنا نكد مافى حزيمة حقبة * من الدهر حتى قيل ان تتصدعا * فلما تفرقنا كانى ومالكا * لطول اجتماع لم نبت ليلة معا * والنهى عن امساك لحوم الاضاحى فى الابتداء كان للضيق والشدة فنهاهم عن الامساك ليتسع توسعهم على معسرهم ولما عدم ذلك الضيق اذن لهم فى الامساك * فاما النهى عن الشرب فى الاوانى المغتلمة فقد كان تحقيقا للزجر عن شرب المسكر الحرام فقد كانوا الفوا شربها وقد كان يشق عليهم الانزجار عن العادة المألوفة ولهذا امر بكسر الدنان وشق الزوايا ولما حصل الانزجار اذن لهم فى الشرب فى الاوانى وبين ان المحرم شرب المسكر وان الظرف لايحل شيئا ولايحرمه كذا

(فى)

فى اشربة المبسوط * عن النبيذ اى عن اخذ النبيذ او شرب النبيذ والنبيذ التمر ينبذ فى جرة
الماء او غيرها اى يلقى فيها حتى يغلى وقد يكون من الزبيب والعسل * والدباء القرع * والحنتم
جرار حمر وقيل خضر تحمل فيه الخمر الى المدينة الواحد حنتمة والنقير الخشبة المنقورة والمزفت
الوعاء المطلى بالزفت وهو القار وهذه اوعية ضارية تسرع بالشدة فى الشراب وتحدث فيه
التغير ولا يشعر به صاحبه فهو على خطر من شرب المحرم كذا فى المغرب قوله (ويجوزان
يكون حكم الناسخ اشق من حكم المنسوخ) اختلف القائلون بالنسخ بعد اتفاقهم على
جواز النسخ ببدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم فى ليالى رمضان بحله * وببدل
مماثل كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة فى جواز النسخ الى بدل
اثقل فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعى وبعض
اصحاب الظاهر منهم محمد بن داود الى امتناعه * قال شمس الائمة ذكر الشافعى رحمه الله
فى كتاب الرسالة ان الله تعالى فرض فرائض اثبتها واخرى نسخها رحمة وتخفيفا لعباده
فزعم بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجه الحكمة فى النسخ وقال بعضهم اراد به ان الناسخ
اخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الاخف بالاثقل * تمسكوا فى ذلك بقوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اخبران الناسخ ما هو خير من المنسوخ او مثله
والمراد بالخيرية او المثلية هو الخيرية او المثلية فى حقنا والا فالقرأن خير كله من غير تفاضل فيه
والاشق ليس بخير ولا مثل فلا يجوز النسخ به * وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر وقوله جل ذكره يريد الله ان يخفف عنكم فانهما يدلان على ارادة اليسر والتخفيف
والنقل الى الاشق يدل على ارادة العسر والتثقيل فيكون خلاف النص فلا يجوز * وبان
النقل الى الاشق ابعد فى المصلحة لكونه اضرارا فى حق المكلفين لانهم ان فعلوا التزموا
المشقة الزائدة وان تركوا تضرروا بالعقوبة وذلك لا يليق بحكمة الشارع ورأفته على عباده
* وتمسك الجمهور بدلالة العقل والشرع على الجواز اما دلالة العقل فلان مصلحة المكلف
قد تكون فى الترقى من الاخف الى الاثقل كما يكون فى ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصلى كما
يكون فى النقل من الاثقل الى الاخف الا ترى ان الطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء
تارة ومن الدواء الى الغذاء اخرى بحسب ما يعلم من منفعته فيه * واما دلالة الشرع فلان الله
تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية عنه فى ابتداء الاسلام على ما روى ابن عمر ومعاذ
رضى الله عنهم ذلك * فعزيمة الصيام اى بالصوم حتما بقوله عز اسمه فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ولا شك ان الصوم حتما اشق من التخيير * ونسخ الصفح والعفو عن الكفار الثابتين
بقوله تعالى فاعف عنهم واصفح بآيات القتال ونسخ الحبس والايذاء باللسان فى حد الزنا
بالجلد والرجم * ونسخ اباحة الخمر ونكاح المتعة ولحوم الحمر الاهلية بتحريمها * ونسخ
صوم عاشوراء بصوم رمضان وكون الحج مندوبا بكونه فرضا واباحة تأخير الصلوة عند
الخوف بوجوب ادائها فى اثناء القتال وكل ذلك نسخ بالاشق والاثقل * واما تمسكهم بالاية

ويجوزان يكون حكم
الناسخ اشق من حكم
المنسوخ عندنا لان
الله تبارك وتعالى
نسخ التخيير فى صوم
رمضان بعزيمة
الصيام ونسخ الصفح
والعفو عن الكفار
بقتال الذين يقاتلون
فقال وقاتلوا فى سبيل
الله الذين يقاتلونكم
ثم نسخه بقتالهم كافة
بقوله وقاتلوا المشركين
كافة والناسخ اشق
ههنا وقال بعضهم لا
يصح الا بمثله او
باخف لقوله تعالى
ما ننسخ من آية او
ننسها نأت بخير منها
او مثلها والجواب
ان ذلك فيما يرجع
الى مرافق العباد وفى
الاشق فضل ثواب
الاخرة والله اعلم

(باب تفصيل)
(المنسوخ)

قال الشيخ الامام رضى الله عنه المنسوخ انواع اربعة التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا حكم ونسخ وصفه فى الحكم اما نسخ التلاوة والحكم جميعا فمثل صحف ابراهيم عليه السلام فانها نسخت اصلا اما بصرفها عن القلوب او بموت العلماء وكان هذا جائزا فى القران فى حيوة النبى عليه السلام قال الله تبارك وتعالى سنقرئك فلا تنسى الا ماشاءالله وقال جل جلاله ما ننسخ من آية او ننسها فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اى نحفظه منزلا لا يلحقه تبديل صيانة للدين الى آخر الدهر

الاولى فضعيف لانا لانسلم ان الاشق ليس بخير بل هو خير باعتبار الثواب فى الآخرة كما ان الاخف خير باعتبار السهولة فى الدنيا فان الاشق اكثر ثوابا على ماقال عليه السلام لعائشة رضى الله عنها اجرك على قدر تعبك وقال افضل الاعمال احمزها اى اشقها على البدن * وكذا تمسكهم بالايتين الاخريين لان الايتين لاتدلان على اليسر والتخفيف فى كل شئ بل فى صور مخصوصة * وماذكروا من المعقول فهو لازم عليهم فى نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وعن الصحة الى المرض وعن القوة الى الضعف وعن الغنى الى الفقر فما هو الجواب لهم عن صور الالزام فهو جوابنا فى محل النزاع والله اعلم

﴿ باب تفصيل المنسوخ ﴾

المنسوخ اسم للحكم المرتفع او اسم للحكم الذى انتهى بالدليل المتأخر وقد يسمى الدليل الاول منسوخا * وهو انواع نسخ الدليل الذى ثبت به الحكم الاول ونسخ الشرط الذى تعلق به الحكم الاول ونسخ الحكم الاول وهو انواع نسخ كل الحكم ونسخ بعض الحكم والزيادة على الحكم الاول والنقصان عنه * اما نسخ الدليل فعلى ضربين نسخ وحى متلو ونسخ وحى غير متلو وهو خبر الرسول عليه السلام * اما نسخ الكتاب فانواع نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ التلاوة دون الحكم وعكسه كذا ذكر فى الميزان * فظهر بهذا ان مراد الشيخ من تفصيل المنسوخ فى هذا الباب تفصيل المنسوخ من الكتاب لاتفصيل مطلق المنسوخ * المنسوخ انواع اربعة * التلاوة والحكم اى اللفظ والحكم المتعلق بمعناه جميعا والحكم دون اللفظ * وعكسه ونسخ وصفه نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء مع بقاء اصله * فمثل صحف ابراهيم فانا قد علمنا حقيقة انها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم نسخت اصلا ولم يبق شئ من ذلك بين الخلق تلاوة ولا علما به فلا طريق لذلك سوى القول بانتساخ التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك بصرفها عن القلوب اى برفعها عنها وهو من مقلوب الكلام اى تصرف القلوب عنها اى عن حفظها * وكان هذا اى هذا النوع وهو نسخ التلاوة والحكم جميعا بصرف القلوب عنهما جائزا فى القرآن فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم للاستثناء المذكور فى قوله تعالى *سنقرئك فلا تنسى الا ماشاءالله* اذ لو لم يتصور النسيان لخلا ذكر الاستثناء عن الفائدة* وقوله تعالى او ننسها يدل على الجواز ايضا* وذلك مثل ماروى عن عايشة رضى الله عنها انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس * وروى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة* وقال الحسن رحمه الله ان النبى صلى الله عليه وسلم اوتى قرآنا ثم نسيه فلم يكن شيئا او لم يبق منه شئ لما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك * فامابعد وفاته فلا اى فلا يجوز قال بعض الرافضة والملحدة ممن يتستر باظهار الاسلام وهو قاصد الى افساده هذا جائز بعد وفاته ايضا وزعموا ان فى القرآن كانت آيات فى امامة على وفى فضائل اهل البيت فكتمها الصحابة فلم تبق باندراس زمانهم * واستدلوا فى ذلك بماروى ان ابابكر رضى الله عنه كان

(يقرأ)

يقرأ لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم * وانس رضي الله عنه كان يقول قرأنا في القرآن بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا * وقال عمر رضي الله عنه قرأنا آية الرجم ووعيناها وروي في حديث عايشة رضي الله عنها ان ذلك كان مما يتلى بعد وفات رسول الله عليه السلام * والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه فان الله تعالى يتعالى من ان يوصف بالنسيان والغفلة فعرفنا ان المراد الحفظ في الدنيا فان الضياع محتمل مناقصدا كما فعله اهل الكتاب والغفلة والنسيان متوهم مناو به ينعدم الحفظ الا ان يحفظه الله عز وجل وهو معنى قوله اي يحفظه منزلا لا يلحقه تبديل ولانه لا يخلو شيء من اوقات بقاء الخلق في الدنيا عن ان يكون فيما بينهم ماهو ثابت بطريق الوحي فيما ابتلوا به من اداء الامانة التي حملوها اذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية بوجه من الوجوه وقد ثبت انه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحي ينزل بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو جوزنا هذا في بعض ما اوحي وجب القول بتجويز ذلك في جميعه فيؤدي الى القول بجواز ان لا يبقى شيء مما ثبت بالوحي بين الناس في حال بقاء التكليف وهذا اقبح فعرفنا انه لصيانة الدين الى آخر الدهر اخبر جل جلاله انه هو الحافظ لما انزله على رسوله عن التغيير والمحو عن القلوب فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد * وما نقلوا من اخبار الآحاد فبعضها شاذ لا يكاد يصح وما ثبت منها محمول على ان المحو عن قلوب الصحابة سوى قلب الراوي كان قبل وفاته لا بعده * واما حديث عائشة فغير صحيح لانه ذكر في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله عليه السلام فدخل داجن البيت فاكلها ومعلوم ان بهذا لا ينعدم حفظه عن القلوب ولا يتعذر اثباته في صحيفة اخرى فعرفنا انه لا اصل لهذا الحديث كذا في اصول الفقه لشمس الائمة قوله (واما القسم الثاني) وهو نسخ الحكم دون التلاوة * والثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين * ومن الناس وهم فرقة شاذة من المعتزلة من انكر الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه اذ الابتلاء يحصل به والنص وسيلة الى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحيض والحكم بالنص يثبت لا بغيره فلا يبقى بدونه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ * وعبارة بعضهم ان التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع العالمية والمفهوم مع المنطوق وكما لا ينفك العلم من العالمية والمفهوم من المنطوق فكذلك التلاوة والحكم لا ينفكان * ومنهم من انكر نسخ التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه لان الاعتقاد واجب في المتلو انه قران وانه كلام الله تعالى ولا يصح ان يعتقد فيه خلاف هذا في شيء من الاوقات والقول بجواز نسخ التلاوة يؤدي اليه فلا يجوز * وتمسكت العامة في كل واحد من القسمين بالمنقول والمعقول * امابيان المنقول في القسم الاول وهو نسخ الحكم دون التلاوة فهو ان الايذاء باللسان للزانيين الثابت

واما القسم الثاني والثالث فصحيحان عند عامة الفقهاء ومن الناس من انكر ذلك فقال لان النص لحكمه فلا يبقى بدونه والحكم بالنص ثبت فلا يبقى بدونه ولعامة العلماء ان الايذاء باللسان وامساك الزواني في البيوت

وما هو قائم بمعنى صيغته وجواز الصلوة حكم مقصود بنفسه وكذلك الاعجاز الثابت بنظمه حكم مقصود فبقى النص لهذين الحكمين ودلالة انهما يصلحان مقصودين ماذكرنا ان من النصوص ما هو متشابه لا يثبت به الاماذكرنا من الاعجاز وجواز الصلوة فلذلك استقام البقاء بهما وانتهى الآخر واما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قرآة ابن مسعود رضى الله عنه فى كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات لكنه لما صح عنه الحاقه عنده بالمصحف ولا تهمة فى روايته وجب الحمل على انه نسخ نظمه وبقى حكمه وهذا لان للنظم حكما يتفرد به وهو ماذكرنا فيصلح ان يكون هذا الحكم متناهياً ايضا ويبقى الحكم بلا نظم وذلك صحيح فى اجناس الوحى

بقوله تعالى * واللذان يأتيانها منكم فآذوهما * وامساك الزوانى اى الزانيات الثابت بقوله عز اسمه فامسكوهن فى البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين الدالين عليهما * وقوله نسخ حكمه اى نفس هذا الحكم ومشروعيته * وبقيت تلاوته اى تلاوة النص المثبت له ولو قيل ان النص الموجب للايذاء والامساك نسخ حكمه وبقيت تلاوته لكان احسن وكذلك الاعتداد بالحول اى وكالايذاء باللسان والامساك الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ مع بقاء تلاوة هذا النص * ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة على نجوى الرسول عليه السلام ونسخ التخيير فى الصوم ونسخ المسالمة مع الكفار وثبات الواحد للعشرة مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها * واما المعقول فهو ماذكر فى الكتاب ان للنظم حكمين الى آخره * وحاصله ان ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بالنظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما فيجوز ان يكون احدهما مصلحة دون الآخر فاذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم لكونه مقصودا * والدليل على ان ما يتعلق بالنظم يصلح مقصودا ان فى القرآن ما هو متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز فاذا حسن ابتداء انزال النظم له فالبقاء اولى فلذلك اى فلصلاح الحكمين المذكورين لكونهما مقصودين استقام البقاء بهما اى بقاء النص ببقائهما * وانتهى الآخر اى الحكم المتعلق بالمعنى كالصلوة مع الصوم لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الاخر وبه خرج الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى النص بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم لما كان مقصودا جاز ان يبقى النظم ببقائه * فاما القسم الثانى وهو نسخ التلاوة دون الحكم فتمسكوا بالمنقول والمعقول ايضا اما المنقول فمثل قرأة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه فى كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقد كانت هذه قرأة مشهورة الى زمن ابى حنيفة رحمه الله ولكن لم يوجد فيها النقل المتواتر الذى يثبت بمثله القرآن * ومثل قرائة ابن عباس رضى الله عنهما فافطر فعدة من ايام اخر * ومثل قرائة سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه وله اخ او اخت لام فلكل واحد منهما السدس * وكرواية عمر رضى الله عنه الشيخ والشيخة الى آخره ثم لا يظن بهؤلاء انهم اخترعوا ما رووا من انفسهم فيحمل على انه كان مما يتلى ثم انتسخت تلاوته فى حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها الا قلوب هؤلاء ليبقى الحكم بنقلهم فان خبر الواحد موجب للعمل به فكان بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق لان لا يكون نسخ التلاوة بعد وفات رسول الله عليه السلام * فان قيل لا يتصور نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لان القرآن لا يثبت الا بالنقل المتواتر ولم يثبت بالنقل المتواتر ان ما رووا كان قرانا ثم نسخت تلاوته وبقى حكمه والدليل عليه ان الحكم الباقى ليس بقطعى ولو كان حكم القرآن لكان قطعيا * قلنا

القرآنية تثبت بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واخباره انه من عند الله تعالى وقد ثبت ذلك فى حق هؤلاء الرواة وغيرهم الا ان بصرف قلوب غيرهم عنه لم يثبت القرآنية فى حقنا فلا يخرج به من انه كان قرآنا حقيقة غاية ما فيه انه يلزم كونه قرآنا فى الزمان الماضى بالظن وهو ليس بقادح فيما نحن فيه لان الثبوت بطريق القطع مشروطة فيما بقى بين الخلق من القرآن لا فيما نسخ * واما المعقول فما هو المذكور فى الكتاب وهو ظاهر وبقى الحكم بلا نظم اى بلا نظم القرآن وذلك اى الحكم بلا نظم متلو صحيح فى اجناس الوحى مثل الاحكام الثابتة بالسنة فانها تثبت بالالهام وهو من اقسام الوحى * قال شمس الائمة رحمه الله قد ثبت انه يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحى غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعدما انتسخ حكم التلاوة من الوحى المتلو كان اولى وتبين بما ذكرنا ان قولهم الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه فاسد لان بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب له فانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم * ولا نسلم ان هذا كالعلم مع العالمية اذ لا مغايرة بين قيام العلم بالذات وبين العالمية فان العالمية هى قيام العلم بالذات واذ لا تغاير فلا تلازم * ولا يقال الكلام فى تلازم العلم والعالمية لا فى تلازم العالمية وقيام العلم بالذات * لانا نقول نفس العلم من غير اعتبار قيامه لا يستلزم عالمية تلك الذات وكذا لا نسلم ملازمة المفهوم للمنطوق ولو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلا نسلم التساوى فى الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم بخلاف التلاوة فانها امارة الحكم ابتداء لا دواما فلا يلزم من انتفاء الامارة انتفاء مادلت عليه ولا من انتفاء مدلولها انتفاؤها قوله (واما القسم الرابع) وهو نسخ الوصف فمثل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوات لا يكون نسخا الحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم فى الشرع من غير تغيير للاول * وما نقل عن بعض العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخ فقد بنوا ذلك على انها تزيل وجوب المحافظة على الصلوة الوسطى المأمور بالمحافظة عليها فى قوله عز اسمه * حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى * لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى * وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقى لا شرعى فلا يكون رفعه نسخا * ولانه يلزم عنه ان الشارع لو اوجب اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة او صوما او زكوة ان ذلك يكون نسخا لاخراج العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واخراج العبادات السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع * واختلفوا فى غير هذه الزيادة اذا وردمتأخرا عن المزيد عليه تأخرا يجوز القول بالنسخ فى ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان فى رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد فى الجلد الزانى بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا تكون نسخا كورود رد الشهادة فى حد القذف مقارنا للجلد فانه لا يكون نسخا له للقرآن فقال عامة العراقيين من مشايخنا واكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخا معنى وان

واما القسم الرابع فمثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا

كان بيانا صورة وهو مختار الشيخ فى الكتاب * وقال اكثر اصحاب الشافعى انها لايكون نسخا واليه ذهب ابو على الجبائى وابو هاشم وجماعة من المتكلمين * ونقل عن بعض اصحاب الشافعى ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعله كما قد كان يفعله قبل الزيادة يجب استينافه كان نسخا كزيادة ركعة على ركعتى الفجر وان لم يكن كذلك لايكون نسخا كزيادة التغريب فى حد الزانى وزيادة عشرين على الثمانين فى حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الغزالى وعبد الجبار الهمدانى من المعتزلة ونقل عن الشيخ ابى الحسن الكرخى وابى عبدالله البصرى ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم المزيد فى المستقبل كانت نسخا كزيادة التغريب على الجلد اذا وردت متأخرة وكزيادة عشرين على حد القاذف فانها توجب تغير الحكم الاول فى المستقبل من الكل الى البعض وان لم يكن مغيرة لايكون نسخا كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ فانها لايكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ لان ستر الفخذ لايتصور بدون ستر بعض الركبة فلا يكون الزيادة مغيرة للحكم الاول فى المستقبل بل يكون مقررة له ومختار بعض الاصوليين ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بدليل شرعى متأخر فهى نسخ لوجود حقيقة النسخ على مامر فى بيان حده وما خالفه بان لايكون الحكم المرفوع شرعيا او لايكون الزيادة متأخرة عنه او لايكون اثباتها بدليل شرعى ليس بنسخ لان النسخ لايتحقق بدون الامور الثلاثة فينتفى بانتفاء كل منها * تمسك من قال بان الزيادة ليست بنسخ اصلا بوجوه من الكلام * احدها انهم بنوا على اصلهم ان المطلق من انواع العام عندهم وان العام لايوجب العلم قطعا بل يجوز ان يراد به البعض وبالمطلق المقيد واذا كان كذلك ظهر بورود الزيادة المقيدة للمطلق ان المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد فيكون تخصيصا وبيانا لانسخا وذلك مثل الرقبة المذكورة فى كفارة اليمين والظهار فانها اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة والزمنة وغيرها فاخراج الكافرة منها بزيادة قيد الايمان يكون تخصيصا لانسخا كاخراج الزمنة والعميا منها وكاخراج اصل الذمة من لفظ المشركين * والثانى ان حقيقة النسخ لم توجد فى الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع للحكم المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الاترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لايخرجها من ان يكون مستحقة للاعتاق فى الكفارة والحاق النفى بالجلد لايخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من ادعى على آخر الفا وخمسمائة وشهد له شاهد ان بالف وآخر ان بالف وخمسمائة حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالالف بشهادة الاخر يوجب تقرير الاصل فى كونه مشهودا به لا رفعه فتبين بهذا ان الزيادة لايتعرض لاصل الحكم المشروع فيكون فيها معنى النسخ بوجه يوضحه ان النسخ انما يثبت بدليل متأخر مناف للاول بحيث لو وردا معا لايمكن الجمع بينهما لتنافيهما وههنا

وقال الشافعى انه تخصيص وليس بنسخ وذلك زيادة النفى على الجلد وزيادة قيد الايمان فى كفارة اليمين والظهار قال لان الرقبة عامة فى الكافرة والمؤمنة فاستقام فيها الخصوص وانما النسخ تبديل وفى قيد الايمان تقرير لاتبديل وكذلك فى شرط النفى تقرير للجلد لاتبديل فلم يكن نسخا وليس الشرط ان يكون الزيادة تخصيصا لا محالة بل ليس نسخا بكل حال ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم وابتداء حكم آخر والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا صار شيئا آخر لان التقييد والاطلاق ضدان لا يجتمعان واذا كان هذا غير الاول لم يكن بد من القول بانتهاء الاول وابتداء الثانى

ان وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه وجب الجمع ولايكون منافية له فكيف يثبت بها النسخ اذا وردت متأخرة بل يكون بيانا والى هذين الوجهين اشير فى الكتاب وقوله وليس الشرط ان تكون الزيادة تخصيصا اعتذار عن قوله انه تخصيص وليس بنسخ بان يكون تخصيصا يستقيم فى تقييد الرقبة على اصل الشافعى ولايستقيم فى ايجاب النفى فقال ليس الشرط اى شرط الزيادة ان تكون تخصيصا يعنى لاندعى انها تخصيص لامحالة بل تكون تخصيصا ولاتكون كذلك ولكنها ليست بنسخ بوجه * والثالث ان الزيادة على النص لوكان نسخا لكان القياس باطلا لان القياس الحاق غير المنصوص وزيادة حكم لم يوجبه النص بصيغته وحين كان القياس جائزا ودليلا شرعيا علم ان الزيادة ليست بنسخ * والرابع ان النسخ امر ضرورى لان الاصل فى احكام الشرع هو البقاء والقول بالتخصيص والتقييد يوجب تغير الكلام من الحقيقة الى المجاز ومن الظاهر الى خلافه لكنه متعارف فى اللغة فكان الحمل عليه اولى من الحمل على النسخ * واحتج من قال بان الزيادة نسخ معنى بان النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم اخر وهذا عند من شرط البدل فى النسخ فاما عند من لم يشترط ذلك فلا حاجة الى قوله بابتداء حكم اخر وهذا المعنى موجود فى الزيادة على النص فيكون نسخا * وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان بمايطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بمباشرة ماوجد فيه القيد دون مالم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لابد من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتنافى فان الاول يستلزم الجواز بدون القيد والثانى يستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتهى الحكم الاول بالثانى كان الثانى ناسخا له ضرورة وقوله وهذا لانه كذا توضيح لماذكر من انعقاد الاول بالثانى وجواب عن قولهم لانسلم انتهاء الاول بل هو باق ولكن ضم اليه شئ اخر يعنى انما قلنا بانتهاء الاول بالثانى لان المطلق متى صار مقيدا صار المطلق بعضه اى صار ماكان مطلقا قبل التقييد بعض المقيد لاشتمال المقيد على معنيين احدهما مادل عليه المطلق والثانى مادل عليه المقيد * وما للبعض حكم الوجود اى ليس لبعض مايجب حقا لله تعالى من عباده اوعقوبة اوكفارة حكم وجود الجملة بوجه ولاحكم وجوده فى نفسه بدون انضمام الباقى اليه فان الركعة من صلوة الفجر لايكون فجرا ولابعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها والركعتان من صلوة الظهر فى حق المقيم كذلك وكذا المظاهر اذا صام شهرا ثم عجز فاطعم ثلثين مسكينا لايكون مكفرا بالاطعام ولابالصوم * كبعض العلة وبعض الحد فانه ليس لبعض العلة حكم الوجود ولبعض الحد حكم الحد حتى ان بعض العلة لايوجب شيئا من الحكم الثابت بالعلة وبعض الحد لايتعلق به شئ من احكام الحد من طهرة المحدود وخروج الامام عن عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان الحد حد القذف لانه متعلق بالحد عندنا وبعض

وهذا لانه متى صار مقيدا صار المطلق بعضه وما للبعض حكم الوجود كبعض العلة وبعض الحد حتى ان شهادة القاذف لاتبطل ببعض الحد عندنا لانه ليس بحد فثبت ان هذا نسخ بمنزلة نسخ جملته فاما التخصيص فتصرف فى النظم ببيان ان بعض الجملة غير مراد بالنظم مما يتناوله النظم

الحد ليس بحد * وانما قال عندنا لان سقوط الشهادة عند الشافعي رحمه الله متعلق بالقذف الذي هو فسق عنده على ماعرف فيثبت ان الحكم الاولى قد انتهى * وان هذا اى التقييد فى المطلق نسخ لوصف الاطلاق بمنزلة نسخ جملته اى بمنزلة نسخ اصله * ثم بين الشيخ رحمه الله ان التقييد ليس بتخصيص على مازعم الخصم بوجهين * احدهما ان التخصيص تصرف فى اللفظ ببيان ان بعض ماتناوله النظم بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به * والقيد لايتناوله الاطلاق اى لادلالة للمطلق على القيد بوجه كاسم الرقبة لايتناول صفة الايمان والكفر لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولا له فلا يكون تخصيصا * الاترى توضيح لقوله والقيد لايتناوله الاطلاق يعنى الاطلاق عبارة عن العدم اى عدم القيد والتقييد عبارة عن الوجود اى وجود القيد فكيف يتناول الاطلاق التقييد مع تنافيهما واذا لم يتناوله لايكون التقييد تخصيصا بل يكون اثبات نص ناسخ للاطلاق بالمقايسة او بخبر الواحد وذلك باطل * وبيانه ان الخصم لما اثبت التقييد فى رقبة كفارة اليمين او الظهار بالقياس بان قال تحرير فى تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل * او بخبر الواحد وهو ماروى ان معاوية بن الحكم جاء بجارية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال على رقبة افاعتقها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اين الله فقالت فى السماء قال من انا قالت انت رسول الله قال اعتقها فانها مؤمنة فامتحانها بالايمان دليل على ان الواجب لايتأدى الا بالمؤمنة وان المراد من المطلق المقيد كان هذا منه اثبات نص مقيد للرقبة المذكورة فى الكفارة كانه تعالى قال فى الكفارتين * فتحرير رقبة مؤمنة * كما قال كذلك فى كفارة القتل واثبات مثل هذا النص بالقياس وخبر الواحد لايجوز * والثانى ان العام اذا خص منه شئ وخرج المخصوص من ان يكون مرادا به بقى الحكم فيما وراءه ثابتا بذلك النظم بعينه * كلفظ المشركين اذا خص منه اهل الذمة ومن بمعناهم بقى الحكم فى غيرهم ثابتا بذلك اللفظ بعينه حتى وجب قتل من لا امان له انه مشرك فلم يكن اى التخصيص نسخا لان النسخ بيان هذه الحكم الثابت وهذا لم يكن ثابتا * واذا ثبت قيد ايمان فى الرقبة المذكورة فى كفارة اليمين او الظهار وخرجت الكافرة من الجملة لم يكن الحكم فى المؤمنة ثابتا بذلك النص الاول وهو الرقبة * بنظمه اى بصيغته لما قلنا انه لادلالة للمطلق على المقيد بوجه بل يكون ثابتا بهذا القيد فيكون التقييد لاثبات ابتداء من غير ان يكون للمطلق دلالة عليه ودليل الخصوص لاخراج ماكان ثابتا لولا التخصيص لا للاثبات ابتداء ولاتشابه بين اخراج ماكان داخلا فى الجملة وبين اثبات ماليس بثابت فعرفنا انه نسخ وليس بتخصيص * وعبارة القاضى الامام رحمه الله هى ان الزيادة ليست بتخصيص فان حكم العموم اذا اخص منه بقى الحكم فيما لم يخص منه بالنص العام نفسه لابشئ آخر فلم يكن نسخا اذا بقى من الحكم بقدر مابقى على ماكان ومتى زيدت لم يبق للنص الاول حكم فان نص الزنا جعل الجلد حدا ولايبقى حد بنفسه بعد ثبوت النفى حدا معه وآية الكفارة

والقيد لايتناوله الاطلاق الاترى ان الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود فيصير اثبات نص بالمقايسة او بخبر الواحد ولان الخصوص اذا لم يبق مرادا بقى الباقى ثابتا بذلك النظم بعينه فلم يكن نسخا واذا ثبت قيد الايمان لم يكن المؤمنة ثابتة بذلك النص الاول بنظمه بل بهذا القيد فيكون للاثبات ابتداء ودليل الخصوص للاخراج لا للاثبات

جعلت الرقبة بدون صفة الايمان كفارة ولاتبقى بعد قيد الايمان كفارة لان الكافرة تخرج من الجملة والمؤمنة تجوز لالانها رقبة على ماقال الله تعالى بل للوصف الزائد الذى ليس فى الكتاب وبدونه لايكون مابقى كفارة ولابعضها فالزيادة نسخ معنى وبيان صورة قوله (ولايشكل ان النفى) كذا جواب عن قولهم النفى تقرير للجلد فلم يكن نسخا فقال نحن لاندعى انه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ لكونه حدا لصيرورته بعض الحد وليس لبعض الحد حكم الحد * وذكر ابو الحسين البصرى فى المعتمد ان النظر فى هذه المسئلة يعنى فى الزيادة على النص يتعلق بامور ثلثة * احدها ان الزيادة على النص تقتضى زوال شئ لامحالة واقله زوال عدمها الذى كان ثابتا * وثانيها ان المزال بهذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكان الزيادة متراخيا سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البرائة الاصلية لاتسمى نسخا * وثالثها ان الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون ناسخا لدليل الحكم الزائل جاز اثبات الزيادة والافلا وخرج عليه الفروع * فقال زيادة التغريب لاتزيل الانفى وجوب مازاد على المائة وهذا النفى غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لمازاد عليها نفيا ولااثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبرائة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزئة وكونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفى وجوب الزيادة ولما كان نفى الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لوكانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلو زيد فيها شئ آخر لتوقف الخروج عن العهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا فاما لوقال الله تعالى المائة وحدها كمال الحد وانها وحدها مجزئة فلايقبل فى الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفى الزيادة ثبت بدليل شرعى * وحاصله ان كلية الحد فيها ليست بحكم شرعى فلايكون رفعها نسخا * واجاب صاحب الميزان عنه بانا لانسلم انه ليس بحكم شرعى لان حكم الشرع مالايثبت الا بالشرع وتقدير الحد لايعرف الا بالشرع فكان شرعيا ولان الحد متى كان واجبا ثم جاء نص التغريب متراخيا فيكون النبى عليه السلام ساكتا عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التغريب كان نسخا لحكم شرعى وهو وجوب انتفاء التغريب بسكوته ولوامر صاحب الشرع نصا فقال اجلدوا ولاتغربوا وعرف ذلك قطعا ثم جاء خبر الواحد فى ايجاب التغريب اليس يكون نسخا فكذا هذا * ولكن يلزم عليه ايجاب عبادة بعد اخرى فان سكوته عليه السلام بعد ايجاب عبادة يدل على ان غيرها ليس بواجب بمنزلة مالو نص عليه ثم جاز ايجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس بالاجماع فيجوز ههنا ايضا * واجاب غيره بان زيادة النفى نسخ لتحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعى معلوم ثبوته فى الشرع

ولايشكل ان النفى اذا الحق بالجلد لم يبق الجلد حدا

بطريقه كزيادة ركعة على ركعتى الفجر فانها نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قد ثبت فى الشرع فى الفرائض المقدرة تحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة فانها لاتقتضى تغيير حكم مقصود * وذكر عبدالقاهر البغدادى ان زيادة التغريب على الجلد ان كان نسخا لزمكم ان يكون ادخال نبيذ التمر بين المآء والتراب نسخا لانه الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسخا لما ذكر الله تعالى من الاحداث الناقضة للطهارة واذا ثبتم ذلك فكانكم اجزتم الزيادة على النص باخبار ضعاف ولم تجيزوا باخبار صحاح قال ومن زاد الخلوة على آيتى الطلاق قبل المسيس فى ايجاب العدة وتكميل المهر بخبر عمر رضى الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بخبر صحيح كان حاكما فى دين الله برأيه * واجيب عنه بان النبيذ فى حكم الماء لان النبى عليه السلام اشار بقوله تمرة طيبة وماء طهور الى ان المائية لم تزل بالقاء التمر فيه فيكون داخلا فى عموم قوله تعالى *فلم تجدوا ماء* فلا يكون نسخا * واما جعل القهقهة من الاحداث او من النواقض فنظير ايجاب عبادة بعد عبادة فلا يكون من النسخ فى شئ * واما تكميل المهر بالخلوة فثبت عندنا بقوله تعالى *وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض* وبدلائل اخر عرفت فى موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد قوله (ولهذا) اى ولان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لايجوز لم يجعل قرائة الفاتحة فى الصلوة فرضا لان اطلاق قوله تعالى* فاقرؤا ماتيسر من القرآن* وعمومه يقتضى الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القرائة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلايجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام * لاصلوة الا بفاتحة الكتاب * ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف يعنى ولانه ليس لبعض الشئ حكم جملته قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله شرب القليل من المثلث وهو ماذهب ثلثاه بالطبخ ثم صار مسكرا لايحرم وهو رواية عن محمد رحمه الله لان المحرم فى غير الخمر هو السكر بالنص وهو قوله عليه السلام * حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب* وذلك يحصل بشرب الكثير منه دون القليل فكان شرب القليل مباشرة بعض علة السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلايكون داخلا تحت التحريم * وقال محمد رحمه الله فى رواية يكره شربه وفى رواية يحرم شربه وهو قول مالك والشافعى رحمهما الله لما روى انه عليه السلام قال *كل مسكر حرام* وفى رواية ماأسكر كثيره فقليله حرام وفى رواية ماأسكر الجرة منه فالجر منه حرام * ولان المثلث بعدما اشتد خمر لان الخمر انما سميت بهذا الاسم لمخامرتها العقل لالكونها نيا وهى موجودة فى سائر الاشربة المسكرة * وقد نقل عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر ولو سماه احد من اهل اللغة لكان يستدل بقوله على اثبات هذا الاسم له فاذا سماه صاحب الشرع به وهو افصح العرب كان اولى * والجواب عنه ان الجمع اذا امكن بين الآثار فهو اولى من الاخذ ببعضها والاعراض عن البعض وقد امكن ههنا بان يحمل هذا الحديث على الشرب على قصد السكر فان شرب القليل والكثير على هذا القصد حرام والحديث الاول

ولهذا لم نجعل قرأة الفاتحة فرضا لانه زيادة ولم نجعل الطهارة فى الطواف شرطا لانه زيادة ولهذا قال ابوحنيفة وابو يوسف رحمهما الله ان القليل من المثلث لايحرم لانه بعض المسكر وليس لبعض العلة حكم العلة بوجه

على الشرب لاستمراء الطعام فان القليل بهذا القصد حرام وبدونه لا يحرم كالمشى على قصد الزنا يكون حراما وعلى قصد الطاعة يكون طاعة * او بان يحمل على ان التحريم كان فى الابتداء لتحقيق الزجر كتحريم الانتباذ فى الدباء والحنتم ثم ثبت الرخصة بعد ذلك فى شرب القليل منه * والمراد بقوله عليه السلام * كل مسكر خمر * تشبيه بالخمر فى حكم خاص وهو الحد فقد بعث مبينا للاحكام دون الاسامى * والمعقول الذى ذكروه قياس فى اللغة فلا يقبل * قال ابو الفضل رحمه الله فى اشارات الاسرار * واعلم ان من وقع فى ابى حنيفة رحمه الله فى هذه المسئلة وشنع عليه فى انه اباح مثل هذا الشراب ولم يسلك فيه طريقة الاحتياط فهذا من القائل سفه وقلة ديانة اذ الاصل ان تحريم ما احله الله تعالى بمنزلة تحليل ما حرمه لا فرقان بينهما ومتى لم يقم لابى حنيفة رحمه الله دليل يدل على حرمته وبلغته الآثار المشهورة عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم انهم كانوا يشربونه ويسقون الاضياف ويجلدون على السكر منه كيف يسوغ له فى الشرع الفتوى بالحرمة وفيه تعرض لحدود الدين من تحريم شئ لم يرد به الشرع وامر التقوى والاخذ بالثقة يرجع الى العمل به دون الفتوى التى هى بيان حدود الدين * ولهذا قال محمد بن مقاتل الرازى لو اعطيت الدنيا بحذافيرها ماشربته ولو اعطيت الدنيا بحذافيرها ماافتيت بانه حرام قوله (وكذلك) اى وكما ان شرب القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض العلة لا يجب على الجنب والمحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم * وصورته اذا وجد المحدث ماء لا يكفى الوضوء او الجنب ماء لا يكفى الاغتسال يجوز له التيمم عندنا وفى احد قولى الشافعى رحمه الله لا يجوز قبل استعماله لان الله تعالى قال * فلم تجدوا ماء فتيمموا * ذكره منكرا فى موضع النفى من غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرطا لجوازه فما لم يوجد الشرط لا يكون التراب طهورا ثم استعمال هذا القدر مفيد للطهارة حقيقة وحكما بدليل انه لو استعمله ثم اصاب ماء آخر لم يجب عليه اعادة الاول فكان بمنزلة العارى اذا وجد ما يستر به بعض عورته يلزمه استعماله بقدره وكذا اذا كان به نجاسة حقيقة فوجد ما يزيل بعضها يجب استعماله فى ذلك القدر كذا ههنا * ولنا ان عدم الطهور قد تحقق فيباح له التيمم وذلك لان قولنا طهور لا يراد به طهارة حسية بل المراد به طهارة حكمية اى محللة للصلوة وباستعمال هذا الماء لا يحصل شئ من الحل يقينا بل الحل موقوف على الكمال فانه حكم والعلة غسل الاعضاء كلها ولا يثبت شئ من حكم العلة كبعض النصاب فى حق الزكوة وبعض علة الربوا فى حق الربوا * وهذا كن وجد بعض الرقبة فى باب الكفارات دون الكمال حل له التكفير بالصوم كالو عدم الرقبة اصلا لان الاصل رقبة تكون كفارة وهذا البعض لا يصلح كفارة لانها لا تتجزء كحكم الطهارة ههنا * وتبين بهذا ان المراد بقوله فلم تجدوا ماء ماء طهور اى محلل للصلوة باستعماله فى هذه الاعضاء او رافع للحدث عنها فان الآية سيقت لبيان هذه الطهارة لا غير والماء المحلل ماء مقدر لا نفس الماء * وهذا بخلاف النجاسة الحقيقية وستر العورة لان الواجب

وكذلك الجنب والمحدث لا يستعملان الماء القليل عندنا لانه بعض المطهر فلم يكن مطهرا كاملا

عما زال فيهما امر حسى عورة ظاهرة ونجاسة حقيقية واذا كان حسيا اعتبر الزوال حسيا لا حكما والزوال حسا ثابت بقدر الماء الذى معه وكذا زوال الانكشاف ثابت بقدر الثوب كذا فى الاسرار قوله (ولان دليل النسخ) دليل آخر على ان القيد نسخ للاطلاق وجواب عما قال بعضهم انه ليس بنسخ له بدليل امكان الجمع بينهما اذا كانا مقارنين بان جهل التاريخ بينهما * فقال لانسلم ذلك بل لو جهل التاريخ بينهما كان القيد معارضا للاطلاق ومانعا عن العمل يعنى اذا كانا فى الحكم كسائر دلائل النسخ فعند معرفة التاريخ يكون التقييد نسخا للاطلاق ايضا قوله (ونظير هذا الاصل) وهو ان الزيادة نسخ معنى اختلاف الشهود فى قدر الثمن جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من جنسها لا توجب تغيير ما كان كما ذكرنا من شهادة الشاهدين على الف وشهادة الاخرين على الف وخمسمائة * فقال الشيخ ليس ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغييرا بل نظيره اختلاف الشهود فى قدر الثمن بان شهد احد الشاهدين بالبيع بالف والآخر بالبيع بالف وخمسمائة لا تقبل الشهادة فى اثبات العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذى شهد بالف وخمسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه فمن هذا الوجه كل واحد منهما فى المعنى شاهد بعقد آخر والالف المذكور فى شهادة الآخر كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شئ آخر به بمنزلة التخيير فى الطلاق والعتاق فيصير شيئا آخر اذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا والله اعلم

ولان دليل النسخ مالو جاء مقارنا كان معارضا والقيد يعارض الاطلاق بمنزلة سائر وجوه النسخ ونظير هذا الاصل اختلاف الشهود فى قدر الثمن ان البيع لا يثبت لان الزيادة على الثمن بجعل الاول بعضه وقد صار كلا من وجه فصارا غيرين ولم يكن للبعض حكم الوجود والله اعلم

(فصل)

ذكر الاصوليون فروقا بين التخصيص والنسخ ونقل عن الشيخ الامام العلامة مولانا حميد الملة والدين رحمه الله فروق ايضا بين التقييد والنسخ والتعليق وغيرها فالحقتها بهذا الباب تتميما للفائدة * ثم النسخ والتخصيص وان اشتركا من حيث ان كل واحد منهما بيان مالم يرد باللفظ الا انهما يفترقان من جهة ان التخصيص يبين ان العام لم يتناول المخصوص والنسخ يرفع بعد الثبوت وان التخصيص لا يرد الا على العام والنسخ يرد عليه وعلى غيره * وانه يجب ان يكون متصلا عندنا والنسخ لا يكون الا متراخيا * وانه لا يجوز الى ان لا يبقى شئ والنسخ يجوز كذلك * وانه قد يكون بادلة السمع وغيرها والنسخ لا يجوز الا بالسمع * وانه يكون معلوما ومجهولا والنسخ لا يكون الا معلوما * وانه لا يخرج المخصوص منه من كونه معمولا به فى مستقبل الزمان والنسخ يخرج المنسوخ عن ذلك * وانه يرد فى الاخبار والاحكام والنسخ لا يرد الا فى الاحكام * وان دليل الخصوص يقبل التعليل ودليل النسخ لا يقبله * والفرق بين التخصيص والتقييد ان التقييد تصرف فيما كان الاول ساكتا عنه والتخصيص تصرف فيما تناوله اللفظ ظاهرا * وان التقييد مفرد والتخصيص جملة * وان فى التقييد يعمل بالقيد لا بالاصل وفى التخصيص يعمل بالاصل وهو المخصوص منه * والفرق بين التخصيص والاستثناء ان التخصيص مستبد بنفسه * وانه يقبل التعليل بخلاف الاستثناء * وان لدليل الخصوص حكما بخلاف الاستثناء * والفرق بين الاستثناء والنسخ ان الاستثناء غير مستقل بنفسه * وانه يرد

في الاخبار والاحكام * وانه لايكون الامتصلا بخلاف النسخ في هذه الجملة كلها * والفرق بين التقييد والنسخ من كل وجه ان التقييد مفرد والنسخ جملة * وانه وصف للاول والنسخ ليس كذلك * وانه قد يكون مقارنا والنسخ لايكون الا متأخرا * والفرق بين التعليق والاستثناء ان الاستثناء لايعمل في جميع المستثنى منه بل يعمل في بعضه بالابطال والتعليق يعمل في جميع المعلق بالتغيير * وان الاستثناء مع المستثنى منه ليس بيمين بل هو ايجاب والتعليق يمين * وان التعليق يصح في الايجاب دون الخبر والاستثناء يصح فيهما * والفرق بين التعليق والتقييد ان التعليق تبديل من الايجاب الى اليمين والتقييد ليس بتبديل صورة بل زيادة امر آخر * والفرق بين التقييد والاستثناء ان التقييد يثبت امرا لم يكن ثابتا بالاول والاستثناء يخرج عن الاول ما كان ثابتا صورة * وان التقييد لايخرج الاول عن حقيقته صورة فان الرقبة بزيادة وصف لاتخرج عن كونها رقبة بل تبقى رقبة لكن لم يبق الجواز بها والاستثناء قد يخرج الاول عن حقيقته كما لو استثنى من الالف شئ لايبقى الفا * والفرق بين النسخ والتعليق ان التعليق لايصح الا مقارنا والنسخ على عكسه * وان الشرط مع المشروط يمين والناسخ مع المنسوخ ليس كذلك * وان المعلق بعرضية ان يصير ايجابا والمنسوخ ليس كذلك * والفرق بين التخصيص والتعليق ان التخصيص لايرد الا على العام ولايشترط في التعليق ذلك * وان التخصيص له حكم على ضد الاول وليس في التعليق ذلك * وان دليل الخصوص مستقل والشرط ليس كذلك وانه يقبل التعليل والتعليق لايقبله وقس عليه والله اعلم

(باب افعال النبي عليه السلام)

والافعال على ضربين ماليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي فانه لايوصف بحسن ولاقبح وماله صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين * وانها تنقسم الى حسن وقبيح والحسن منها ينقسم الى واجب ومندوب ومباح * والقبيح منها ينقسم الى محظور ومكروه * وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها عن جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم فاما القسم الاخير فيصح وقوعه عن غير الانبياء من بني آدم ولكن لايصح وقوع ماهو معصية منه عن الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وان لم يعصموا عن الزلات * فتبين بهذا ان المراد من الافعال في هذا الباب الافعال التي تقع عن قصد ولم تكن من قبيل الزلة لان الباب لبيان الاقتداء وماوقع بطريق الزلة او وقع لاعن قصد مثل مايحصل في حالة النوم والاغماء لايصلح للاقتداء * وقد يقترن البيان بالزلة لامحالة * امامن جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان اى هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتلا فاضافه اليه تسببا * وانما جعل قتل الكافر من عمل الشيطان لان قتله كان قبل الاذن له في القتل * وقيل لانه كان مستأمنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر الحربي وهو

(باب افعال النبي) (صلى الله عليه وسلم) وهي اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم آخر وهو الزلة لكن ليس من هذا الباب في شئ لانه لايصلح للاقتداء ولا يخلوا عن بيان مقرون به من جهة الفاعل او من الله تبارك وتعالى كما قال جل وعز وعصى آدم فقال جل وعز حكاية عن موسى من قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان

لم يقصد قتله فكان زلة * او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه اى باكل الشجرة التى نهى عنها والعصيان ترك الامر او ارتكاب المنهى عنه الا انه ان كان عمدا كان ذنبا وان كان خطأ كان زلة * فغوى اى فعل ما لم يكن فعله * وقيل اخطأ حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهى عنه واذا كان البيان مقترنا به لا محالة علم انه غير صالح للاقتداء به * ثم الشيخ وشمس الائمة رحمهما الله قسما افعاله عليه السلام سوى الزلة وما ليس عن قصد على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح والقاضى الامام وسائر الاصوليين قسموها على ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض وهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحى ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك فى حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها فى حقه قطعية ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا كما اشير اليه فى آخر الباب وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحى لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله فى حقنا بدليل مضطرب قوله (والزلة اسم) لكذا * قال شمس الائمة رحمه الله اما الزلة فانه لا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل * قال وبيان هذا ان الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل فى الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشى فى الطريق فعرفنا بهذا ان الزلة ما يتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ولكنه زل فاشتغل به عما قصده بعينه والمعصية عند الاطلاق انما يتناول ما يقصده المباشر بعينه وان كان قد اطلق الشرع ذلك على الزلة مجازا * فان قيل * لما لم يكن الفعل الحرام مقصودا فى الزلة ففيم العتاب * قلنا * ان الزلة لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت فاستحقاق العتاب بناء عليه كمن زل فى الطريق يستحق اللوم لترك التثبت والتقصير * قال الشيخ ابو الحسن البشاعرى رحمه الله فى عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاقبون لجلال قدرهم ومنزلتهم ومكانتهم من الله تعالى قوله (بشغله عنه) الباء للسببية والضمير الاول للفاعل والثانى للفعل المباح اى زل الفاعل بسبب شغله عن الفعل المباح الذى قصده اى بسبب غفلته عنه الى ماهو حرام لم يقصده اصلا * فانها اى المعصية اسم لفعل حرام * مقصود بعينه اى نفس الفعل مقصود مع العلم بحرمته دون مخالفة الامر فانها لو كانت مقصودة لكان كفرا قوله (واختلفوا فى سائر افعال النبى) اى باقى افعاله صلى الله عليه وسلم بعد الزلة * مما ليس بسهو مثل تسليمه على رأس الركعتين فى الظهر حتى قال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت * ولا طبع مثل الافعال التى لا يخلو ذو الروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فانها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته بلا خلاف * ولابد لتلخيص محل النزاع من قيود اخرى وهى ان لا يكون هذا الفعل بيانا لمجمل الكتاب فانه حينئذ يكون تابعا للمبين فى الوجوب والندب والاباحة * وان لا يكون امتثالا وتنفيذ الامر سابق فانه تابع

والزلة اسم لفعل غير مقصود فى عينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ماهو حرام لم يقصده اصلا بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه واختلفوا فى سائر افعال النبى صلى الله عليه وسلم مما ليس بسهو ولا طبع

للامر ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب * وان لايكون مختصا به كوجوب الضحى والتهجد والزيادة على الاربع في النكاح وصفي المغنم وخمس الخمس فانه لايدل على التشريك بيننا وبينه بالاتفاق * ثم بعد ذلك اما ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام اولم تعلم * فان علمت فالجمهور على ان امته مثله في كونهم متعبدين في التأسي به باتيان مثل ذلك الفعل على تلك الصفة * وذهب شرذمة الى ان حكم ماعلمت صفة كحكم مالم تعلم صفته هكذا ذكر بعض الاصوليين * قال ابو اليسر رحمه الله واما اذا قام دليل صفة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي بان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه * وقال ابو بكر الرازي وابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا والشافعي وجميع المعتزلة انه يثبت لامته عليه السلام شركة حتى يقوم دليل على الخصوص * وان لم تعلم صفته بان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا قال ابو اليسر وان كان من جملة القرب فاختلف فيه * فقال بعضهم يجب الوقف فيها اى في هذه الافعال التي لم تعرف صفتها فلا يحكم فيها بوجوب ولا ندب ولا اباحة ولا يثبت لنا فيها متابعة حتى يقوم دليل يبين الوصف ويثبت الشركة واليه ذهب عامة الاشعرية وجماعة من اصحاب الشافعي كالغزالي وابي بكر الدقاق وابي القاسم بن كج * وقال بعضهم يلزمنا اتباعه اى اتباع النبي * فيها اى في تلك الافعال وتكون واجبة في حقه وفي حقنا وهو مذهب مالك وبه قال من اصحاب الشافعي ابو العباس بن شريح والاصطخري وابو علي بن ابي هريرة وابو علي بن حيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة * وقال ابو الحسن الكرخي يعتقد الاباحة فيها في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت الفضل على الاباحة وهو الوجوب او الندب في حقه الا بدليل قوله (ولايثبت المتابعة) ذكر في التقويم قال ابو الحسن رحمه الله يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل بان سائر الاوصاف واذا قام الدليل على وصف زائد نحو الوجوب مثلا كان النبي عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة * وذكر شمس الائمة رحمه الله وقال ابو الحسن ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لايكون الاتباع فيه ثابتا الابقيام الدليل * فعلى ماذكر في التقويم يكون معنى قوله ولا يثبت المتابعة منا اياه لايصح متابعتنا للنبي عليه السلام في افعاله سواء علم صفاتها اولم تعلم الا بدليل يوجب المشاركة * وعلى ماذكر شمس الائمة يكون معناه ولا يثبت المتابعة في الافعال التي لم يعرف صفاتها الا بدليل * وماذكر ابو اليسر يؤيد المذكور في التقويم وماذكرناه اولا يؤيده ماذكره شمس الائمة قوله (وقال الجصاص) ذكر في التقويم وقال ابو بكر الرازي يعتقد الاباحة مالم يقم دليل البيان على صفة فعل رسول الله عليه السلام ثم يلزمنا يعني بعد البيان على ذلك الوصف حتى يقوم دليل اختصاصه به * وقال شمس الائمة وكان الجصاص يقول بقول الكرخي

لان البشر لايخلو عما جبل عليه فقال بعضهم يجب الوقف فيها وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه فيها وقال الكرخي نعتقد فيها الاباحة فلا يثبت الفضل الا بدليل ولا يثبت المتابعة منا اياه فيها الا بدليل وقال الجصاص مثل قول الكرخي

الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له فى ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا به فاذ كر فى التقويم يشير الى انه انما يثبت الاتباع عنده اذا عرف وصف ذلك الفعل كما صرح به ابو اليسر * وماذكر شمس الائمة يدل على ان الاتباع ثابت عنده بكل حال ويحتمل ان يكون المذكور فى التقويم موافقا لما ذكر شمس الائمة ايضا يعرف بالتأمل وقوله الا انه قال علينا اتباعه معناه لنا جواز متابعته فيه لا يترك ذلك اى لا يحمل على الخصوصية الا بدليل اومعناه وجب علينا اعتقاد اباحته فى حقنا لا يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل * والفرق بين قول الجصاص وبين قول الفريق الثانى ان الاتباع واجب عندهم على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب فى حقه وفى حقنا والاتباع فى قول ابى بكر ثابت على اعتقاد انه مباح فى حقه وفى حقنا كما ثبت بالتنصيص اباحة فعل له من غير تنصيص وجه قول الواقفية ان الاتباع ليس بواجب فى افعاله لان التكليف بحسب المصالح وليس يجب اشتراك المكلفين فى المصالح اذ يجوز ان يكون فعل مصلحة فى حق شخص ولا يكون مصلحة فى حق آخر فاذا يجوز ان يكون الفعل مصلحة فى حق النبى عليه السلام ولا يكون مصلحة فى حقنا الا ترى انه قد ابيح له مالم يبح لنا من العدد فى النكاح والصفى من المغنم وغيرهما وقد اوجب عليه مالم يوجب علينا مثل قيام الليل والضحى ونحوهما واذا كان كذلك لا يلزمنا متابعته حتى يقوم دليل على الشركة * ولئن سلمنا ان الاتباع واجب فذلك ليس بممكن ههنا لان المتابعة فى الفعل عبارة عن اتيان مثل فعل الغير على الوجه الذى فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والقعود اولم يكن على الوجه الذى فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نفلا اولم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلان الظهر منفردين امتثالا للامر لا يكون متابعة واذا كان كذلك لا يتحقق المتابعة قبل معرفة صفة الفعل ولا وجه الى المخالفة ايضا فيجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل * قال شمس الائمة رحمه الله وهذا الكلام عند التأمل باطل لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد اثبت صفة الحظر فى الاتباع وان كان لا يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لا يتحقق فى هذا الفصل * واما الآخرون وهم الذين قالوا بوجوب الاتباع فقد احتجوا بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول عليه السلام على الاطلاق مثل قوله تعالى * فليحذر الذين يخالفون عن امره * اى عن شان الرسول وسمته وطريقته كما فى قوله وما امر فرعون برشيد اى شانه وطريقته ومذهبه * قالوا وحمل الامر على الشان ههنا اولى من حمله على القول لانتظام الشان القول والفعل على وجه واحد * والنصوص فيها اى فى طاعة الرسول ووجوب اتباعه كثيرة * مثل قوله تعالى * اطيعوا الله واطيعوا الرسول * واتبعوه لعلكم تهتدون * وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا * فان هذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل * ومثل ماروى انه عليه السلام خلع نعله فى الصلوة فخلعوا استدلالا بفعله فاقرهم على استدلالهم ولم ينكر عليهم بل بين العلة بقوله اخبرنى جبرائيل ان فيها قذرا وامرهم بالحلق عام الحديبية فتربصوا وتوقفوا فلما فعل بنفسه تبادروا الى الحلق فدل ان للفعل من المكانة فى القلوب ماليس للقول

الا انه قال علينا اتباعه لا نترك ذلك الا بدليل وهذا اصح عندنا اما الواقفون فقد قالوا ان صفة الفعل اذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء لان الاقتداء فى المتابعة فى اصله ووصفه فاذا خالفه فى الوصف لم يكن مقتديا فوجب الوقف الى ان يظهر واما الاخرون فقد احتجوا بالنص الموجب لطاعة الرسول عليه السلام قال الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والنصوص فى ذلك كثيرة واما الكرخى فقد زعم ان الاباحة من هذه الاقسام هى ثابتة بيقين فلم يجز اثبات غيره الا بدليل ووجب اثبات اليقين لكن وكل رجلا عاله يثبت الحظ به لانه يقين وقد وجدنا اختصاص الرسول ببعض ما فعله ووجدنا الاشتراك ايضا

* ولما قبل عمر رضى الله عنه الحجر قال انى اعلم انك حجر لاتضر ولاتنفع ولكنى رأيت رسول الله يقبلك فرأى ان متابعته على الظاهر من فعله واجبة * والصحابة رضى الله عنهم كانوا يرون المبادرة الى متابعة افعاله مثل المبادرة الى متابعة اقواله * واما الكرخى فقد زعم اى قال بان الاباحة من هذه الاقسام وهى الوجوب والندب والاباحة هى الثابتة فى حقه عليه السلام بيقين لتحققها فى كل الاحوال فوجب اثباتها ولم يجز اثبات غيرها الا بدليل اوقوع الشك فيه * ثم لما ثبتت الاباحة بهذا الطريق على ما اختاره شمس الائمة او قام دليل يبين صفة الفعل على مانقله القاضى الامام لم يجز متابعة فيه الا بدليل لانا قد وجدنا اختصاص الرسول عليه السلام ببعض الافعال كما ذكرنا * ووجدنا الاشتراك اى اشتراك النبى والامة فى البعض وهذا الفعل يحتمل ان يكون مما اختص هو به ويحتمل ان يكون مما هو غير مخصوص به فعند احتمال الوجهين على السواء يجب التوقف حتى يقوم الدليل لتحقق المعارضة قوله (ووجه القول الآخر) بكسر الخاء وهو قول الجصاص ان الاتباع اصل الى آخره * قال شمس الائمة رحمه الله الصحيح ماذهب اليه الجصاص لان فى قوله تعالى *لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة* تنصيص على جواز التأسى به فى افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو مايوجب تخصيصه بذلك * وقد دل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم وفى هذا بيان ان ثبوت الحل فى حقه مطلقا دليل ثبوته فى حق الامة الاترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة فى الاقدام على مثله لم يكن لقوله تعالى خالصة لك فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة * والدليل عليه انه لما قال عليه السلام لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض فى يوم قد مطروا فى السفر الم يكن لك فى اسوة فقال انت تسعى فى رقبة قد فكت وانا اسعى فى رقبة لم يعرف فكاكها فقال انى مع هذا ارجو ان اكون اخشاكم لله * ولما سألت امرأة ام سلمة رضى الله عنها عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد غفر له ماتقدم من ذنبه وما تأخر ثم سألت ام سلمة رضى الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال هلا اخبرتها انى اقبل وانا صائم فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال انى ارجو ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بحدوده ففى هذا بيان ان اتباعه فيما يثبت من افعاله اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا بفعل * وهذا لان الرسل عليهم السلام ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى *انى جاعلك للناس اماما* فالاصل فى كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم الا ماثبت فيه دليل الخصوصيه باعتبار احوالهم وعلو منازلهم واذا كان الاصل هذا ففى كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذا الحاجة الى ذلك ماسة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفى فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه

فوجب الوقف فيه ايضا ووجه القول الآخر ان الاتباع اصل لانه امام يقتدى به كما قال تعالى لابراهيم انى جاعلك للناس اماما فوجب التمسك بالاصل حتى يقوم الدليل على غيره هذا الذى ذكرنا تقسيم السنن فى حقنا وهذا

(باب تقسيم السنة) في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل في هذا الباب لكان الاولى منا الكف عن تقسيمه فانه هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى والوحي نوعان ظاهر وباطن

من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته والله اعلم * فصار الحاصل ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشتراك لعارض وعند الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض كما ان الاصل في الكلام الحقيقة والمجاز بعارض والعارض لا يثبت الا بدليل قوله (وهذا الذي ذكرنا تقسيم السنن في حقنا) اي هذا الباب لتقسيم افعال النبي عليه السلام في حقنا فانه لبيان انواع الاتباع الذي هو راجع الينا ولهذا ادخل فيه الواجب كما اشرنا اليه * او ماذكرنا من اول اقسام السنة الى ما انتهينا اليه تقسيم السنة وما يتصل بها بالنسبة الينا وهذا الباب الذي نشرع فيه

(باب تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم)

اي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع قوله (ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل) بان قالوا لا يجوز للنبي عليه السلام ان يحكم بالرأي والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي لان ذلك مؤد الى انحطاط درجة النبوة الى درجة الاجتهاد * لكان الاولى منا الكف عن تقسيمه اي تقسيم سننه وطريقته في اظهار احكام الشرع على تأويل المذكور لان معنى التعظيم في حق من هو دونه عدم اشتغاله بمثل هذا التقسيم فان النبي صلى الله عليه وسلم هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع احاطة وفيه ايضا نسبة الخطأ في بعض الصدور اليه عليه السلام مع عدم التقرير عليه وفيه سوء ادب فكان الاولى تركه ولكن طعن الجاهل وتعنته بان قال كيف ساغ له الاشتغال بالاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي حمل على هذا التقسيم ورخص في الاشتغال به دفعا لتعنتهم وكشفا عن شبهتهم قوله (والوحي نوعان) يعني انه عليه السلام كان معتمدا على الوحي في اظهار جميع احكام الشرع الا ان الوحي نوعان ظاهر وباطن الى آخر ماذكر * وقسم شمس الائمة رحمه الله ذلك على ثلثة اقسام الى وحي ظاهر والى وحي باطن والى ما يشبه الوحي وجعل القسمين الاولين من الوحي الظاهر والقسم الثالث من الوحي الباطن وعمله بالاجتهاد مما يشبه الوحي ولكل وجه يعرف بالتأمل * وبعد علمه اي علم النبي عليه السلام * بالمبلغ وهو الملك * بآية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك يبلغه عن الله عز وجل كما ظهرت لنا الآيات القاطعة الدالة على وجود الصانع جل جلاله والمعجزات الظاهرة الدالة على صدق الانبياء عليهم السلام * وهو اي ماثبت بلسان الملك هو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين وهو جبرائيل عليه السلام المراد من قوله جل ذكره * انه لقول رسول كريم قل نزله روح القدس * نزل به الروح الامين على قلبك * قوله (كما قال النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي) اي اوقع في قلبي * ان نفسا لن تموت حتى تستكمل اي تستوفي رزقها بكماله * فاتقوا الله اي اجهدوا في طلب التقوى وجدوا في تحصيلها كل الجهد والجد فانها لا تحصل الا بالسعي لا في طلب الرزق فانه لا يفوت احدا بل اجملوا في طلبه بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المبالغة فيه المؤدية الى الوقوع في المحظور معتقدين ان الرزق من الله تعالى

اما الظاهر فثلاثة اقسام ماثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين عليه السلام والثاني ماثبت عنده ووضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض بالهام من الله تعالى بان اراه بنور عنده كما قال جل وعلا لتحكم بين الناس بما اراك الله فهذا وحي ظاهر كله مقرون بما هو ابتلاء اعني به الابتلاء في درك حقيقته بالتأمل وانما اختلف طريق الظهور وهذا من خواص النبي صلى الله عليه وسلم حتى كان حجة بالغة وانما يكرم غيره بشيء منها لحقه على مثال كرامات الاولياء (لامن)

لا من الكسب بل الاشتغال به للامتثال بالامر * ويجوز ان يكون فاتقوا الله متعلقا باجملوا اى فاتقوا الله فى طلب الرزق بالاجمال فى طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة والتصرفات المنهى عنها * والثالث ماتبدى اى ظهر لقلبه يعنى من الملهى بلا شبهة وقوله بلا معارض ولا مزاحم تأكيد والالهام من اقسام الوحى بدليل قوله تعالى * وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا * اى بطريق الالهام وهو القذف فى القلب كما قذف فى قلب ام موسى عليه السلام الا ان النبى لما عرف قطعا انه من الله تعالى كان ذلك حجة قاطعة * فهذا اى ماذكرنا من الاقسام الثلاثة وحى ظاهر كله لظهوره فى حق النبى صلى الله عليه وسلم فى درك حقيته اى النبى عليه السلام مبتلى بدرك حقيته بالتأمل فيما ظهر له من الآية الدالة على حقيته ونحن مبتلون بدرك حقيته ايضا بعد تبليغه الينا بالتأمل فى المعجزات الدالة على صدقه * وانما اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض باشارته والبعض باظهار الله عز وجل من غير واسطة * وهذه اى هذه الاقسام الثلاثة من خواص النبى صلى الله عليه وسلم لا شركة للامة فيها اذ الوحى من خصائصه بلا شبهة * وكذا الالهام الذى لا يبقى معه شبهة لا يوجد فى حق غيره ولو وجد وا كرم غيره بذلك كان ثبوته له لحق النبى عليه السلام اى لحرمته على مثال كرامات الاولياء فانها تثبت لحرمة النبى عليه السلام واتماما لمعجزته على ما عرف واذا كان كذلك لا يخرج بثبوته للغير من خصائصه عليه السلام على انه ان ثبت للغير لا يكون حجة فى احكام الشرع فثبت ان كون الالهام حجة مخصوص بالنبى عليه السلام قوله (واما الوحى الباطن) فكذا جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المآل فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحى ابتداء وجعله شمس الائمة مشابها للوحى بهذا الاعتبار ايضا فقال واما ما يشبه الوحى فى حق رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الاحكام من النصوص بالرأى والاجتهاد فان ما يكون من رسول الله عليه السلام بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحى لقيام الدليل على انه يكون صوابا لا محالة فانه كان لا يقر على الخطأ فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا من الامة لا يجعل بمنزلة الوحى لان المجتهد يخطئ ويصيب وقد علم انه كان له عليه السلام من الكمال ما لا يحيط به الا الله فلا شك ان غيره لا يساويه فى اعمال الرأى والاجتهاد قوله (واختلف فى هذا الفصل) اى فى جواز الاجتهاد للنبى صلى الله عليه وسلم وفى كونه متعبدا به فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حظ النبى عليه السلام فى الاحكام الشرعية الا ان بعضهم قالوا انه غير جائز عليه عقلا وهو منقول عن ابى على الجبائى وابنه ابى هاشم وبعضهم قالوا انه جائز عليه عقلا ولكنه لم يتعبد به شرعا وقال بعضهم وهم عامة اهل الاصول كان له العمل فى احكام الشرع بالوحى والرأى جميعا اى بالوحى الظاهر والباطن وهو منقول عن ابى يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعى وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحى فى حادثة ليس

واما الوحى الباطن فهو ما ينال باجتهاد الرأى بالتأمل فى الاحكام المنصوصة واختلف فى هذا الفصل فابى بعضهم ان يكون هذا من حظ النبى صلى الله عليه وسلم وانما له الوحى الخالص لا غير وانما الرأى والاجتهاد لامته وقال بعضهم كان له العمل فى احكام الشرع بالوحى والرأى جميعا والقول الاصح عندنا هو القول الثالث وهو ان الرسول مأمور بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه من حكم الواقعة ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار

فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة للاذن بالاجتهاد * ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح مقدر بفوت الخاطب الكفو * وكلهم اتفقوا ان العمل يجوز له بالرأى في الحروب وامور الدنيا * احتج الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى * وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى * اخبر انه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي * وبالمعقول وهو ان النبي عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد دليل محتمل للخطاء لانه رأى العباد فلا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان نصب الشرع حق الله تعالى فكان اليه نصبه لا الى العباد بخلاف امور الحرب وما يتعلق بالمعاملات لان ذلك من حقوق العباد اذ المطلوب اما دفع ضرر عنهم او جر نفع اليهم بما يقوم به مصالحهم واستعمال الرأى جائز في مثله لحاجة العباد الى ذلك وليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من العجز والحاجة فما هو حقه لا يثبت ابتداء الا بما يكون موجبا علم اليقين يبينه ان المصير الى الرأى الذى هو محتمل للخطأ انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الاشتغال به مع وجود النص والضرورة انما تثبت في حق الامة لا في حقه عليه السلام اذ الوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأى كاشتغالنا به مع وجود النص وهذا كتحرى القبلة فانه يجوز لمن بعد عن الكعبة ولم يجد سبيلا الى الوقوف عليها للضرورة لا لمن كان مشاهدا للكعبة ولا لمن يجد سبيلا الى الوقوف عليها لعدم الضرورة الحوجة الى التحرى * ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمجتهد آخر لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد وبالاتفاق لا يجوز لاحد ان يخالفه في حكمه فعلم ان الاجتهاد غير سائغ له لانتفاء موجبه في حقه الا ترى ان في امور الحرب لما جاز له الرأى جازت مخالفته حتى خالفه السعدان في اعطاء شطر ثمار المدينة واسيد بن خضير في النزول يوم بدر على ماسيأتي بيانه * ولان الاجتهاد منه عليه السلام سبب لتنفير الناس عنه لانهم متى سمعوا انه يحكم برأيه في شريعته يسبق الى اوهامهم قبل ان يتأملوا حق التأمل انه ينصبه من تلقاء نفسه وذلك سبب للنفرة اذ الطبع ينفر عن اتباع مثله وما يؤدى الى النفرة لا يكون هو مأذونا فيه لتأديته الى المناقضة لكونه مبعوثا للدعوة اليه لا للنفرة عنه * ووجه القول الآخر وهو قول العامة الكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى * فاعتبروا يا اولى الابصار * امر بالاعتبار عاما لاولى البصائر اذ المراد من البصر البصيرة وكان قوله يا اولى الابصار تعليل للاعتبار اى اعتبروا يا اولى الابصار لاتصافكم بالبصيرة والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا وهو معنى قوله احق الناس بهذا الوصف اى بوصف البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة وبالدخول تحت هذا الخطاب وقال تعالى * ففهمناها سليمان * روى ان رجلين تحاكما الى داود وعنده سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرث والآخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنمه ليلا فوقعت في حرثي فلم يبق منه شيأ

احتج الاول بقول الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطاء ولا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى العباد بدفع او جر فصح اثباته بالرأى ووجه القول الآخر ان الله تبارك وتعالى امر بالاعتبار عاما بقوله فاعتبروا يا اولى الابصار وهو عليه السلام احق الناس بهذا الوصف وقال الله تبارك وتعالى ففهمناها سليمن وذلك عبارة عن الرأى من غير نص وكذلك قوله تبارك وتعالى لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب بالرأى

فقال لك رقاب الغنم فقال سليمان اوغير ذلك ينطلق اصحاب الحرث بالغنم فيصيبون من البانها ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى اذا كان ليلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم ودفع هؤلاء الى هؤلاء حرثهم واكثر المفسرين على ان الحرث كان كرما قد تدلت عناقيدهم فقال داود عليه السلام القضاء ماقضيت وحكم بذلك فاخبر الله تعالى عن تلك القضية بقوله عز اسمه وداود وسليمان الى ان قال ففهمناها سليمان الهاء ضمير الحكومة المدلول عليها بقوله اذ يحكمان فى الحرث وذلك اى ذلك التفهيم عبارة عن الرأى من غير نص اى المراد انه وقف على الحكم بطريق الرأى لابطريق الوحى لان ماكان بطريق الوحى فداود وسليمان عليهما السلام فيه سوآء وحيث خص سليمان بالفهم علم ان المراد به الفهم بطريق الرأى ولان القضية التى قضاها داود اولا لو كانت بالوحى لما وسع سليمان خلافه ولما خالف ومدح على ذلك علم انه كان بالرأى * وذكر فى المطلع قيل انهما اجتهدا جميعا فجاء اجتهاد سليمان عليه السلام اشبه بالصواب فرجع داود الى اجتهاد سليمان قبل الحكم لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد لاينتقض باجتهاد آخر وكذلك قوله تعالى اى ومثل قوله ففهمناها سليمان قوله تعالى اخبارا عن داود عليه السلام لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب عن داود عليه السلام بالرأى فانه كان بطريق التنبيه وانما يحسن ذلك اذا فوض الحكم الى رأيه وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال وقد حكم داود بين الخصمين حين تسوروا المحراب فانه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس الظاهر ونقل عن ابى يوسف رحمه الله انه تمسك فيه بقوله تعالى * انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اريك الله * فانه بعمومه يتناول الحكم بالنص وبالاستنباط منه اذا لحكم لكل منها حكم بما اراه الله * واورد عليه ان المراد بما اريك بما انزله اليك لدلالة السابق عليه اذلا مناسبة بين قول القائل انفذت اليك ذلك الكتاب لتحكم بغيره * واجيب عنه بان الحكم الذى استنبط من المنزل حكم بالمنزل لانه حكم بمعناه وبان التقييد بالمنزل خلاف الاصل وقرر ابو على الفارسى هذا التمسك فقال الارائة ههنا لايستقيم ان تكون لارائة العين لاستحالتها فى الاحكام ولا لمعنى الاعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث كذكر الثانى لان المعنى ماريكه الله لتتم الصلة فتبين ان المعنى لتحكم بين الناس بماجعله الله لك رأيا * واجيب بان الارائة بمعنى الاعلام ومامصدرية لاموصولة لتحتاج الى ضمير ويكون قد حذف المفعولان وهو جائز * واما السنة فحديث الخثعمية فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وقد مر بيانه فى باب الاداء والقضاء * وحديث القبلة للصائم وهو ماروى ان عمر رضى الله عنه سئل النبى عليه السلام فقال انى اتيت اليوم امرا عظيما فقال وماذاك فقال هششت الى امرأتى فقبلتها فقال ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك قال لا قال ففيم اذا اى ففيم تشك اذ قد عرفت ذلك فاعتبر فيه مقدمة الجماع وهى القبلة بمقدمة الشرب وهى المضمضة فى عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد فى القبلة

وقال النبى صلى الله عليه وسلم للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان تقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وقال لعمر وقد ساله عن القبلة للصائم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان تضرك وهذا قياس ظاهر

اظهر لانها تهيج الشهوة ولاتسكنها والتمضمض تسكن شيأ من العطش * وقال فيمن اتى اهله انه يوجر روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في حديث طويل وفي بضع احدكم صدقة قالوا يارسول الله ايأتي احدنا شهوته ويكون له فيها اجر قال ارايتم لو وضعها في حرام اكان عليه فيه وزر فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجرا اعتبر مباشرة الحلال في استحقاق موجبها وهو الاجر بضدها وهو مباشرة الحرام في استحقاق موجبها وهو الوزر وهذا بيان الرأي والاجتهاد والمج رمي الماء من الفم من مايطلب * واما المعقول فهو ان الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص ورسول الله صلى الله عليه وسلم اسبق الناس في العلم اى اكملهم فيه حتى كان يعلم بالمتشابه الذي لايعلمه احد من الامة بعده وكان عالما بمعنى النص الذي هو متعلق الحكم لامحالة وبعد العلم به والوقوف على طريق الاستعمال لاوجه لمنعه عن ذلك لانه نوع حجر وذلك لايليق بعلو درجته مع اطلاع غيره فيه * يوضحه انه لولم يجزله العمل بالاجتهاد الذي هو اعلى درجات العلم للعباد واكثر صوابا لاشتماله على المشقة وجاز لامته ذلك لكانت الامة افضل منه في هذا الباب وانه غير جائز * ولايقال انما يلزم ذلك ان لولم يكن له منصب اعلى منه لانه كان يستدرك الاحكام وحيا وهو اعلى من الاجتهاد * لانا نقول الوحي وان كان اعلى من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم فلا يظهر فيه اثر جودة الخاطر وقوة القريحة واذا كان هذا نوعا مفردا من الفضيلة لم يخل الرسول عنه بالكلية * ثم الشيخ رحمه الله ذكرههنا ان المتشابه وضح للرسول عليه السلام دون غيره وهكذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وهو يترا آى مخالفا لظاهر الكتاب لان الوقف ان وجب على قوله عزوجل * ومايعلم تاويله الا الله * كما هو مختار السلف والشيخين فذلك يقتضى ان لايعلمه الرسول كما لايعلمه غيره من العباد وان كان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم كما هو مختار الخلف يلزم ان لايكون الرسول عليه السلام مخصوصا بعلمه بل الراسخون يعلمونه ايضا فاما ان يعلمه الرسول ولايعلمه غيره فمخالف لما دل عليه النص من كل وجه * واجيب عنه بان معنى الآية على تقدير الوقوف على الا الله ومايعلم احد تأويله بدون تعلم الله الا الله كما في قوله تعالى * قل لايعلم من في السموات والارض الغيب الا الله * اى لايعلم بدون تعليم الله الا الله فيكون الاحينئذ بمعنى غير واذا كان كذلك جاز ان يكون الرسول مخصوصا بالتعليم بدون اذن بالبيان لغيره فيبقى غير معلوم في حق غيره * واعترض بان الآية تقتضى حصر العلم على الله عزوجل واذا صار الرسول عليه السلام عالما بالمتشابهات النازلة قبل نزول هذه الآية بالتعليم لايستقيم الحصر وكان ينبغي ان يقول ومايعلم تأويله الا الله ورسوله * واجيب عنه بانه يجوز ان يكون التعليم حاصلا بعد نزول هذه الآية فلايكون الرسول عليه السلام عالما بالمتشابه قبل نزولها فيستقيم الحصر بقوله ومايعلم تأويله الا الله * وبان الآية دلت على حصر العلم على الله عزوجل وعلى من علمه الله بالتأويل الذي ذكر * الاترى ان تلك الآية توجب حصر علم الغيب على الله تعالى ثم انه لايمنع ان يعلم غير الله بتعليمه كما قال تعالى عالم الغيب فلايظهر على غيبه احدا الا من

وقيل فيمن اتى اهله انه يوجر فقيل ايوجر احدنا في شهوته فقال ارأيت لو وضعه في حرام اماكان يأثم وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وهذا قياس واضح في تحريم الاوساخ بحكم الاستعمال ولان الرسول صلى الله عليه وسلم اسبق الناس في العلم حتى وضح له ماخفي على غيره من المتشابه فمحال ان يخفى عليه معاني النص

ارتضى من رسول فكذا ههنا قوله (الا ان اجتهاد غيره) جواب عما يقال لما جازله الاجتهاد وكان ينبغي ان يكون منزلته دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته اذ ذاك فقال ليس كذلك لان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء والقرار عليه واجتهاده لا يحتمل الخطاء عند اكثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز وجل* فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما * وبغيره من الآيات فلو جاز الخطاء عليه لكنا مأمورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز وان احتمل الخطاء كما هو مذهب اكثر اصحابنا بدليل قوله عز اسمه* عفى الله عنك لم اذنت لهم* فانه يدل على انه عليه السلام اخطأ في الاذن لهم وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل فلا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ فاذا اقره الله على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما او كفرا وهو نظير الالهام فان الهام النبي عليه السلام حجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجه والهام غيره ليس بحجة قوله (وذلك مثل امور الحرب) اى الاجتهاد والعمل بالرأى في سائر الاحكام الشرع مثل العمل بالرأى في امور الحرب من غير فرق والغرض منه ابطال الفرق الذي ادعته الطائفة الاولى الا ترى انه شاورهم في اسارى بدر وهو مشاورة في حكم الشرع لان مفاداة الاسير بالمال جوازها وفسادها من احكام الشرع ومما هو حق الله تعالى فعلم انه كان يشاورهم في الاحكام كما في الحروب * وقصة ذلك ماروى انه لما كان يوم بدر وهزم المشركون وقتل منهم سبعون رجلا واسر منهم سبعون استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاسارى فقال ابو بكر رضي الله عنه هؤلاء بنو العم والعشيرة والاخوان واري ان نأخذ منهم الفدية فيكون ما اخذنا قوة لنا على الكفار وعسى ان يهديهم الله فيكونوا لنا اعضدا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه ماترى يا ابن الخطاب فقال انهم كذبوك واخرجوك وهؤلاء ائمة الكفر وقادة المشركين فارى ان يمكنني من فلان قريب لعمر وعليا من عقيل وحمزة من العباس فلنضربن اعناقهم حتى يعلم الله انه ليس في قلوبنا مودة للمشركين فقال عليه السلام مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال* ومن عصاني فانك غفور رحيم* ومثلك يا عمر كمثل نوح* قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا* فهوى ماقال ابو بكر ولم يهو ماقال عمر فاخذ منهم الفداء فانزل الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق اى لولا حكم سبق اثباته في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا بخطاء وهذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استيفائهم ربما يؤدي الى اسلامهم وتدينهم وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم وقيل كناية انه يستحيل لهم الفدية التي اخذوها وقيل ان اهل بدر مغفور لهم وقيل ان الله لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي ولم يتقدم النهي عن ذلك لمسكم فيما اخذتم من الفداء عذاب عظيم فقال صلى الله عليه وسلم* لو نزل بنا عذاب ما نجى الا عمر* وانما امضى ذلك الحكم لان الحكم اذا امضى بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وظهر خطاؤه عمل به في

واذا وضح له لزمه العمل به لان الحجة للعمل شرعت الا ان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء واجتهاده لا يحتمل ولا يحتمل القرار على الخطاء فاذا اقره الله تعالى على ذلك دل على انه مصيب بيقين وذلك مثل امور الحرب وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يشاور في سائر الحوادث عند عدم النص مثل مشاورته في امور الحرب الا يرى انه شاورهم في اسارى بدر فاخذ برأى ابي بكر وكان ذلك هو الرأى عنده فمن عليهم حتى نزل قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم

وكما شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الاحزاب في بذل شطر ثمار المدينة ثم اخذ برأيهما وكذلك اخذ برأى اسيد بن خضير في النزول على الماء يوم بدر وكان يقطع الامر دونهم فيما اوحى اليه في الحرب كما في سائر الحوادث والجهاد محض حق الله تعالى ما بينه وبين غيره فرق وكان يقول لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قولا فاني فيما لم يوح الى مثلكما ولا يحل المشورة مع قيام الوحي وانما الشورى في العمل بالرأى خاصة الا يرى ان النبي صلى الله عليه وسلم معصوم عن القرار على الخطاء اما غيره فلا يعصم عن القرار على الخطاء فاذا كان كذلك كان اجتهاده ورأيه صوابا بلا شبهة

المستقبل لا فيما مضى كذا قيل والاصح ان الله تعالى امضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله * فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا * قوله (وكما شاور سعد بن معاذ) روى ان الامر لما ضاق على المسلمين في حرب الاحزاب وكان في الكفار قوم من اهل مكة عونا لهم رئيسهم عيينة بن حصن الفزارى وابو سفيان بن حرب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عيينة وقال ارجع انت وقومك ولك ثلث ثمار مدينة فابى الا ان يعطيه نصفها فاستشار في ذلك الانصار وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن عبادة احدهما رئيس الاوس والآخر رئيس الخزرج فقالا هذا شئ امرك الله به ام شئ رأيته من نفسك فقال لا بل رأى رأيته من عند نفسي فقالا يا رسول الله انهم لن ينالوا في الجاهلية من ثمار المدينة الا بشراء او بقرى فاذا اعزنا الله بالاسلام لا نعطيهم الدنية فليس بيننا وبينهم الا السيف وفرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا بالصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف وكذلك اخذ برأى اسيد بن حضير لما اراد النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر النزول فقال له اسيد بن حضير او حباب المنذر ان كان عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأى فاني ارى ان تنزل على الماء ونأخذ الحياض فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء ثم المشاورة في اسارى بدر نظير لقوله شاورهم في سائر الحوادث لما قلنا انها مشاورة في حكم شرعي فاما المشاورة في بذل شطر الثمار والنزول على الماء فلا يصح نظيرا له لانها مشاورة في امور الحرب فلا تصلح الزاما على الخصم * وظني ان الواو في قوله وكما شاور سعد بن معاذ وقعت زائدة من الناسخ فبدونها يستقيم الكلام فيصير المشاورة في الاسارى نظيرا لقوله شاور في سائر الحوادث ومشاورة السعدين والاخذ برأى اسيد نظيرين لقوله مثل مشاورته في امور الحرب وكذا رأيت مكتوبا بدون الواو في نسخة عتيقة مقروة على العلامة شمس الائمة الكردرى رحمه الله وعلى من قبله ايضا (قوله وقد كان يقطع الامر) اى الشان دونهم متصل بقوله مثل مشاورته في امور الحرب يعني كان يحكم في امر الحرب الامر بطريق القطع اذا كان فيه وحي كما كان يفعل كذلك في سائر الحوادث وحاصله انه ابطل الفرق المذكور باثبات المساواة بين امور الحرب وسائر الحوادث فيما اذا وجد فيها الوحي وفيما اذا لم يوجد فقال اذا لم يوجد الوحي كان يستشيرهم فيهما جميعا واذا وجد الوحي يقطع الامر فيهما من غير مشاورة والتفات الى رأى احد فلا معنى للفرق الذي ذكروه ثم اكد هذا المعنى وهو ابطال الفرق بقوله والجهاد محض حق الله تعالى ليس بينه وبين غيره فرق فاذا جاز له العمل بالرأى جاز في غيره من الاحكام ايضا وقوله ولا تحل المشورة مع قيام الوحي متصل بقوله شاور في سائر الحوادث يعني واذا ثبت انه شاورهم في سائر الحوادث ولا تحل المشورة مع قيام الوحي بل تحل لاجل العمل بالرأى علم انه انما شاورهم للعمل بالرأى وفي قوله خاصة اشارة الى دفع سؤال وهو ان يقال يجوز ان تكون المشورة لتطييب قلوبهم فقال ليس كذلك بل للعمل بالرأى خاصة * قال شمس الائمة رحمه الله

ولامعنى لقول من يقول انما كان يستشيرهم فى الاحكام لتطييب قلوبهم لان فيما كان الوحى ظاهرا معلوما ما كان يدنشيرهم وفيما كان يستشيرهم لايخلو اما ان كان يعمل برأيهم اولا يعمل فان كان لايعمل برأيهم وكان ذلك معلومالهم فليس فى هذه الاستشارة تطييب النفس بل هى نوع من الاستهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال وان كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلاشك ان رأيه كان اقوى من رأيهم واذاجازله العمل برأيهم فيما لانص فيه فجواز ذلك برأيه اولى ويتبين انه انماكان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتخمير الرأى على ماكان يقول المشورة تلقيح العقول وقال من الحزم ان يستشير ذا رأى ثم تطيعه ثم انما اعاد قوله الاان النبى معصوم عن القرار على الخطأ وبعده ماذكره مرة ردا لكلام الخصم وجوابا عن قولهم الاجتهاد يحتمل للخطأ فلا يصلح لنصب الشرع * واذا كان كذلك اى واذا كان الامر كماقلنا انه معصوم عن القرار على الخطأ كان اجتهاده ورأيه بعدما قرر عليه صوابا بلاشبهة ويجوز ان يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم اليه مايوجب القطع بالصحة وينضم تحريم المخالفة كالاجماع الصادر عن الاجتهاد وقوله الاانا اخترنا تقديم انتظار الوحى استثناء من القول الثانى وبيان للمذهب المختار وهذا على قول من جعل الحق فى المجتهدات واحدا فاما على قول من قال بتعدد الحقوق فلا يتصور الخطأ فى اجتهاده عنده لان اجتهاد غيره لايحتمل الخطأ فاجتهاده اولى فوجب تقديم الطلب اى طلب النص بانتظار الوحى لاحتمال الاصابة اى اصابة النص بنزول الوحى وصار ذلك اى انتظار الوحى فى حقه عليه السلام كطلب النص النازل الخفى بين النصوص فى حق سائر المجتهدين يعنى النص الذى اختفى بين النصوص ولم يصل الى المجتهد اذلم يحل له الاجتهاد قبل طلبه * قال القاضى الامام وكان تربصه عليه السلام انزول الوحى بمنزلة تربصنا للتأمل فى المنزل وقال شمس الائمة وكان الانتظار فى حقه بمنزلة التـأمل فى النص المأول والخفى فى حق غيره ومدة الانتظار على مانرجو نزوله اى نزول الوحى يعنى هى مافيه مادام رجاء نزول الوحى باقيا * الاان يخاف الفوت اى فوت الغرض اوفوت الحكم فى الحادثة يعنى يخاف ان يفوت الحادثة بلاحكم وحينئذ ينقطع طمعه عن الوحى فيحكم بالراى * قال صاحب الميزان وهذا القول حسن يعنى اشتراط الانتظار مادام يرجى نزول الوحى احسن لكن قول العامة احق وكان عليه العمل لجميع انواع الوحى والتبليغ عند الحاجة والانتظار للوحى الظاهر فى غير موضع الحاجة * واما تمسك الخصم بقوله تعالى * وما ينطق عن الهوى * ففاسد اذلا دليل على موضع النزاع فانه نزل فى شان القرأن ردا لما زعم الكفار انه افتراء من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرأنا فهو وحى لاعن هوى لان ماينطق به مطلقا كذلك * ولئن سلمنا ان المراد به التعميم لان بخصوص السبب لايتخصص عموم اللفظ فلانسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحى بلى هو وحى باطن كما اشار اليه الشيخ * ولانه اذا تعبدنا بالاجتهاد بالوحى يكون نطقه بذلك الحكم عن وحى لاعن هوى ولان المراد من الهوى هو النفس الباطل لاالرأى الصواب

الاانا اخترنا تقديم انتظار الوحى لانه مكرم بالوحى الذى يغنيه عن الرأى و على ذلك غالب احواله فى ان لايخلى عن الوحى والرأى ضرورى فوجب تقديم الطلب لاحتمال الاصابة غالبا كالتيمم لايجوز فى موضع وجود الماء غالباً الا بعد الطلب وصار ذلك كطلب النص النازل الخفى بين النصوص فى حق سائر المجتهدين ومدة الانتظار على مايرجو نزوله الا ان يخاف الفوت فى الحادثة والله اعلم

الصادر عن عقل ونظر في اصول الشرع واندرج فيما ذكرنا الجواب عن بقية كلماتهم فلا نعيده قوله (ومما يتصل بسنة نبينا شرايع من قبله) لانها لما بقيت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له لما تبين كانت من سننه وانما اخرناه للاختلاف في كونها شريعة لنبينا عليه السلام وذكر الضمائر الثلثة الا واخر مع كونها راجعة الى الشرايع على تأويل المذكور اولكون الشرايع مضافة الى المذكور وهو من قبله والله اعلم وهذا

﴿ باب شرايع من قبلنا ﴾

اى باب بيان الاختلاف في شرايع من قبلنا فقال بعضهم كذا فهو معنى ايراد الفاء في اول الباب واعلم انه يجوز ان يتعبدالله تعالى نبيه عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء ويأمره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهى عن اتباعها وليس في دين استبعاد ولا استنكار وان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الاول دون الثاني ويجوز عكسه ويجوز ان يكون مصلحة في زمان النبي الاول والثاني فيجوز ان يختلف الشرايع وتتفق ولا يقال اذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الاول لم يكن لبعثه واظهار المعجزة على يده فائدة لان شريعته معلومة من غيره لانا نقول انهما وان اتفقا في بعض الاحكام يجوز ان يختلفا في بعضها * ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول قد اندرست فلا يعلم الا من جهة الثاني ويجوز ان يكون قد حدث في الاولى بدع فيزيلها الثانية فعلم ان الامرين جائز ان الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فابى بعضهم ذلك كابي الحسين البصرى وجماعة من المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى * وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالى وعبدالجبار وغيرهما ومحل بيان هذه المسئلة من اصول التوحيد والثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهي المسئلة التي عقد الباب لبيانها فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرايع من قبلنا من الانبياء عليهم السلام وان كل شريعة ثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان يثبت نسخها * وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته على ماذكر صاحب الميزان اوبعث نبي آخر على ماذكر شمس الائمة ويتجدد للثاني شريعة اخرى الا مالا يحتمل التوقيت والانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه ببيان الرسول المبعوث بعده * وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم تفصلوا بين ما يصير معلوما منها بنقل اهل

ومما يتصل بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم شرايع من قبله وانما اخرناه لانه اختلف في كونه شريعة له وهذا

﴿ باب شرايع من قبلنا ﴾

قال بعض العلماء يلزمنا شرايع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرايعنا وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا والصحيح عندنا ان ماقص الله تعالى منها علينا من غير انكار اوقصه رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير انكار فانه يلزمنا على انه شريعة رسولنا عليه السلام

الكتاب او رواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب و بين مالم يثبت من ذلك بيان في القرآن او السنة * وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابومنصور والقاضي الامام ابوزيد والشيخان وعامة المتأخرين رحمهم الله الى ان ماثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او ببيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا مالم يظهر ناسخه فاما ماعلم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لايجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك لانهم المسلمين ذلك مما في ايديهم من الكتب لتوهم ان المنقول او المفهوم من جملة ماحرفوا او بدلوا وكذا لايعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما عرف ذلك بظاهر الكتاب او بقول جماعتهم ولاحجة في ذلك لما قلنا * احتج الاول اى الفريق الاول او العامل الاول بالنصوص وهي قوله تعالى *اولئك الذين هدى الله* يعني الانبياء الذين ذكروا فبهديهم اقتده اى فاختص هديهم بالاقتداء ولاتقتد الأبهم والهاء للسكت يوقف عليها في الوقف وتسقط في الوصل وقرأ ابن عامر بكسر الهاء في الوصل جاعلا الهاء كناية عن المصدر اى اقتدا الاقتداء كما في الدعاء المأثور واجعله الوارث منا امر النبي عليه السلام بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان والشرايع جميعا لان الاهتداء يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرعهم والدليل على ان الهدى شامل الايمان والشرايع ان الله تعالى وصف المتقين بالايمان واقام الصلوة وايتاء الزكوة في قوله عز ذكره هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال *اولئك على هدى من ربهم *وقوله تعالى *ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا* والامر للوجوب وقوله تعالى *انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا* والنبي عليه السلام من جملتهم فوجب عليه الحكم بها وقوله جل جلاله* شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا* والدين اسم لما يدان الله تعالى من الايمان والشرايع وبالمعقول وهو ان الرسول الذى كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا ببعث رسول آخر بعده فكذا شريعته لايخرج من ان يكون معمولا بها ببعث رسول آخر مالم يقم دليل النسخ فيها * يوضحه ان ماثبت شريعة لرسول فقد ثبتت حقيته وكونه مرضيا عند الله وبعث الرسول لبيان ماهو مرضي عند الله عز وجل فما علم كونه مرضيا ببعث رسول لايخرج عن ان يكون مرضيا ببعث رسول آخر واذا بقي مرضيا كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيدا لها واليه وقعت الاشارة في قوله تعالى اخبارا *لانفرق بين احد من رسله* لان كلهم يدعون الخلق الى دين الله عز وجل وقوله تعالى *وانزلنا اليك الكتاب* اى القرآن *بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب* اى لما قبله من جنس الكتب السماوية ومهيمنا عليه اى امينا وشاهدا على الكتب التي خلت قبله فتبين بهذا ان الاصل في شرايع الرسل عليهم السلام الموافقة الا اذا ظهر تغيير حكم بدليل النسخ * وذكر في الميزان ماينسب من الانبياء عليهم السلام من الشريعة فهو شريعة الله تعالى لاشريعة من قبلنا من الانبياء فهو الشارع للشرايع والاحكام قال الله شرع لكم من الدين ماوصى به

احتج الاولون بقوله تبارك وتعالى اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده والهدى اسم يقع عن الايمان والشرايع ولانه تبت حقيقته دينا لله تبارك وتعالى ودين الله تعالى حسن مرضي عنده قال الله تبارك وتعالى لانفرق بين احد من رسله وقال مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فصار الاصل هو الموافقة واحتج اهل المقالة الثانية بقول الله تبارك وتعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا لان الاصل في الشرايع الماضية الخصوص في المكان

نوحا اضاف الشرع الى نفسه واذا كان كذلك يجب على كل نبي الدعاء الى شريعة الله تعالى وتبليغها الى عباده الا اذا ثبت الانتساخ فيعلم به ان المصلحة قد تبدلت بتبدل الزمان فينتهي الاول الى الثاني فاما مع بقائها شريعة لله تعالى ومع قيام المصلحة والحكمة في البقاء فلا يجوز القول بانتهائها بوفات الرسول المبعوث الآتي بها فيؤدي الى التناقض تعالى الله عن ذلك * واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهائها بوفاته او ببعث رسول آخر بالنص وهو قوله تعالى لكل جعلنا منكم اي جعلنا لكل امة منكم ايها الناس شرعة ببعث الانبياء اي شريعة وهي الطريق الظاهر ومنهاجا طريقا واضحا يجرون عليه وهذا يقتضي ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبالمعقول وهو ان الاصل في الشريعة الماضية الخصوص لان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل * الا ترى انها اي شريعة من قبلنا كانت تحتمل الخصوص في المكان اي قد كانت مختصة بمكان حين وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان آخر كرسولين بعثا في زمان واحد في مكانين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكه وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة ببني اسرائيل ومن بعث اليهم * الا ان يكون متصل بقوله تحتمل الخصوص اي الا ان يكون احد الرسولين تبعا للآخر فحينئذ لا يثبت الخصوص وكان التبع داعيا الى شرايع الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبعا لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه عز وجل في قوله فآمن له لوط وكذلك هارون كان تابعا لموسى عليهما السلام في الشريعة وردأ له كما اخبر الله عز وجل في قوله اخبارا عن موسى عليه السلام فارسله معي ردأ يصدقني واجعل لي وزيرا من اهلي هرون اخي فكذلك في الزمان ايضا متصل بقوله تحتمل الخصوص في المكان يعني كما احتملت الخصوص في المكان تحتمل الخصوص في الزمان * قال شمس الائمة ان الانبياء قبل نبينا عليهم السلام اكثرهم انما بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا عليه السلام هو المبعوث الى الناس كافة على ما قال * اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي بعثت الى الاسود والاحمر وقد كان النبي قبلي يبعث الى قومه * الحديث فاذا ثبت انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان آخر وان كان ذلك مرضيا عند الله تعالى علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان آخر وان ذلك الشرع يكون منتهيا ببعث نبي آخر فقد كان يجوز اجتماع النبيين في ذلك الوقت في مكانين على ان يدعو كل واحد منهما الى شريعته فعرفنا انه يجوز مثل ذلك في زمانين وان المبعوث آخرا يدعو الى العمل بشريعته ويأمر الناس باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله * واحتج اهل المقالة الثالثة

الا ترى انها كانت تحتمل الخصوص في المكان رسولين بعثا في زمان واحد في مكانين الا ان يكون احدهما تبعا للآخر كما قال في قصة ابراهيم عليه السلام فآمن له لوط وكما كان هرون لموسى عليهما السلام فكذلك في الزمان ايضا فصار الاختصاص في شرايعهم اصلا الا بدليل واحتج اهل المقالة الثالثة بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع وكانت شريعته عامة لكافة الناس وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الاخلاق قال الله تبارك وتعالى

وهم الذين قالوا بانها يلزمنا على انها شريعتنا مطلقا بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع بدليل ماذكر شمس الائمة رحمه الله ان اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله عز وجل* واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به* من ابين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخرا في وجوب اتباعه ولهذا ظهر شرف نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم وممن تأخر في حكم المتبع له وهو بمنزلة القلب يطيعه الرأس ويتبعه الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدمه وهذا غض من درجته وحط من رتبته واعتقاد انه تبع لكل نبي تقدمه ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة بل فيه التنفير عنه لانه لا يكون تابعا بعد ان كان متبوعا ومدعوا بعد ان كان داعيا* فان قيل ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرايع الذين مضوا قبله * قلنا لا يمنع تقدمهم في الزمان عن ذلك فان السنة الاربع قبل الظهر وهي تابعة له ولا يمنع عن كونه اصلا فالانبياء مع تقدمهم مؤسسون بقاعدته فان المقصود من فطرة الخلق ادراكهم سعادة القرب من الحضرة الالهية ولا يمكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة مقصودة بالايجاد والمقصود كمالها لا اولها وانما يكمل بحسب سنة الله جل جلاله بالتدريج فتمهد اصل النبوة بآدم ولم يزل تنمو وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم فكان تمهيد اوائلها وسيلة الى الكمال كتأسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان وسيلة الى كمال صورة الدار التي هي غرض المهندسين ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت انه هو الاصل في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له وكانت شريعته عامة لكافة الناس على ما قال به وما ارسلناك الا كافة للناس وغرض الشيخ من هذا انه مبعوث الى جميع الناس حتى وجب على المتقدمين والمتأخرين اتباع شريعته فكان الكل تابعا له * والدليل عليه ان عيسى عليه السلام حين ينزل الى الدنيا يدعو الناس الى شريعة محمد عليه السلام لا الى شريعة نفسه كما نطقت به الاخبار المشهورة الا ترى انه يقاتل الدجال والقتال لم يكن مشروعا في شريعته فثبت انه صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع ثم الشيخ بقوله وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة مستدلا باشارة قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اشار الى ان شرايع من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة لنبينا لا انها بقيت شرايع لهم فان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا اليه لانه يكون ملكا للمورث فكذلك هذا * ومحاسن الشريعة مثل ايجاب شكر المنعم وايجاب العبادات والامر بالعدل والانصاف ونحوها ومكارم الاخلاق مثل العفو عند القدرة والاحسان الى المسيئ وكظم الغيظ على ما تضمن بيانهما كتاب محاسن الشريعة وكتاب مكارم الاخلاق * وقيل مكارم الاخلاق في ثلاثة اعطاء من يحرمه * ووصل من يقطعه والعفو عمن اعتدى عليه واليه اشار حكيم العجم مودود بن ادم السنائي * انك سميت

ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في يد عمر رضي الله عنه صحيفة فقال ماهي فقال التورية فقال اتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فصار الاصل الموافقة والا لفة لكن بالشرط الذي قلنا ومعروف لا ينكر من فعل النبي صلى الله عليه وسلم العمل بما وجده صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف الا ان ينزل وحي بخلافه فثبت ان هذا هو الاصل

نداد ذر بخشش وانك بابت بر ندسر بخشش * وانك زهرت دهد بوده فند* وانك از تو بر دند و پیوند * تاشوی درجهان وصل وفراق* دفتری از مکارم اخلاق * ثم استدل على ان نبينا كان اصلا بالحديث المذكور فى الكتاب فان قوله والله لوكان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا ببعث نبينا بمنزلة امته فى لزوم اتباع شريعته لو كانوا احياء وان شرايعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثا له والتهوك التحير والتحوك ايضا مثل التهور وهو الوقوع فى الشئ لقلة مبالاة وروية فصار الاصل الموافقة والالفة متصل بقوله وكان وارثا يعنى لما ثبت انه وارث لما مضى من محاسن الشريعة صار الاصل فى الشرايع الموافقة لما قلنا ان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث من غير تغيير لكن بالشرط الذى قلنا وهو ان يصير شريعة لنبينا عليه السلام تحقيقا لمعنى الارث ومعروف لا ينكر من فعل النبى عليه السلام اى من شانه العمل بما وجده صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف كرجم اليهوديين اللذين زنيا بحكم التورية ونصه بقوله انا احق باحياء سنة اماتوها على وجوب الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار شريعة له الا انه زيد فى شرائط الاحصان لايجاب الرجم الاسلام ولمثل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا فبيان هذا اى ما قلنا من الموافقة والالفة الشرط المذكور هو الاصل * وقوله الا ان التحريف اى التغيير استثناء من القول الثالث او من قوله هذا هو الاصل بمعنى لكن وبيان للمختار من الاقوال بهذا الشرط الذى ذكرنا وهو ان يقص الله تعالى او رسوله من غير انكار * قوله قال الله تعالى ملة ابيكم ابراهيم اى اتبعوها واحفظوها وقال تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم يتصلان بقوله فصار الاصل الموافقة والالفة فثبت بهذين النصين ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد امتنع ثبوتها ملة له للحال لما ذكرنا فى القول الثانى فثبت انها ملته على معنى انها كانت له فبقيت حقا كذلك وصارت لرسول الله محمد عليه السلام كالمال الموروث مضاف الى الوارث للحال وهو عين ما كان للميت لا ملك آخر لكن الاضافة الى المالك ينتهى بالموت الى الوارث فكذلك الشريعة فى حق الانبياء عليهم السلام كذا فى التقويم ثم بين الشيخ بقوله وقد احتج محمد انما اختاره هو مذهب اصحابنا فانه احتج فى تصحيح المهايأة والقسمة بقوله تعالى فى قصة صالح ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ومعلوم انه ما احتج به الا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام فانه يبين احكام شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لا شرايع من قبله ثم قيل ان المهايأة فى المنفعة والقسمة فى العين وان قوله ونبئهم دليل جواز القسمة وقوله عز وجل اخبارا لها شرب ولكم شرب يوم معلوم دليل على جواز المهايأة والصحيح انهما بمنزلة المترادفين ههنا فان المراد قسمة الماء بطريق المهايأة فان شمس الائمة رحمه الله ذكر ان محمدا استدل فى كتاب الشرب على جواز القسمة اى قسمة الشرب بطريق المهايأة بالآيتين المذكورتين* والمهايأة مفاعلة من الهيئة وهى الحالة الظاهرة للمتهئ للشئ كان المتهايئين لما تواضعا على امر رضى كل واحد

الا ان التحريف من اهل الكتاب كان ظاهرا وكذلك الحسد والعداوة والتلبيس كثير منهم ووقعت الشبهة فى نقلهم فشرطنا فى هذا ان يقص الله تعالى او رسوله عليه السلام من غير انكار احتياطا فى باب الدين وهو المختار عندنا من الاقوال بهذا الشرط الذى ذكرنا قال الله تبارك وتعالى ملة ابيكم ابراهيم وقال قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا فعلى هذا الاصل يجرى هذا وقد احتج محمد رحمه الله فى تصحيح المهايأة والقسمة بقول الله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب يوم معلوم فاحتج بهذا النص لاثبات الحكم به فى غير المنصوص عليه بما هو نظيره فثبت ان المذهب هو القول الذى اخترناه والله اعلم ومايقع به ختم باب السنة

(باب متابعة اصحاب)
(النبي عليه السلام)
(والاقتداء بهم)
قال ابو سعيد البردعى تقليد الصحابى واجب يترك به القياس قال وعلى هذا ادركنا مشايخنا وقال الكرخى لا يجب تقليده الافيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعى رحمه الله لا يقلد احد منهم ومنهم من فصل فى التقليد فقلد الخلفاء رضى الله عنهم وقد اختلف عمل اصحابنا فى هذا الباب فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان اعلام قدر رأس المال ليس بشرط وقد روى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافه وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فى الحامل انها تطلق ثلاثا للسنة وقد روى عن جابر وابن مسعود خلافه وقال ابو يوسف ومحمد فى الاجير المشترك انه ضامن ورويا ذلك عن على وخالف ذلك ابو حنيفة بالرأى

بحالة واحدة واختارها اليه اشير فى المغرب * وفى الطلبة المهايأة مقاسمة المنافع وهى ان يتراضى الشريكان ينتفع هذا وذلك بذلك النصف المفرز وذاك بذلك النصف وهذا بكله فى كذا من الزمان وذاك بكله فى كذا من الزمان بقدر الاول * بما هو نظيره اى فيما هو نظير المنصوص عليه كالطاحونة والبئر والبيت الصغير * قوله وما يقع به باب السنة

(باب متابعة اصحاب النبى عليه السلام والاقتداء بهم)

لان فى قول الصحابى لما كانت شبهة السماع ناسب ان يلحق بآخر اقسام السنة اذ الشبهة بعد الحقيقة فى الرتبة * لا خلاف ان مذهب الصحابى اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابى آخر انما الخلاف فى كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعى وابو بكر الرازى فى بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك به اى بقوله او بمذهبه القياس وهو مختار الشيخين وابى اليسر وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل فى احدى الروايتين والشافعى فى قوله القديم فانه ذكر اصحابه فى رسالته القديمة واثنى عليهم بما هم اهله ثم قال وهم فوقنا فى كل علم واجتهاد وورع وعقل ليستدرك به علم او ليستنبط واراؤهم اولى من ارائنا عندنا لانفسنا * ونص فى موضع آخر ان الصحابة اذا اختلفت فالائمة الاربعة اولى * فان اختلفت الائمة الاربعة فقول ابى بكر وعمر رضى الله عنهما اولى * وذكر فى موضع آخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والاكبر قياسا لان زيادة علمه يقوى اجتهاده ويبعده عن التقصير * وقال ابو الحسن الكرخى وجماعة من اصحابنا لا يجب تقليده الافيما لا يدرك بالقياس واليه ميل القاضى الامام ابى زيد على ما يشير تقريره فى التقويم * وقال الشافعى رحمه الله اى فى قوله الجديد لا يقلد احد منهم اى لا يكون قوله حجة وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهبت الاشاعرة والمعتزلة وهذا اللفظ كما يدل على عدم وجوب التقليد يشير الى عدم جوازه ايضا وهو المختار عندهم وقد جوز بعضهم التقليد وان كان لا يوجبه * وذكر فى القواطع ان مذهب الصحابى ان كان موافقا للقياس فهو حجة الا ان الاصحاب اختلفوا فقال بعضهم الحجة فى القياس وقال بعضهم الحجة فى قوله واما اذا كان بخلاف القياس او كان مع الصحابى قياس خفى والجلى يخالف قوله فقد اختلف قول الشافعى فيه قال فى القديم قول الصحابى اولى من القياس وقال فى الجديد القياس اولى * ومنهم اى من العلماء * من فصل التقليد اى فى تقليد الصحابة فقلد اى اوجب تقليد الخلفاء الراشدين وامثالهم اى فى الفضيلة والتخصيص بتشريف مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل رضى الله عنهم ومن قلد الخلفاء الاربعة ومنهم من قلد الشيخين لا غير وعن الشيخ ابى منصور عن اصحابنا ان تقليد الصحابى واجب اذا كان من اهل الفتوى ولم يوجد من اقرانه خلاف ذلك اما اذا خالفه غيره فلا يجب تقليد البعض ولكن يجب الترجيح بالدليل قوله (وقد اختلف عمل اصحابنا) يعنى ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رحمه الله فى هذا الباب اى فى تقليد الصحابة لم يستقر مذهبهم فى هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فى اعلام

قدر رأس مال السلم اى تسمية مقداره ليس بشرط اى فيما اذا كان رأس المال مشارا لان الاشارة ابلغ فى التعريف من العبارة والتسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا بالاشارة فعملا بالقياس * وقد روى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافه فان اباحنيفة رحمه الله شرط الاعلام فيما ذكرنا لجواز السلم وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما وقال ابوحنيفة وابويوسف رحمهما الله فى الحامل انها تطلق ثلاثا للسنة قياسا على الآيسة والصغيرة لان الحيض فى حقها غير مرجو الى زمان وضع الحمل كما هو غير مرجو فى حق الصغيرة الى زمان البلوغ فيجوز ان يقام الشهر فى حقها مقام الطهر او الطهر والحيض فى كونه زمان تجدد آخر عنه بخلاف ممتدة الطهر لان الحيض فى حقها مرجو ساعة فساعة فلا يجوز اقامة الشهر فى حقها مقام تجدد آخر عنه فعملا بالقياس وقال محمد رحمه الله لا تطلق للسنة الا واحدة بلغنا ذلك عن جابر وابن مسعود والحسن البصرى رضى الله عنهم وقال ابويوسف ومحمد فى الاجير المشترك وهو الذى لا يستحق الاجر الا بالعمل كالصباغ والقصار انه ضامن لما ضاع فى يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والحرق الغالب والغارة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق * ورويا ذلك اى وجوب الضمان عن على رضى الله عنه فانه كان يضمن الخياط والقصار صيانة لاموال الناس وخالف ذلك اى المروى عن على ابوحنيفة رحمه الله بالرأى فقال انه امين فلا يضمن شيئا كالاجير الواحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان ضمان جبر وضمان شرط لا ثالث لهما وضمان الجبر يجب بالتعدى والتفويت وضمان الشرط يجب بالعقد ولم يوجد التعدى والتفويت لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون خيانة ولم يوجد عقد موجب للضمان ايضا فبقيت العين امانة فى يده فلا يضمن بالهلاك كالوديعة (قوله وقد اتفق عمل اصحابنا) يعنى المتقدمين والمتأخرين بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس اى بالرأى مثل المقادير الشرعية التى لا تعرف بالرأى فانهم قالوا اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة وروو ا ذلك عن انس رضى الله عنه وقدروو ا اكثر النفاس باربعين يوما بقول عثمان بن ابى العاص الثقفى كذا ذكر شمس الائمة فى اصول الفقه الا ان النفاس لما كان مبنيا على اكثر الحيض لكونه اربعة امثال اكثر الحيض يلزم ان يكون اكثر الحيض عشرة ايام عند هذا القائل فلذلك قال الشيخ وروو ا ذلك اى تعدى الحيض عن انس وعثمان مع انه قد اسنده الى عثمان صريحا فى المبسوط فقال روى ابو امامة الباهلى رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو مروى عن عمر وعلى وابن مسعود وعثمان بن ابى العاص الثقفى وانس بن مالك رضى الله عنهم * وافسدوا شراء ما باع باقل مما باع يعنى قبل اخذ الثمن مع ان القياس يقتضى جوازه كما قال الشافعى لان الملك فى المبيع قد تم بالقبض للمشترى فيجوز بيعه من البايع بما شاء كالبيع من غيره وكالبيع بمثل الثمن منه عملا بقول عايشة رضى الله عنها وهو ما روت ام يونس ان امرأة جاءت الى عائشة رضى الله عنها وقالت انى بعت من زيد بن ارقم خادما

وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس فقد قالوا فى اقل الحيض انه ثلثة ايام واكثره عشرة ايام ورووا ذلك عن انس وعثمان بن ابى العاص الثقفى وافسدوا شراء ما باع باقل مما باع عملا بقول عايشة رضى الله عنها فى قصة زيد بن ارقم رضى الله عنه

ثمان مائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه قبل محل الاجل بستمائة فقالت عائشة رضي الله عنها بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحجه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب فاتاها زيد بن ارقم معتذرا فتلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فتركنا القياس به لان القياس لما كان مخالفا لقولها تعين جهة السماع فيه والدليل عليه انها جعلت جزاءه على مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد واجزئة الجرائم لا تعرف الا بالرأى فعلم ان ذلك كالمسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذار زيد اليها دليل على ذلك ايضا فان بعضهم كان يخالف بعضا فى المجتهدات وما كان يعتذر الى صاحبه * ولما فرغ من بيان الاقوال شرع فى اقامة الدلائل عليها وبدأ بما اتفق اصحابنا على وجوب التقليد فيه فقال اما فيما لا يدرك بالقياس نحو المقادير وغيرها فلابد من العمل به اى بقول الصحابى فيه حملا لقوله على التوقيف اى السماع والتنصيص من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه لا يظن بهم المجازفة فى القول ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان طريق الدين من النصوص انما انتقل الينا بروايتهم وفى حمل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم وذلك يبطل روايتهم فلم يبق الا الرأى والسماع ممن ينزل عليه الوحى ولا مدخل للرأى فى هذا الباب فتعين السماع وصار فتواه مطلقة كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا شك انه لو ذكر سماعه عن رسول الله عليه وسلم كان ذلك حجة لاثبات الحكم به فكذا اذا افتى به ولا طريق لفتواه الا السماع * فان قيل يجوز انه انما افتى لخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز ان لا يكون دليلا لا يلزم غيره كالاجتهاد لما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر * الا ترى ان قوله ليس بحجة على صحابى مثله ولو كان كالمسموع لكان حجة عليه * والا ترى ان هذا المعنى يوجد فى حق التابعى وسائر المجتهدين اذ لا يظن المجازفة فى القول بالمجتهد فى كل عصر ولا يجوز حمل كلامه على الكذب ثم لا يكون فتواه حجة فيما لا مدخل للقياس فيه كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس * قلنا هذا محمل فاسد لان تقدمهم فى العلم والورع واحتياطهم فى امور الدين ودقة نظرهم فيما يرد ذلك كيف وانه يؤدى الى سقوط روايتهم وترك الاعتماد على قولهم لان ظن ما ليس بدليل دليلا والاعتماد عليه للفتوى من باب المساهلة وقلة المبالاة وترك الاحتياط ورواية المتساهل لا تقبل وقد بينا ان مثل هذا الظن بهم فاسد لما يؤدى اليه كذلك * ولا نسلم ان قوله ليس بحجة على صحابى آخر لان ذلك فيما كان للقياس مدخل فيه لاحتمال السماع والرأى فاما فيما لا مدخل للقياس فيه فلا يتعين جهة السماع فيه فيكون حجة على الكل * فاما قول التابعى فليس بحجة لان احتمال اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الواسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع بوجه * فاما الصحابى فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحى فكان الاصل فى حقه السماع فلا يجعل قوله منقطعا عن السماع الا اذا ظهر دليل غيره وهو الرأى فلم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال اليه اشار القاضى الامام فى التقويم * والدليل على الفرق ان الحديث فى حق

اما فيما لا يدرك بالقياس فلابد من العمل به حملا لذلك على التوقيف من رسول الله عليه الصلاة والسلام لا وجه له غير هذا الا التكذيب وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة فاما فيما يعقل بالقياس

الصحابي قطعي بمنزلة المتواتر في حقنا لسماعه من الرسول عليه السلام و في حق التابعي ومن دونه ظني لتخلل الواسطة فعرفنا ان لتخللها اثرا في الضعف على انا لانسلم ان الفتوى فيما لامدخل للرأي فيه فقد وجد ممن بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة *بل انما افتوا بنص ظهر لهم اي برأي استنبطوه من نص ولو ثبت عنهم قول فيما لامدخل للقياس فيه لقلنا انه مبنى على نقل و لجعلناه حجة ايضا ولكنه لم يثبت * فان قيل قد قلتم في المقادير بالرأي من غير اثر فيه فان اباحنيفة رحمه الله قدر مدة البلوغ بالسن بثمان عشرة سنة او بسبع عشرة سنة بالرأي و قدر مدة وجوب منع المال من السفيه دفع المال الى السفيه الذي لم يونس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأي وقدر ابو يوسف و محمد رحمهما الله مدة تمكن الرجل من نفي الولد باربعين يوما بالرأي وقدر اصحابنا جميعا مايطهر به البئر عند وقوع الفارة فيها بعشرين دلوا فبهذا تبين فساد قول من يقول انه لامدخل للرأي في معرفة المقادير وانه يتعين جهة السماع في ذلك اذا قاله صحابي *قلنا انما اردنا بما قلنا المقادير التي تثبت حق الله تعالى ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل و الكثير و الصغير و الكبير فان المقادير في الحدود و العبادات نحو اعداد الركعات في الصلوات مما لايشكل على احد انه لا مدخل للرأي في معرفة ذلك فكذلك فيما يكون بتلك الصفة مما اشرنا اليه *فاما ما استدللتم به فهو من باب الفرق بين القليل و الكثير فيما يحتاج اليه فانا نعلم ان ابن عشر سنين لايكون بالغا وان ابن عشرين سنة يكون بالغا ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأي في ازالة التردد وهو نظير معرفة القيمة في المغصوب و المستهلك و معرفة مهر المثل و التقدير في النفقة فان للرأي مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذي قلنا* وكذلك حكم دفع المال الى السفيه فان الله تعالى قال فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقال ولاتأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا فوقعت الحاجة الى معرفة الكبر على وجه يتيقن معه بنوع من الرشد وذلك مما يعرف بالرأي فقدر ابو حنيفة رحمه الله ذلك بخمس وعشرين سنة لانه يتوهم ان يصير جدا في هذه المدة ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصلية فتيقن له بصفة الكبر ونعلم ايناس رشد ما منه باعتبار انه بلغ اشده فانه قيل في تفسير الاشد المذكور في سورة يوسف انه هذه المدة وكذلك ما قال ابو يوسف و محمد رحمهما الله فانه يتمكن من النفي بعد الولادة لساعة او ساعتين لامحالة ولا يتمكن من النفي بعد سنة او اكثر فانما وقع التردد فيما بين القليل و الكثير من المدة فاعتبر الرأي فيه بالبناء على اكثر مدة النفاس *فاما حكم طهارة البئر بالنزح فانما عرفنا بآثار الصحابة بان فتوى علي و ابي سعيد الخدري رضي الله عنهما في ذلك معروفة مع ان ذلك من باب الفرق بين القليل من النزح و الكثير فقد بينا ان للرأي مدخلا في معرفته كذا في اصول الفقه لشمس الائمة رحمه الله (قوله) فوجه قول الكرخي كذا تمسك الشيخ ابو الحسن الكرخي و من وافقه في القول بعدم جواز تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي ظهورا لاوجه لانكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر

فوجه قول الكرخي ان القول بالرأي من اصحاب صلى الله عليه وسلم مشهور واحتمال الخطاء في اجتهادهم كائن لامحالة فقد كان يخالف بعضهم بعضا وكانوا لايدعون الناس الى اقوالهم وكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول ان اخطأت فمن الشيطان واذا كان كذلك لم يجز تقليد مثله

المجتهدين فكان قولهم مترددا بين الصواب والخطأ كقول غيرهم * والدليل على انه محتمل للخطأ انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا لايدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطأ لما جاز لهم المخالفة بآرايهم ولوجب عليهم دعاء الناس اليه لانه حينئذ يكون دليلا قطعيا ومخالفة الدليل القطعي حرام والدعوة اليه واجبة كالدعوة الى العمل بالكتاب والسنة والاجماع * وقال ابن مسعود رضي الله عنه في مسئلة المفوضة فان يكن خطأ فمني ومن الشيطان فثبت ان احتمال الخطأ فيه ثابت * واذا كان كذلك اي واذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليد مثله اي تقليد مثل الصحابي وترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة بقوله كما لايجوز بقول التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولان الصحابي لايخلو من ان يقول عن اجتهاد او حديث عنده فان كان عن اجتهاد فهو راجع الى اصل من الكتاب او السنة او الاجماع وذلك الاصل موجود في حق التابعين ومن بعدهم فيجب عليهم النظر والتأمل في ذلك الاصل ليتبين لهم ان هذا الحكم فرع ذلك الاصل فيتبعونه لا فرع اصل آخر فيخالفونه وان كان عن حديث فهو محتمل للغلط والسهو وانه سمع بعض الحديث وبدون الباقي يختلف معناه وحكمه فلا يترك الحجة بالاحتمال ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان لكونهم اعلم وافضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم على احوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم لو كان كذلك لكان قول الاعلم الافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه قوله (بل وجب الاقتداء بهم) جواب عما تمسك القائلون بوجوب تقليدهم بقوله عليه السلام * اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم * فقال لا حجة لهم في ذلك لان المراد الاقتداء بهم في الجري على طريقتهم من اخذهم الحكم من الكتاب اولا ثم من السنة ثم استعمال الرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه لا تقليدهم في اقوالهم * الا ترى انه عليه السلام شبههم بالنجوم وانما يهتدى بالنجوم من حيث الاستدلال به على الطريق بما يدل عليه لا ان نفس النجم يوجب ذلك * قال القاضي الامام هذا النص عم الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالاجماع كاعراب فثبت انه اراد به اهل البصر واهل البصر عملوا بالرأي بعد الكتاب في السنة فيجب الاقتداء بهم في ذلك قوله (ومن ادعى الخصوص) اي ومن قال بتقليد الخلفاء وامثالهم دون غيرهم استدل بقوله عليه السلام * عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي * وبما روى في هذا الباب اي باب الاقتداء والتقليد * من اختصاصهم اي اختصاص الخلفاء وامثالهم بفضائل بما دل على ما قلنا * من وجوب تقليدهم كلمة من في مما بيان للاختصاص وفي من اختصاصهم بيان بما روي يعني المتمسك هو الاحاديث التي رويت في اختصاصهم بالفضائل التي توجب الاقتداء بهم مثل قوله عليه السلام * عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ورضيت لامتي ما رضي لها ابن ام عبد

بل وجب الاقتداء بهم في العمل بالرأي مثل ما عملوا وذلك معنى قول النبي عليه السلام اصحابي كالنجوم الخبر ومن ادعى الخصوص احتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعد ابي بكر وعمر وربما روى في هذا الباب من اختصاصهم مما دل على ما قلنا

ولكل شيء فارس وفارس القرأن عبدالله بن عباس واعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل واقرضكم زيد بن ثابت لاالاحاديث التي توجب نفس الفضيلة من غير ان يكون فيها دلالة على وجوب الاقتداء * مثل قوله عليه السلام اول من يقرع باب الجنة بلال وابو عبيدة امين هذه الامة وان الجنة الى سلمان اشوق من سلمان الى الجنة ومن اراد ان ينظر الى زهد عيسى فلينظر الى زهد ابي ذر وامثالها قوله (ووجه قول ابي سعيد احتج القائلون بوجوب التقليد بالنص والمعقول اما النص بقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون لهم وهذا المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لاباتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في الميزان * وذكر في المطلع نقلا عن ابن عباس رضي الله عنهما ان معنى قوله والذين اتبعوهم باحسان اتبعوهم على دينهم من اهل الايمان الى ان تقوم الساعة * وقيل يقتدون باعمالهم الحسنة ولا يقتدونهم في غير ذلك وقيل يذكرون المهاجرين والانصار بالرحمة والدعاء لهم بالجنة ويذكرون محاسنهم * واما المعقول فمن وجهين احدهما ان احتمال السماع والتوقيف في قول الصحابي ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالرأي عند الضرورة ويشاور مع القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجد اشتغل بالقياس واليه اشار الشيخ بقوله * وذلك اي السماع اصل * فيهم مقدم على الرأي يعني انهم كانوا يصاحبون رسول الله صلى الله عليه وسلم آناء الليل واطراف النهار فكان السماع اصلا فيهم فلا يجعل فتواهم منقطعة عن السماع الابدليل قوله (وكانوا يسكتون عن الاسناد جواب عما يقال لو كان قوله مبنيا على السماع لاسنده الى النبي وقال سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ اليهم ولما لم يسنده دل على انه بناه على الاجتهاد فقال قد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يسندونه الى النبي عليه السلام وليس هذا من باب الكتمان اذ لو اوجب بيان الحكم عند السؤال لاغير الا اذا سئل عن مستند الحكم فحينئذ يجب الاسناد واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدما على الرأي الذي ليس عند صاحبه خبر يوافقه ويقره فكان تقديم قول الصحابي على الرأي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس * والثاني واليه اشار الشيخ بقوله ولاحتمال فضل اصابتهم ان قوله ان كان صادرا عن الرأي فرأي الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله صلى الله وسلم في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والحال

ووجه قول ابي سعيد ان العمل برأيهم اولى لوجهين احدهما احتمال السماع والتوقيف وذلك اصل فيهم مقدم على الرأي

التى يتغير باعتبارها الاحكام ولان لهم زيادة جد وحرص فى بذل مجهودهم فى طلب الحق والقيام بما هو تثبيت قوام الدين وزيادة احتياط فى حفظ الاحاديث وضبطها وطلبها والتأمل فيما لا نص عندهم غاية التأمل وفضل درجة ليس ذلك لغيرهم كما نطقت به الاخبار مثل قوله عليه السلام خير القرون قرنى الذين بعثت فيهم * وقوله لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ماادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام انا امان لاصحابى واصحابى امان لامتى الى غير ذلك من الاخبار ولمثل هذه الفضيلة اثر فى اصابة الرأى وكونه ابعد عن الخطأ فبهذه المعانى ترجح رأيهم على رأى غيرهم وعند تعارض الرأيين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بذلك فكذلك اذا وقع التعارض بين رأى الواحد منهم ورأى الواحد منا يجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة فى رأيه من الوجوه التى ذكرناها * وذكر فى الميزان ان فى قول الصحابى جهة الاجماع ايضا لان الظاهر انه لو كان بينهم خلاف لظهر الاتحاد مكانهم وطلب العلم من كل واحد منهم على السواء ومشاورة كل واحد قرنائه فى كل مسئلة اجتهادية لاحتمال ان يكون عند صاحبه خبر يمنعه عن استعمال الرأى ولو ظهر الخلاف بينهم لو صل الينا من جهة التابعين لنصب انفسهم لتبليغ الشرايع والاحكام ولو تحقق الاجماع يجب العمل قطعا فاذا ترجح جهة وجود الاجماع فيه كان العمل به اولى من العمل بقياس ليس فيه هذا المعنى * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده * لانا وان سلمنا ذلك لكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس فكذا قول الصحابى لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا * واما قولهم ان قول الصحابى يحتمل الرجوع ولا يلزم غيره من الصحابة فكذلك ولكن كلامنا وقع فيما اذا وجد من الصحابى ولم يظهر رجوعه عن ذلك ولا خلاف غيره اياه فى ذلك القول على ماسنبينه * وانما لم يلزم غيره من الصحابة لمساواته اياه فيما ذكرنا من الوجوه بخلاف غيرهم لوجود التفاوت بينهم من الوجوه التى مرت * واما قولهم ليس للمجتهد تقليد غيره وان كان افضل منه فممنوع لان عند ابى حنيفة رحمه الله اذا كان عند مجتهد ان من يخالفه فى الرأى اعلم بطريق الاجتهاد وانه مقدم عليه فى العلم فانه يدع رأيه لرأى من عرف زيادة قوة فى اجتهاده كما ان العامى يدع رأيه لرأى المفتى المجتهد وعلى قول ابى يوسف ومحمد رحمهما الله لا يدع المجتهد فى زماننا رأيه لرأى من هو مقدم عليه فى الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما فى الحال وفى معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما فى الحالة لا يخفى فى طريق العلم كذلك فهم قد شاهدوا احوال من ينزل عليه الوحى وسمعوا منه وانما انتقل ذلك الينا بخبرهم وليس الخبر كالمعاينة * فان قيل اليس ان تأويل الصحابى للنص لا يكون مقدما على تأويل غيره ولم يعتبره فيه هذه الاحوال فكذلك فى الفتوى بالرأى قلنا ان التأويل يكون بالتأمل فى وجوه اللغة ومعانى الكلام ولا مزية لهم فى ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معانى اللسان فاما الاجتهاد فى الاحكام فانما يكون بالتأمل فى النصوص التى هى اصل فى احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولاجله يظهر لهم المزية

وقد كانوا يسكتون عن الاسناد ولاحتمال فضل اصابتهم فى فى نفس الرأى فكان هذا الطريق هو النهاية فى العمل بالسنة ليكون السنة بجميع وجوهها وشبهها مقدما على القياس ثم القياس باقوى وجوهه حجة وهو المعنى الصحيح باثره الثابت شرعا فقد ضيع الشافعى عامة وجوه السنن ثم مال الى القياس الذى هو قياس اشبه وهو ليس بصالح لاضافة الوجوب اليه فما هو الا لكن ترك القياس وعمل باستصحاب الحال فجعل الاحتياط مدرجة الى العمل بلادليل

فصار الطريق المتناهي في اصول الشريعة وفروعها على الكمال هو طريق اصحابنا بحمد الله اليهم انتهى الذين بكماله وبفتواهم قام الشرع الى آخر الدهر بخصاله لكنه بحر عميق لا يقطعه كل سابح والشروط كثيرة لا يجمعها كل طالب وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت انه بلغ غير قائله فسكت مسلما له فاما اذا اختلفوا في شيء فان الحق في اقوالهم لا يعدوهم عندنا على ما نبين في في باب الاجماع ان شاء الله تعالى ولا يسقط البعض بالبعض بالتعارض لانهم لما اختلفوا ولم تجر المحاجة بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه الرأي والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح وجب العمل بايها شاء المجتهد على ان الصواب واحد منها لا غير ثم لا يجوز العمل بالثاني من بعد الا بدليل على ما مر في باب المعارضة واما التابعي فان كان لم يبلغ درجة الفتوى في زمان الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي كان اسوة سائر ائمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده

بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد * ولا يقال هذه امور باطنة وانما امرنا ببناء الحكم على ما هو الظاهر لان بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن في موضع يتعذر اعتبار الباطن فاما اذا امكن اعتبارهما جميعا فلا شبهة ان اعتبارهما يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر وفي الاخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأي اعتبار الظاهر فقد فكان الاول أولى كذا قرر الامام شمس الائمة رحمه الله قوله (فكان هذا الطريق اي ايجاب متابعة الصحابي وتقليدهم او الطريق الذي اخترناه في باب السنة من قبول المسند والمرسل رواية والمعروف والمجهول وايجاب تقليد الصحابة هو النهاية في العمل بالسنة ليكون السنة بجميع وجوهها من المتواتر والمشهور والآحاد والمسند والمرسل وغيرها وشبهها من اقوال الصحابة مقدما على القياس ثم القياس اي ثم يكون القياس باقوى وجوهه وهي الاخالة والسنة والطرد والقياس بالوصف المؤثر حجة بعد جميع اقسام السنة وشبهها * فقد ضيع الشافعي رحمه الله عامة وجوه السنن فانه رد المراسيل مع كثرتها ولم يقبل رواية المجهول من القرون الاولى مع شهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وفيه تعطيل كثير من السنة ولم ير تقليد الصحابة وفيه اعراض عن كثير مما فيه شبهة السماع * لاضافة الوجوب اي ثبوت الحكم اليه كمن ترك القياس اي لم يجوز العمل به وعمل باستصحاب الحال مثل داود الاصفهاني الظاهري وامثاله من نفاة القياس * فجعل اي الشافعي الاحتياط فانه رد المراسيل ورواية المجهول وقول الصحابي احتياطا * مدرجة اي طريقا ووسيلة الى الوقوع في العمل بما ليس بدليل موجب وهو قياس الشبه وفي اصله شبهة اي في اصل القياس الصحيح شبهة ففي قياس الشبه اولى او جعله وسيلة الى العمل بما ليس بدليل موجب وهو نفس القياس وانه ظاهر وليس بمثبت وفي اصله شبهة انه صواب او خطا ولا شبهة في اصل السنة انما الشبهة في طريقها * قام الشرع بخصاله اي ملتبسا بخصاله وهي محاسنه واحكامه * فان قيل انكم قدمتم شبهة السماع على القياس من حيث اوجبتم تقليد الصحابي ثم قدمتم القياس على حقيقة السماع في حديث المصرات وامثاله مع كون الراوي معروفا بالضبط والاتقان والعدالة وكونه من اجل الصحابة وهذا تناقض ظاهر * قلنا ليس كذلك فان المراد من الصحابة فيما ذكرنا الفقهاء منهم دون غيرهم بدليل ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه انه روى عن ابي حنيفة رحمه الله في تقليد الصحابي ثلث روايات في رواية يجب تقليد كل صحابي وتقدم قوله على القياس وفي رواية لا يجب التقليد الا ان يكون قوله موافقا للقياس واليه مال ابو الحسن مع جماعة وفي رواية يجب تقليد الفقهاء من الصحابة ولا يجب تقليد غيرهم واليه مال ابو سعيد البردعي واكثر اصحاب ابي حنيفة * وما ذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح الايمان من المبسوط ولكن قول الواحد من فقهائهم فيما يخالف القياس حجة يترك به القياس * وفي شرح البيوع في مسئلة اشتراط اعلام قدر رأس المال ومذهب ابي حنيفة رحمه الله مروي عن ابن عمر رضي الله عنهما وقول الفقيه من الصحابة مقدم على القياس وفي باب البيع اذا كان فيه شرط وقول الواحد من فقهاء الصحابة مقدم على القياس عندنا * وما اشار اليه القاضي الامام في التقويم على ما ذكرنا ان المراد من قوله اصحابي

كالنجوم اهل البصر منهم اى اهل الرأى وهم الفقهاء * واذا ثبت ان المراد فقهاؤهم دون غيرهم اندفع التناقض فكان قوله على احتمال السماع مقدما على القياس كما اذا روى خبرا او على احتمال عدمه كذلك لما ذكرنا من الوجوه * ولئن سلمنا ان المراد كل واحد من الصحابة فلا تناقض ايضا لان القياس انما كان مقدما فيما اذا كان الراوى غير فقيه اذا انسد باب الرأى فيه بالكلية كما مر بيانه فى حديث المصراة وههنا لم ينسد بقوله باب الرأى بالكلية لانه لما احتمل انه قاله عن رأى كان موافقا للقياس من وجه حتى لو لزم منه انسداد باب الرأى لايكون مقدما على القياس اذا لم يكن من فقهاء الصحابة ايضا اليه اشار شيخنا العلامة مولينا حافظ الملة والدين قدس الله روحه فى بعض الحواشى * ثم بين الشيخ محل النزاع فقال وهذا الاختلاف اى الاختلاف المذكور فى كذا * وذكر فى الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد عن الصحابى قول فى حادثة لم تحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما لايقع بها البلوى والحاجة للكل فلم يكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول فى التابعين ولم يروعن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول فى حادثة من حقها الاشتهار لامحالة ولا تحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى يعم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به على العرف فى الاجماع * وكذا اذا اختلفوا فى شئ فالحق لايعدو اقاويلهم الى آخر ما ذكر فى الكتاب * وذكر فى بعض الكتب وصورة المسئلة فيما اذا ورد قول من صحابى فيما يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره تسليم ولا انكار ورد اذ لو كان وروده فيما لايدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه * ولو نقل من غيره رد وانكار كان ذلك اختلافا منهم فى ذلك الحكم بالرأى وذلك يوجب الترجيح او العمل عند تعذر الترجيح بايهما شاء وعدم جواز احداث قول آخر على ما مر فى باب المعارضة وهو قوله واذا عمل بذلك اى باحد القياسين لم يجز نقضه الا بدليل فوقه فوجب نقض الاول حتى لم يجز نقض حكم امضى بالاجتهاد بمثله * كان اسوة اى مثل سائر المجتهدين يقال هم اسوة فى هذا المثال اى متساوون وذكر فى المغرب ان الاسوة بمعنى التبع بطريق المجاز قوله (وان كان ممن ظهر فتواه فى زمن الصحابة) كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعى والشعبى وشريح ومسروق وعلقمة كان مثلهم فى هذا الباب اى مثل الصحابة فى وجوب التقليد عند البعض * ذكر الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله فى شرح ادب القاضى ان فى تقليد التابعى عن ابى حنيفة رحمه الله روايتين احديهما انه قال لااقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من المذهب * والثانية ما ذكر فى النوادر ان من كان من ائمة التابعين وافتى فى زمن الصحابة وزاحمهم فى الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانهم لما سوغوا له الاجتهاد وزاحمهم فى الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاحمته اياهم الا ترى ان عليا تحاكم الى شريح وكان عمر ولاه القضاء فخالف عليا فى رد شهادة الحسن له للقرابة وكان من رأى

وان ظهر فتواه فى زمن الصحابة كان مثلهم فى هذا الباب عند بعض مشايخنا لتسليمهم مزاحمته اياهم وقال بعضهم بل لا يصح تقليده وهو دونهم لعدم احتمال التوقيف فيه وجه القول الاول ان شريحا خالف عليا فى رد شهادة الحسن وكان على يقول له فى المشورة قل ايها العبد الابظر وخالف مسروق ابن عباس فى النذر بنحر الولد ثم رجع ابن عباس الى فتواه ولانه بتسليمهم دخل فى جملتهم رضى الله عنهم اجمعين

على رضي الله عنه جواز شهادة الابن لابيه وخالف مسروق ابن عباس رضي الله عنهم في النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيه شاة بعدما اوجب ابن عباس فيه مائة من الابل فرجع الى قول مسروق وسئل ابن عمر رضي الله عنهما عن مسئله فقال سلوا عنها سعيد بن جبير فهو اعلم بها مني وكان انس بن مالك رضي الله عنه اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا عنها مولانا الحسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعين ويرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة * وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأى ببركة صحبة النبي عليه السلام وذلك مفقودان في حق التابعي وان بلغ الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى ولاحجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم في الفتوى وزاحموهم فيها وان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بني عليها وجوب التقليد من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول عليه السلام مفقودة في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال * وذكر شمس الائمة رحمه الله انه لاخلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقدر وينا عن ابي حنيفة رحمه الله ماجاءنا عن التابعين زاحمناه يعني في الفتوى فنفتي بخلاف رأيهم باجتهادنا انما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة رضي الله عنهم حتى لايتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لايعتد به فكأن شمس الائمة لم يعتبر رواية النوادر والشيخ اعتبرها واثبت الخلاف * فان قيل اذا لم يكن قوله حجة فما فائدة ذكر ابي حنيفة اقوالهم في المسائل * قلنا انما ذكرها لبيان انه لم يستند بهذا القول مخترعا بل سبقه غيره فيه وانه وافقه فيه من هو من كبار التابعين لا لبيان انه يقلدهم * والابظر هو الذي في شفتيه بظارة وهي هنة نابتة في وسط الشفة العليا ولاتكون لكل احد * وقيل الابظر الصخار الطويل اللسان وجعله عبدا لانه وقع عليه سبيا في الجاهلية كذا في المغرب والله اعلم

(باب الاجماع)

٢ الكلام في الاجماع في ركنه واهلية من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه واما ركنه فنوعان عزيمة ورخصة اما العزيمة فالتكلم منهم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما كان من بابه

(باب الاجماع)

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا *فاجمعوا امركم* اى اعزموا عليه وقوله عليه السلام *لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل* اى لم يعزم والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول متصور من واحد وبالمعنى الثاني لايتصور الا من الاثنين فما فوقهما * وفي الشريعة قيل هو عبارة عن اتفاق امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية * واعترض عليه بانه يلزم من هذا التفسير ان الاجماع لايوجد الى يوم القيمة لان امة محمد عليه السلام جملة من اتبعه الى يوم القيمة ومن وجد في بعض الاعصار منهم فانما هم بعض الامة لا كلها وليس هذا مذهبا لاحد وبانه غير مطرد فانه لو خلا عصر عن المجتهدين واتفقوا

على امر دينى فان اتفاقهم عليه لايكون اجماعا شرعيا بالاتفاق مع انطباق هذا الحد عليه * وغير منعكس فان الامة والمجتهدين لو اتفقوا على عقلى او عرفى كان اجماعا مع خروجهما عن هذا الحد لكونهما غير دينيين * واجيب عن الاول والثانى بان المراد المجتهدون الموجودون فى عصر من الاعصار وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلى او عرفى اجماعا غير مسلم عند هذا القائل * وقيل هو اجتماع جميع اراء اهل الاجماع على حكم من امور الدين عقلى او شرعى عند نزول الحادثة وقيل وهو الاصح انه عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة فى عصر على امر من الامور فاريد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او القول او الفعل واذا اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتهدين معرفا باللام المستغرق بالجميع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرايع السالفة وبقوله فى عصر عن ايهام ان الاجماع لايتم الا بالاتفاق مجتهدى جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتهدين جميعهم وانما قيل على امر من الامور ليكون متناولا للقول والفعل والاثبات والنفى والاحكام العقلية والشرعية * ثم انعقاد الاجماع متصور * وانكر بعض الروافض والنظام من المعتزلة تصور انعقاد الاجماع على امر غير ضرورى مستدلين بان انتشار اهل الاجماع فى مشارق الارض ومغاربها يمنع نقل الحكم اليهم عادة فاذا امتنع ذلك امتنع الاتفاق الذى هو فرع تساويهم فى نقل الحكم اليهم وبان اتفاقهم لابد من ان يكون عن قاطع او ظن اذ لاثالث ولابد للاجماع من مستند فان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله وتواطؤ الجمع الكثير على اخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه وان كان عن ظن فالاتفاق فيه ممتنع عادة ايضا لاختلاف القرايح كما ان العادة تحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد معين فى يوم واحد * قال صاحب القواطع وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا فى الاخبار المستفيضة يكون متصورا فى الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم على الاخبار المستفيضة لوجد ايضا سبب يدعوا الى اجماعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا مجدين وباحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا والعادة لاتحيل ايضا عدم نقل القاطع اذا استغنى عن نقله بدلالة غيره على حكمه كالاجماع فى مثالنا فانه اغنى عن ذكره وكذا اختلاف القرايح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفى من الظن لا فيما هو جلى منه بحيث لايختلفون فيه بل يؤدى اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد ويبطل جميع ماذكروا بالوقوع وانا نعلم علما لا مرآء فيه باجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك وباجماع جميع الحنفية على وجوب اخفاء التسمية فى الصلوة وباجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغير ولى والوقوع دليل الجواز وزيادة * واذا ثبت انه متصور بل واقع لابد من بيان ركنه كما اشار اليه الشيخ وهو مايقوم به الاجماع واهلية من ينعقد الاجماع به اى برأيه او بقوله اذ لابد لكون الشئ معتبرا من صدور ركنه من الاهل * وشرطه وهو مايكون الاجماع

لان ركن كل شئ ما يقوم به اصله والاصل فى نوعى الاجماع ماقلنا

متوقفا عليه بعد صدوره من الاهل * وحكمه اى الاثر الثابت به* وسببه وهو المعنى الداعى الى الاجماع الجامع للآراء وهو المسمى بمستند الاجماع * عزيمة وهى ماكان اصلا فى باب الاجماع اذ العزيمة هى الامر الاصلى* ورخصة وهى ماجعل اجماعا للضرورة اذ مبنى الرخصة على الضرورة واما العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم فى الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوى الكل فى الحاجة الى معرفته لعموم البلوى العام فيه كتحريم الزنا والربوا وتحريم الامهات واشباه ذلك ويشترك فيه جميع علماء العصر فيما لايحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام لهم فيه كحرمة نكاح المرأة على عمتها وخالتها وفرائض الصدقات مايجب فى الزروع والثمار وما اشبه ذلك كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله* وذكر فى القواطع ان كل فعل مالم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الاجماع كما ان مالم يخرج من افعال الرسول عليه السلام مخرج الشرع لم يثبت به الشرع واما الذى خرج من الافعال مخرج الحكم والبيان فيصح ان ينعقد به الاجماع فان الشرع يؤخذ من فعل الرسول عليه السلام كما يؤخذ من قوله* وذكر فى الميزان اذا وجد الاجماع من حيث الفعل فانه يدل على حسن مافعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب مالم توجد قرينة تدل عليه على ماروى مااجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شئ كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر وانه ليس بواجب ولا فرض قوله (واما الرخصة) فكذا سمى هذا القسم رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة للاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير فى امر الدين على ما سنبينه وصورة المسئلة ما اذا ذهب واحد من اهل الحل والعقد فى عصر الى حكم فى مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل فيه ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا وكذلك الفعل يعنى اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعلم به اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضى مدة التأمل يكون ذلك اجماعا منهم على اباحة ذلك الفعل ويسمى هذا اجماعا سكوتيا عند من قال انه اجماع وذكر صاحب الميزان فيه ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار فى غير حالة التقية وبعد مضى مدة التأمل لان اظهار الرضاء وترك النكير فى حالة التقية امر معتاد بل امر مشروع رخصة فلا يدل ذلك على الرضاء وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضى مدة التأمل حلال شرعا فلا يدل على الرضاء فلهذا شرطنا مع السكوت وترك الانكار زوال التقية ومضى مدة التأمل* ثم قال لايخلو من ان يكون المسئلة من مسائل الاجتهاد اولم يكن فان لم يكن لا يخلو من ان يكون عليهم فى معرفتها تكليف اولم يكن عليهم فان لم يكن عليهم فى معرفتها تكليف يجوز ان يقال ان اباهريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار على من قال فيها بقول لايكون اجماعا لانه لما لم يكن عليهم تكليف فى معرفة ذلك الحكم لم يلزمهم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطاء فلا يلزمهم الانكار اذ ذلك الانكار انما يلزمهم عند معرفة كونه خطأ واذا كان كذلك لم يبعد ان يتركوا الانكار فيه بناء على عدم معرفة كونه خطاء فلا يكون سكوتهم دليل التسليم والرضاء * واما اذا كان عليهم تكليف فى معرفة حكم الحادثة يكون سكوتهم تصويبا ورضاء بذلك الحكم اذ لو لم يكن كذلك يلزم منه اجماعهم على ترك الحب عليهم من

واما الرخصة فان يتكلم البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضى مدة التأمل والنظر فى الحادثة وكذلك فى الفعل وقال بعض الناس لابد من النص

(النهى)

النهى عن المنكر المستلزم للمحال وهو الخلف فى اخبار الله عزوجل فانه تعالى مدحهم بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر وشهدهم بذلك فى قوله تعالى * كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر * ومايؤدى الى المحال فاسد * فاما ان كانت المسئلة اجتهادية بان كانت من الفروع التى هى من باب العمل دون الاعتقاد فالجواب فيها وفى المسئلة الاعتقادية سواء يعنى يكون ذلك اجماعا عند اكثر اصحابنا وهو اختيار بعض اصحاب الشافعى كصاحب القواطع ومن تابعه ونقل عن ابى الحسن الكرخى وبعض اصحاب الشافعى انه حجة وليس باجماع وقيل هو مذهب الشافعى فانه قدنص فى موضع ان قول الصحابى اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة * وروى عنه انه قال من نسب الى ساكت قولا فقدافترى عليه فعرفنا انه حجة عنده وليس باجماع واليه ذهب ابوهاشم وجماعة من المعتزلة * ونقل عن الشافعى رحمه الله انه ليس باجماع ولا حجة واليه اشير فى الكتاب وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضى الباقلانى من الاشعرية وداود الظاهرى وبعض المعتزلة منهم ابوعبدالله البصرى * ويحكى عن الشافعى انه كان يقول انظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير يثبت به الاجماع وان انتشر من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع * ونقل عن الجبائى انه اجماع وحجة يشترط انقراض العصر وقال ابوعلى ابن ابى هريرة ان ذلك فتوى وانتشر ولم يعرف مخالف يكون اجماعا وان كان حكما لا يكون اجماعا ولا حجة وقال ابو اسحق المروزى ان كان حكما يكون اجماعا وان كان فتوى لا يكون اجماعا * وقوله لابد من النص اى من التنصيص على الحكم من الكل لثبوت الاجماع ان كان قوليا ومن شروعهم جميعا فى الفعل ان كان فعليا * ولا يثبت بالسكوت اى لا يثبت التنصيص بالسكوت فانه لا ينسب قول الى ساكت او لا يثبت الاجماع بالسكوت * احتج من قال انه ليس بحجة اصلا بالآثار والمعقول * اما الآثار فما روى فى حديث ذى اليدين انه لما قال اقصرت الصلوة ام نسيتها نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابى بكر وعمر رضى الله عنهما وقال احق مايقوله ذواليدين ولو كان ترك النكير دليل الموافقة لاكتفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما استنطقهم من الصلوة من غير حاجة * وماروى عن عمر رضى الله عنه انه لما شاور الصحابى فى مال فضل عنده من الغنائم اشاروا عليه بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه فى القوم ساكت فقال له ماتقول ياابا الحسن قال لم تجعل يقينك شكا وعلمك جهلا ارى ان تقسيم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثا فعمر لم يجعل سكوته تسليما ودليلا على الموافقة حتى سأله واستجاز على رضى الله عنه السكوت مع كون الحق عنده فى خلافهم * وماروى ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها عن ذلك فاملصت من هيبته فشاور الصحابة فى ذلك فقالوا لاغرم عليك انما انت مؤدب وماأردت الا الخير وعلى رضى الله عنه ساكت فى القوم فقال ماتقول ياابا الحسن فقال ان كان هذا جهد رأيهم فقد اخطأوا وان قاربوك اى طلبوك قربتك

ولا يثبت بالسكوت وحكى هذا عن الشافعى رحمه الله قال لان عمر رضى الله عنه شاور الصحابة فى مال فضل عنده وعلى ساكت حتى قال له ماتقول ياابا الحسن فروى له حديثا فى قسمة الفضل فلم يجعل سكوته تسليما وشاورهم فى املاص المرأة فاشاروا بان لاغرم عليه وعلى ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة ولان السكوت قديكون مهابة كما قيل لابن عباس رضى الله عنهما مامنعك ان تخبر عمر بقولك فى العول فقال درته وقديكون للتأمل فلا يصلح حجة

فقد غشوك اى خانوك ارى عليك الغرة فقال انت صدقتنى فقد استجاز على السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر رضى الله عنهما سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه * واما المعقول فهو ان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة والتقية مع اضمار الخلاف كما قيل لابن عباس رضى الله عنهما لما اظهر قوله فى العول وقد كان ينكره هلا قلت هذا فى زمن عمر وانه كان يقول بالعول فقال كان رجلا مهيبا فهبته وفى رواية منعنى عن ذلك درته * وقد يكون للعامل لانهم لم يتأملوا فى المسئلة اى لم يجتهدوا لاشتغالهم بالجهاد او سياسة الرعية او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شئ فتوقفوا وقد يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب فلم يروا للانكار فى المجتهدات معنى لكون هذا القول صوابا فى حق قائله عندهم كالقاضى اذا قضى فى مسئلة مجتهد فيها برأى واحد منهم وسكت المخالفون لا يكون سكوتهم دليل الرضاء والاجماع وقد يكون لكون العامل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى فى الاجتهاد فلا يزول التدارك والانكار مصلحة احترامًا له واذا كان محتملا لهذه المعانى لا يكون حجة خصوصا فيما هو موجب للعلم قطعا الا ترى ان السكوت فيما هو مختلف فيه لا يكون دليلا على شئ لكونه محتملا فكذا فيما لم يظهر فيه خلاف * واحتج من قال انه حجة وليس باجماع بان سكوتهم مع هذه الاحتمالات يدل ظاهرا على الموافقة فيكون حجة يجب العمل بها كخبر الواحد والقياس * وقد احتج الفقهاء فى كل عصر بالقول المنتشر فى الصحابة اذا لم يظهر له مخالف فدل انهم اعتقدوه حجة الا انه لا يكون اجماعا مقطوعا به للاحتمالات المذكورة * ووجه قول من اعتبر الاكثر ان يجعل الاقل تبعا للاكثر فاذا كان الاكثر سكوتا يجعل ذلك كسكوت الكل واذا ظهر القول من الاكثر يجعل ذلك كظهوره من الكل * واما ابن ابى هريرة فقد تمسك بان الموجود اذا كان حكما من بعض القضاة لا يدل السكوت من الباقين على الرضاء منهم لان حكم الحاكم يسقط الاعتراض لان فى الانكار افتياتا عليه * قال ونحن نحضر بعض الاحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر عليهم ذلك ولا يكون سكوتنا رضاء منا بذلك بخلاف قول المفتى فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاعتراض * واما ابو اسحق فقال ان الاغلب ان الصادر من الحاكم يكون عن مشورة والصادر عن فتوى يكون عن استبداد فاذا صدر القول عن مشاورة دل ذلك على الاجماع واذا صدر عن استبداد لا يدل ذلك على الاجماع * واما الجبائى فقال انقراض العصر يضعف احتمالات المذكورة لانه لا يبعد سكوت العلماء على مجتهد فى مسئلة ظنية لكن استمرارهم على السكوت فى الزمن المتطاول يبعد ويخالف العادة قطعا لانه اذا كان يتكرر تذاكير الواقعة والخوض فيها لم يتصور دوام السكوت من كل المجتهدين على تكرر الواقعة فى حكم العادة ولهذا اظهر ابن عباس خلافه فى مسئلة العول من بعد فلذلك شرطنا انقراض العصر لصيرورته اجماعا قوله (ولنا ان شرط النطق منهم جميعا متعذر) الى آخره وبيانه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع الاخرس قولا ادى الى ان لا ينعقد الاجماع لانه لا يتصور الاجماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا

ولنا ان شرط النطق منهم جميعا متعذر غير معتاد بل المعتاد فى كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم

(وفى العادة)

وفى العادة انمايكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين وفى اتفاقنا على كون الاجماع حجة وطريقا لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان المتعذر كالممتنع ثم تعليق الشئ بشرط هو ممتنع يكون نفيا فكذا تعليقه بشرط هو متعذر وهذا لان الله تعالى رفع عنا الحرج كالم يكلفنا ماليس فى وسعنا وليس فى وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم بقرؤن فكان ذلك ساقطا عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقف على كل واحد منهم فى حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين فينبغى ان يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقين كافيا فى انعقاد الاجماع قوله (ولانا انما نجعل) دليل آخر متضمن للجواب عماذكر الخصم من تحقق الاحتمالات* وبيانه انا انما نجعل سكوت الباقين تسليما لقول هذا القائل بعدعرض الحادثة وجواب هذا القائل فيها عليهم وذلك اى العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لوكان الساكت مخالفا اذالساكت عن الحق شيطان اخرس فاذالم يجعل السكوت تسليما لقوله كان فسقا لانه امتناع عن اظهار الحق وترك للواجب احتشاما للغير والعدالة مانعة عنه فلا يظن بهم ذلك خصوصا بالصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذاكان ذلك حقا * وقوله او بعدالاشتهار عطف على قوله بعدالعرض اى يجعل السكوت تسليما بعدالعرض او بعدالاشتهار اذالاشتهار ينافى الخفأ فكان كالعرض وذلك ايضا اى جعل السكوت تسليما بعدمضى مدة التأمل ايضا كما هو بعدالعرض اوالاشتهار فيندفع باسقاطهما احتمال السكوت الخفأ والتأمل وهو معنى قوله وذلك اى مضى مدة التأمل بعدالعرض او الاشتهار باشتراطهما* ينافى الشبهة اى شبهة عدم التسليم فى السكوت فتعين وجه التسليم فيه* يبينه ان اهل الاجماع معصومون عن الخطأ والعصمة واجبة لهم كالنبى عليه السلام واذارأى النبى عليه السلام مكلفا يقول قولا فى احكام الشرع فسكت كان سكوته تقريرا منه اياه على ذلك ونزل منزلة التصريح بالتصديق له فى ذلك فكذلك سكوت اهل الاجماع ينزل منزلة التصريح بالموافقة قال صاحب الميزان ولما كان القول المنتشر مع السكوت من الباقين اجماعا صحيحا فى الحكم الذى يرجع الى الاعتقاد كان اجماعا فى الفروع ايضا لمعنى جامع بينهما وهو ان الحق واحد فاذا كان القول المنتشر عندهم خطأ لايحل لهم السكوت وترك الرد فى المعتقدات وكذا فى الفروع وهذا على قولنا فاما على قول من قال كل مجتهد مصيب فيجب ان يكون كذلك لان عنده وان كان كل مجتهد مصيبا فيما ادى اجتهاده لايرضى بقول صاحبه قولا بنفسه بل يعتقد فيه خلافه ويدعو الناس الى معتقده ويناظر مع خصمه فلو لم يكن القول المنتشر معتقد الباقين لظهر خلافهم وانتشر الاعن خوف وتقية وحينئذ ظهر سبب التقية لامحالة فلما لم يظهر سبب التقية ولا الخلاف منهم لذلك القول المنتشر دل انهم رضوا بذلك قولا لانفسهم * فان قيل ان العلماء الحنفيين والشافعيين وغيرهم لواجتمعوا فى مجلس فقام سائل الى واحد منهم وسأله عن مسئلة اختلف فيها العلماء فاجاب بما يوافق مذهبه وسكت الحاضرون من سائر المذاهب عن الرد لايحمل سكوتهم على التسليم والرضاء بقوله فكذا فيما نحن فيه * قلنا قد احترزنا عنه بقولنا قبل استقرار المذاهب فى بيان صورة المسئلة وانما

ولانا انما نجعل السكوت تسليما بعد العرض وذلك موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لوكان مخالفا فاذالم يجعل تسليما كان فسقا او بعد الاشتهار والاشهار ينافى الخفاء فكان كالعرض وذلك ايضا بعد مضى مدة التأمل وذلك ينافى الشبهة فتعين وجه التسليم واما سكوت على فانما كان لان الذين افتوا بامساك المال وبان لاغرم عليه فى املاص المرأة كان حسنا

لايدل سكوتهم فيماذكر على الرضاء لان مذاهب الكل قدتقررت وصارت معلومة فلايدل السكوت على الموافقة وليس كلامنا في مثل هذه الصورة وانما الكلام في حادثة تقع بين اهل الاجتهاد وليس لاحدفيها قول فيذكر واحدمنهم قولافيه وينتشر في الباقين ولايظهر منهم انكار * والفرق بين الصورتين ان المذاهب اذاكانت معلومة والانكار من الباقين لذلك معلوم وان لم يظهروه في ذلك الوقت فكان سكوتهم على ماعرف من قبل لا على اظهار الموافقة امافيما نحن فيه فلا يمكن حمل السكوت على مثل هذا لانه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك والسكوت على مثل هذا بعدان علموا انه خطأ لايجوز فدل ان سكوتهم كان محض الموافقة * وذكر بعض الاصوليين ان اثبات الاجماع بهذا الطريق مبني على ان اهل العصر لايجوز اجماعهم على الخطأ وعلى ان الحق واحدفاذا ظهر قول من واحد فسكوت سائر العلماء امالانهم لم يجتهدوا او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شئ اوادى الى بطلان ذلك القول او صحته ولايجوز ان لايكونوا اجتهدوا الان العادة تخالفه فان ترك الاجتهاد من الجم الغفير في حادثة نزلت خلاف العادة ومؤد الى اهمال حكم الله تعالى فيماحدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابها من المسلم المتدين ومؤد الى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب لو لم يكن ذلك القول حقا ولايجوز ان يكونوا اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شئ لان ذلك يؤدي الى خفأ الحق مع ظهور طرقه على جميع الامة وهو محال * ولايجوز ان يكونوا اجتهدوا فادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتموا لان اظهار الحق واجب لاسيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالهيبة والتقية تعليق باطل لانهم قدكانوا يظهرون الحق ولايهابون احدا واذا بطلت هذه الاوجه تعين الوجه الاخير وتبين انهم انماسكتوا لرضاهم بماظهر من القول فصاركالنطق * فان قيل يجوز انهم سكتوا لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب * قلنا لايمنع ذلك من مباحثته وطلب الكشف عن مأخذه لابطريق الانكار كالعادة الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب الحق كمناظرتهم في مسائل الجد والاخوة والعول ودية الجنين على ان في الصحابة لم يكن من يعتقد ذلك على مايعرف في موضعه * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر وصاحب القواطع ان هذا الاجماع لايخلو عن نوع شبهة لماذكره الخصوم فيكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس * قلت فعلى هذا لم يبق فرق بين قول من قال انه حجة وليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظيا الا ان يثبت عن الفريق الاول انه لايقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق * ويمكن ان يقال الفرق ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولكنه دون الاجماع قولا كالنص والمفسر دون المحكم وان كان كل واحد قطعيا ومن قال انه حجة وليس باجماع اراد انه حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق الفرق * ولايقال لو كان قطعيا يلزم ان يكفر جاحده اويضلل كجاحد سائر الحجج القطعية * لانا نقول انما لم يكفر لكونه

متمسكا بدليل يصلح شبهة* الاترى ان موجب العام قطعي عندنا ثم لا يكفر جاحده لتمسكه بما يصلح شبهة ثم اجاب الشيخ رحمه الله عما تمسكوا به من الآثار فقال سكوت علي رضي الله عنه في حديث القسمة والاملاص ليس مما نحن بصدده لان ذلك من باب الحسن والاحسن لا من باب الجواز والفساد فان الذين افتوا بامساك المال في حديث القسمة وبان لا غرم عليه اي على عمر في املاص المرأة كان حسنا لان حفظ المال الفاضل ليصرف الى نوائب المسلمين ولا يحتاج الى القسمة عليهم عند نزولها احسن وكذا الحكم بعدم لزوم الغرة عليه اذا لم يوجد منه خيانة بطريق المباشرة ولا بطريق التسبيب * الا ان اي لكن تعجيل الامضاء في الصدقة اي تعجيل قسمة الغنيمة وسماها صدقة مجازا من حيث انها لا تجب بعوض مالي ويتولى الامام قسمتها كالصدقات واكثر مصارفها مصارف الصدقات * والتزام الغرم اي غرم الغرة من عمر رضي الله عنه صيانة عن القيل والقال اي لاجل صيانة النفس عن السن الناس فيقولوا انه امسك اموال المسلمين ومنعها عن مستحقها لموهوم عسى لا يقع وخوف امرأة مسلمة من غير جناية تحققت منها حتى املصت وتلفت نفس بذلك * ودعائه اي على نفسه بحسن الثناء اي بحسنه وبسط العدل كان احسن واقرب الى اداء الامانة والخروج عما تحمل من العهدة وهو كتأخير اداء الزكوة الى انقضاء الحول يكون حسنا وتعجيله قبل انقضائه يكون احسن واذا كان كذلك حل السكوت عن مثله ولا يجب اظهار الخلاف فعرفنا انه بمعزل مما نحن فيه اذ الكلام فيما لا يجوز السكوت عنه بحال اذا كان الامر بخلافه* وبعد اي بعد ما ذكرنا هذا الجواب او بعد ما نسلم انه لم يكن من باب الحسن والاحسن وكان من جنس ما وقع النزاع فيه لا يدل هذا السكوت على الرضاء ايضا فان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت اي بشرط ان لا يفوت الحق جائز تعظيما للفتيا فان ترك التعجيل في الفتيا والتأمل فيها والسكوت الى ان يبرز كل واحد ما في ضميره ثم انه يظهر الحق الذي وضح له تعظيم لها وفيه احتراز عن المخالفة ايضا فانهم ربما يرجعون الى الحق فلا يحتاج الى اظهار مخالفتهم * وذكر شمس الائمة رحمه الله ان مجرد السكوت عن اظهار الخلاف لا يكون دليل الموافقة عندنا ما بقي مجلس المشاورة ولم ينفصل الحكم بعد فانما يكون هذا حجة ان لو فصل عمر رضي الله عنه الحكم بقولهم او ظهر منه توقف في الجواب ويكون علي رضي الله عنه ساكتا بعد ذلك ولم ينقل هذا فانما يحمل سكوته في الابتداء على انه لتجربة افهامهم اولتعظيم الفتوى التي يريد اظهارها باجتهاده حتى لا يزدرئ بها احد من السامعين اوليروي النظر في الحادثة ويميز من الاشتباه حتى يتبين له ما هو الصواب فيظهره والظاهر انه لو لم يستنطقه عمر رضي الله عنه لكان هو يشرع ما يستقر عليه رأيه من الجواب قبل ابرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة قوله (واما حديث الدرة) وهو قول ابن عباس منعني درته فغير صحيح لانهم كانوا يناظرون ولا يهابون احدا من اظهار الحق لانهم كانوا يعتقدون قبول الحق ويقدرون اظهاره نصحا والسكوت عنه غشا في الدين والمناظرة في مسئلة العول كانت مشهورة بينهم فمن البعيد ان

الا ان تعجيل الامضاء في الصدقة والتزام الغرم من عمر صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء وبسط العدل كان احسن فحل السكوت عن مثله وبعد فان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز تعظيما للفتيا وذلك الى آخر المجلس وكلامنا في السكوت المطلق فاما حديث الدرة فغير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم اشهر من ان يخفى وكان عمر رضي الله عنه الين للحق واشد انقيادا له من غيره وان صح فتأويله ايلاء العذر في الكف عن مناظرته بعد ثباته على مذهبه

ابن عباس لم يخبر بقوله عمر رضي الله عنهم مهابة له مع ان عمر كان يقدمه و يدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهنه وقد اشار اليه باشياء فقبلها منه واستحسنها وكان يقول له غض ياغواص شنشنة اعرفها من اخزم يعني انه شبه ابن العباس في روايته ودهائه ومع ان عمر رضي الله عنه كان الين للحق واشد انقيادا له من غيره حتى كان يقول لاخير فيكم مالم يقولوا ولاخير في مالم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الى عيوبي وقال الحمد لله الذي جعلني بين قوم اذا زغبت عن الحق قوموني ولما نهى عن المغالاة في المهور في خطبته قالت امرأة اما سمعت قول الله عز وجل * وآتيتم احديهن قنطارا * فتمنعنا عما اعطانا الله تعالى فقال امرأة خاصمت رجلا فخصمته * وفي رواية قيل وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت ولما عزم على جلد الحامل قال له معاذ ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فلم يجعل لك على مافي بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر * وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى * والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم * بالواو وهو كان يقرأ بغير واو فقال من اقرأك فقال ابي فدعاه فقال اقرأنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وانك لتبتع القرظ بالبقيع فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغبتم ونصرنا وجدلتم وآوينا وطردتم * واذا كان كذلك كيف يستقيم ان يقال انه امتنع عن اظهار قوله وحجته مهابة له فثبت انه غير صحيح ولئن صح هذا القول منه فتأويله ابلاء العذر اي اظهاره في الامتناع عن مناظرته يعني لما عرف فضل رأي عمر رضي الله عنهما وفقهه منعه ذلك من الاستقصاء في المحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوي الاسنان في كل عصر فانهم يهابون الكبار فلا يستقصون في المحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران * بعد ثباته على مذهبه اي بعد ثبات عمر على مذهبه يعني لما علم انه ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه لقوله ترك مناظرته لعدم الفائدة او بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان هو ثابتا على مذهبه لايضره الامتناع عن مناظرة من فوقه في الدرجة احتشاما له قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان السكوت يدل على الوفاق وينعقد به الاجماع يخرج المسئلة المذكورة وهي ان الصحابة ومن بعدهم اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اقاويل محصورة كان ذلك اجماعا منهم على انه لاقول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال وان ماخرج منها باطل فلا يجوز احداث قول آخر وهو مذهب الجمهور وانما فسر قوله انهم اذا اختلفوا بقوله اعني اصحاب النبي وعطف قوله وكل عصر مثل ذلك ايضا عليه لان في اختلاف الصحابة لاخلاف بين اصحابنا انه اجماع وفي اختلاف من بعدهم اختلاف كما ذكرنا في آخر الباب وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتي من اهل الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا يعني اختلافهم على الاقوال المذكورة في المسئلة سكوت عما وراءها وهو محتمل في نفسه فلا يدل على نفي قول آخر كما لايدل على نفي الخلاف في المسئلة الاولى اذ المحتمل ليس بحجة بل اختلافهم دليل على تسويغ الاجتهاد في الحادثة والمصير الى ما ادى اليه الاجتهاد فيها فجاز احداث قول

وعلى هذا الاصل يخرج ايضا انهم اذا اختلفوا اعني اصحاب النبي عليه السلام كان اجماعا على ان ما خرج من اقوالهم فباطل وكل عصر مثل ذلك ايضا ومن الناس من قال هذا سكوت ايضا بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد من غير تعيين

(آخر)

آخر فيها كالو لم يستقر الخلاف من غير تعيين اى لايعين سكوتهم ان ماذ كروا من الاقوال هو الثابت لاغير لان نفى الغير نوع تعيين لها والتعيين لا يثبت بالمحتمل * وفصل بعض الاصوليين فقال ان كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه يكون مردودا اى اختلاف الصحابة فى الجد مع الاخ على قولين استحقاق كل المال والمقاسمة اتفاق منهم على ان له قسطا من المال فالقول الثالث وهو انه لايستحق شيئا يكون مردودا لاستلزامه خلاف ما اتفقوا عليه وان لم يكن رافعا لما اتفقوا عليه بل وافق كل قول من وجه وخالفه من وجه لايكون مردودا مثل اختلافهم فى ام وزوج واب اوزوجة واب على قولين فقيل لها ثلث الكل فى الصورتين وقيل ثلث مابقى فى الصورتين فالقول الثالث وهو ان يكون لها ثلث الكل فى احدى الصورتين وهى امرأة وابوان وثلث الباقى فى الاخرى لايكون مردودا لانه لايستلزم مخالفة الاجماع ولا ابطال القولين بالكلية والمانع من احداث القول الثالث ليس الا احد هذين فاذا انتفيا لزم الجواز لانتفاء المانع ووجود المقتضى وهو الاجتهاد كما لو حكم احد الفريقين فى مسئلتين بحكمين والفريق الآخر بنقيضها فيهما * والثالث وافق كلا فى احدى المسئلتين دون الاخرى فانه جائز بالاتفاق لعدم استلزامه مخالفة الاجماع وبطلان القولين بالكلية فكذا هذا * ولكنا نقول بان الاجماع حجة لانعدوه الحق والصواب للسنيين * فاذا اختلفوا على اقوال كان هذا اجماعا منهم على حصر الاقوال فى الحادثة اذ لو كان وراء اقوالهم قول آخر محتمل للصواب فكان اجتماعهم على هذه الاقوال اجماعا على الخطأ ولوجب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لابد للقول الخارج من دليل ولابد من نسبة الامه الى تضييعه والغفلة عنه وهو معنى قوله ولايجوز ان يظن بهم اى بجميع الامة الجهل بالحق والعدول عنه فكان اختلافهم على هذه الاقوال بعد استقرارهم عليها بمنزلة التنصيص منهم على ان ماهو الحق حقيقة فى هذه الاقوال وماذا بعد الحق الا الضلال وذكر بعض الاصوليين ان الامة اذا اجتمعت على قولين فقد اجتمعت فى المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان كل طائفة تحرم الاخذ الا بما قالته او قاله مخالفها فقط فجواز احداث قول آخر يقتضى جواز الاخذ به وقد منعوا منه * ولا يقال انما حظروا الاخذ الا بما قالوه بشرط ان لايؤدى اجتهاد غيرهم الى قول ثالث * لانا نقول لوجوزنا هذا الاحتمال يلزم منه انه انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لايظهر قول آخر وهو فاسد * ولا يقال ايضا انما جوزنا القول الحادث لان المصيب ان كان واحدا لايلزم من تجويز القول به حقيقة اذ الاجتهاد الخطأ قد يعمل به وان كان كل مجتهد مصيبا لايلزم من حقيقته بطلان ما اجتمعوا عليه * لانا نقول لو صح هذا لصح مخالفه اى اجماع كان وهو باطل * وقولهم اختلاف الصحابة يوجب تسويغ الاجتهاد * قلنا انه يوجب جواز الاجتهاد فى طلب الحق من القولين فامافى قول ثالث فلا لتأديته الى ابطال اجماعهم اوانه يوجب جواز الاجتهاد مطلقا ولكن قبل تقرر الخلاف المستلزم للاجماع على بطلان القول الحادث فامابعد تقرر الخلاف

ولكنا نقول ان الاجماع من المسلمين حجة لايعدوه الحق والصواب بيقين واذا اختلفوا على اقوال فقد اجمعوا على حصر الاقوال فى الحادثة ولا يجوز ان يظن بهم الجهل فلم يبق الا ما قلنا وكذلك اذا اختلف العلماء فى كل عصر على اقوال فعلى هذا ايضا عند بعض مشايخنا وقد قيل ان هذا الخلاف الاول انما ذلك للصحابة خاصة رضى الله عنهم اجمعين وكذلك ماخطب به بعض الصحابة من الخلفاء فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا والله اعلم

فلا والقول بالتفصيل يخالف الاجماع ايضا لان احدا من الامة لم يفصل ولانه يستلزم تخطئة كل الامة لاستلزامه تخطئة كل واحد من الفريقين في بعض ماذهب اليه فيكون فاسدا * فان قيل ان مسروقا احدث في مسئلة الحرام وهي ما اذاقال لامرأته انت على حرام قولا آخر بعد اختلاف الصحابة فيها على خمسة اقوال فقال لو ابالي احرم امرأتي او قصعة من ثريد يعني انه ليس بشئ واحدث محمد بن سيرين في ام وزوج اوزوجة واب قولا ثالثا بعد اختلاف الصحابة فيها على قولين وهما استحقاقها ثلث كل المال في الصورتين او ثلث الباقي في الصورتين فقال لها ثلث الكل في امرأة وابوين وثلث الباقي في زوج وابوين واقرهما سائر العلماء ولم ينكروا عليهما مخالفة الاجماع فدل ان احداث قول آخر جائز * قلنا يجوز ان يكون احداث القول منهما قبل استقرار الخلاف وربما كان بعضهم في مهلة النظر فيجوز احداث قول آخر مع انهما كانا معاصرين للصحابة وكانا من اهل الاجتهاد في زمانهم فلا ينعقد لهم اجماع بدون رأيهما ولم يلزم من مخالفتهما الصحابة مخالفة الاجماع على انا نقول انهما محجوجان باقوال الصحابة وان قولهما مردودان لمخالفتهما الاجماع قوله (وكذلك) اي وكاختلاف الصحابة اختلاف العلماء في كل عصر على اقوال فانه يوجب رد القول الحادث بعد استقرار الخلاف لان الدليل الذي ذكرنا لا يفصل بين اختلاف الصحابة واختلاف غيرهم وبعض مشايخنا قالوا ان هذا اي اختلاف من بعد الصحابة يخالف اختلاف الصحابة فيما ذكرنا * انما ذلك اي رد القول الحادث مختص باقوال الصحابة لما لهم من الفضل والسابقية في الدين ماليس لغيرهم ولكن هذا انما يستقيم على قول من جعل اجماع الصحابة حجة دون اجماع من بعدهم وسيظهر لك فساد ذلك وكذلك اي وكتنصيص البعض وسكوت الباقين ماخطب به بعض الصحابة من الخلفاء اي بين حكما من احكام الشرع في خطبته فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا من وجوب اظهار الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يجعل سكوتهم تسليما كان فسقا الا ترى ان اباذر قال لعمر رضي الله عنهما في خطبته لا يقبل قولك لانك خالفت النبي وابابكر فاني مررت على بابك فرأيت قدرين يغليان ولم يكن للنبي ولا لابي بكر الا قدر واحد فاعتذر عمر وقال ان في احديهما دواء وفي الاخرى طعاما * وقسم عمر رضي الله عنه حللا بين الصحابة فاعطى لكل واحد حلة ثم خطب في حلتين وقال في خطبته اسمعوا فقال سلمان رضي الله عنه لا نسمع لان فعلك يخالف قولك فانك قد جرت في القسمة واخذت حلتين واعطيت غيرك حلة حلة فقال قد استعرت احديهما من ابني وليس لي الا حلة واحدة فقال الآن نسمع قولك فلما لم يسكتوا عما هو داخل في حد الاباحة ولكنه مخل بدقائق التقوى فكيف يظن بهم السكوت فيما كان الحق بخلافه عندهم * وقوله من الخلفاء ليس بقيد لازم بل لو خطب غيرهم وسكتوا كان اجماعا الا ان في ذلك الزمان لم يكن يخطب الا الخلفاء والامراء فلذلك قال من الخلفاء

(باب الاهلية)

قال الشيخ الامام رضي الله عنه اهلية الاجماع انما تثبت باهلية الكرامة

(باب الاهلية)

اعلم ان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة مثل قوله تعالى * وكذلك جعلناكم

امة وسطا* وقوله جل* ذكره كنتم خير امة اخرجت للناس* وقوله عليه السلام* لاتجتمع امتى على الضلالة* وهذا اللفظ وان لم يتناول الكفار فى عرف الشرع ويتناول بظاهره كل مسلم لكن له طرفان واضحان والنفى والاثبات واوساط متشابهة اما الواضح فى النفى فالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة فقد نعلم انه ما اريد بالامة فى قوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة وامثاله الامن يتصور منه الوفاق والخلاف فى المسئلة بعد فهمها ولا مدخل فيه من لايفهمها وكذا كل من سيوجد الى يوم القيمة وان كان اللفظ ظاهرا فيه لان ما دل على كون الاجماع حجة دل على وجوب التمسك به ولا يمكن التمسك بقول الكل قبل يوم القيمة لعدم كمال المجمعين ولا فى يوم القيمة لانقطاع التكليف * واما الواضح فى الاثبات فكل مجتهد مقبول الفتوى اذ هو من اهل الحل والعقد قطعا فلابد من موافقته فى الاجماع * واما الاوساط المتشابهة فالعوام المكلفون والفقيه الذى ليس باصولى والاصولى الذى ليس بفقيه والمجتهد الفاسق والمبتدع وامثالهم * ثم من الناس من اشترط موافقة الاوساط ايضا فقال ان الاجماع الموجب للعلم لايكون الا باتباع فرق الامة خواصهم وعوامهم من اهل الحق واهل البدعة واليه ذهب القاضى ابوبكر الباقلانى لان الحجة اجماع الامة ومطلق اسم الامة يتناول الكل لكن خص منه الصبى والمجنون * ومن لم يوجد لعدم الفهم التام ولعدم تصور الوفاق والخلاف منهم فبقى الباقى بحاله الاترى ان قوله عليه السلام ستفترق امتى على كذا تناول الكل فكذا ههنا ولان قول الامة انما صار حجة بعصمتها عن الخطأ ولا يبعد ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة والشيخ لم يعتبر الا اتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة البدعة كما هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع انما يثبت باهلية الكرامة لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة فلابد من اهلية الكرامة فيهم * وذلك اى ثبوت الاهلية لكل مجتهد ليس فيه هوى اى بدعة ولافسق اى فسق ظاهر يعنى اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والاستقامة فى الدين عملا واعتقادا لان النصوص والحجج التى جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط هذه المعانى * اما اشتراط الاستقامة عملا وهى العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما ثبت باهلية اداء الشهادة كما قال تعالى* وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس* وبصفة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كما قال عز وجل* كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر* واهلية اداء الشهادة تثبت بصفة العدالة وكذا الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لانهما يوجبان اتباع الآمر والناهى فيما يأمر وينهى اذ لو لم يلزم الاتباع لايكون فيهما فائدة وانما يلزم اتباع العدل المرضى فيما يأمر به وينهى عنه دون غيره لان ذلك بطريق الكرامة والمستحق للكرامات على الاطلاق من كان بهذه الصفة والفسق يسقط العدالة فلم يبق به اهلا لاداء الشهادة ولايوجب اتباع قوله لان التوقف فى قوله واجب بالنص وذلك ينافى وجوب الاتباع * ويورث التهمة لانه لما لم يتحرز من اظهار

وذلك لكل مجتهد ليس فيه هوى ولافسق اما الفسق فيورث التهمة ويسقط العدالة وباهلية اداء الشهادة وصفة الامر بالمعروف ثبت هذا الحكم

واما الهوى فان كان صاحبه يدعو الناس اليه فسقطت عدالته بالتعصب الباطل وبالسفه وكذلك ان مجن به وكذلك ان غلا حتى كفر به مثل خلاف الروافض والخوارج فى الامامة فانه من جنس العصبية وصاحب الهوى المشهور به ليس من الامة على الاطلاق

فعل مايعتقده باطلا لايتحرز عن اظهار قول يعتقده باطلا ايضا فثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لااعتبار لقوله وافق ام خالف * وقال بعض اصحاب الشافعى كابى اسحق الشيرازى وامام الحرمين يعتبر قوله ولاينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لايلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يفعله مايؤدى اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه فى حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه وقال بعضهم ان الفاسق يدخل فى الاجماع من وجه ويخرج من وجه * وبيان ذلك ان المجتهد الفاسق اذا اظهر خلافه يسئل عن دليله لجوازانه يحمله فسقه على اعتقاد شرع لغير دليل فاذا اظهر من استدلاله دليلا صالحا على خلافه يرتفع الاجماع بخلافه وصار داخلا فى جملة اهل الاجماع وان كان فاسقا لانه من اهل الاجتهاد وان لم يظهر دليلا صالحا على خلافه لم يعتد بخلافه ويفارق العدل الفاسق فى هذا لان العدل اذا اظهر خلافه جاز الامساك عن استعلام دليله لان عدالته مانعة من اعتقاد شرع لغير دليل * والجواب عنه ماذكرنا ان ثبوت الاجماع بطريق الكرامة بناء على صفة وهو الوساطة بقوله تعالى* وكذلك جعلنا كم امة وسطا* فلا يثبت بدون هذه الصفة الاترى ان كافرا لوخالف الاجماع وذكر دليلا صالحا لم يلتفت الى خلافه لانه ليس باهل فكذا الفاسق قوله (واما الهوى) فكذا يعنى اتباع الهوى والبدعة مانع من اهلية الاجماع بشرط ان يكون صاحبه داعيا اليه اوماجنابه اويكون غاليا فيه بحيث يكفربه فانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب لذلك حينئذ تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما فى امر الدين فلايعتبر قوله فى الاجماع والتعصب تفعل من العصبية وهى الخصلة المنسوبة الى العصبة وهى التقوية والنصرة ورأيت فى بعض الحواشى ان المتعصب من يكون عقيدته مانعة من قبول الحق عند ظهور الدليل وكذلك ان مجن بالهوى اى لم يبال بماقال وماصنع وماقيل له لان ترك المبالاة مسقط للعدالة ايضا ومصدره المجون والمجانة اسم منه والفعل من باب طلب وكذلك ان غلافيه حتى وجب اكفاره به لايعتبر خلافه ووفاقه ايضا لعدم دخوله فى مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لايدرى انه كافر * وقوله مثل خلاف الروافض والخوارج فى الامامة اى خلاف الروافض فى امامة الشيخين وخلاف الخوارج فى امامة على رضى الله عنه نظير القسم الاول ولهذا قال فانه من جنس العصبية ونظير القسم الثانى مانقل عن الروافض من الهذيانات فى حق الصحابة والحكايات التى افتروها عليهم حملهم على ذلك تحابيهم وتعصبهم فى هواهم ونظير القسم الثالث مانقل عن بعض المجسمة من الغلو فى التشبيه وعن بعض الروافضة من الغلو فى امر على حتى قالوا اغلط جبريل فى تبليغ الوحى الى محمد وعن بعض اهل الاهواء من نفى علم الله تعالى بالمعدوم حتى قالوا لم يعلم الله شيأ حتى خلق الاشياء فهذا كله كفر قوله (وصاحب الهوى المشهور) به اى الذى غلا فى هواه حتى خرج عن ربقة الاسلام ليس من الامة على الاطلاق جواب عما ذكروا انه من الامة بدليل قوله عليه السلام ستفترق امتى على ثلث وسبعين فرقة فيشترط

فاما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون حال اما في اصول الدين الممهدة مثل نقل القرآن ومثل امهات الشرايع فعامة المسلمين داخلون مع الفقهاء في ذلك الاجماع فاما ما يختص بالرأي والاستنباط وما يجرى مجراه فلا يعتبر فيه الا اهل الرأي والاجتهاد وكذلك من ليس من اهل الرأي والاجتهاد من العلماء فلا يعتبر في الباب الا فيما يستغني عن الرأي

وفاقه لثبوت الاجماع فقال انه ليس من الامة على الاطلاق لانه من امة الدعوة كسائر الكفار لا من امة المتابعة ومطلق الامة تتناول امة المتابعة دون امة الدعوة * قال شمس الائمة رحمه الله وان كان لا يدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقال بعض مشايخنا فيما يضلل هو فيه لا معتبر بقوله لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال والاصح عندي انه ان كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهر الهواه فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي لاجله قبلت شهادته لا يوجد ههنا فانه يقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد رحمه الله قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يتهمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤتمنون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه فان الخوارج هم الذين يقولون الذنب نفسه كفر وقد اكفروا اكثر الصحابة الذين عليهم مدار احكام الشرع وانما عرفناها بنقلهم فكيف يعتمد على قول هؤلاء وادنى ما فيه انهم لا يتعلمون ذلك اذا كانوا يعتقدون كفر الناقلين ولا معتبر بقول الجهال في الاجماع قال الغزالي رحمه الله لو خالف المبتدع في مسئلة بعد ما حكمنا بكفره بدليل عقلي لم يلتفت الى خلافه فان تاب هو مصر على المخالفة في تلك المسئلة التي اجمعوا عليها في حال كفره لم يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق باجماع كل الامة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة دونه فصار كما لو خالف كافر جميع كافة الامة ثم اسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الا على قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع قوله (فاما الاجتهاد فشرط في حال دون حال) ان الشريعة تنقسم الى ما يشترك في دركه الخواص والعوام ولا يحتاج فيه الى رأي كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة ونحوها وهو المراد من قوله ومثل امهات الشرايع اي اصولها وهذا مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ويشترط في انعقاد الاجماع عليه اتفاقهم جميعا حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع * والى ما يختص بدركه الخواص من اهل الرأي والاجتهاد وهو ما يحتاج فيه الى الرأي كتفصيل احكام الصلوة والنكاح والطلاق والبيع فما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على ان الحق فيه ما اجمع عليه اهل الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ايضا الا ان الشرط في انعقاد الاجماع في هذا القسم اتفاق اهل الرأي والاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر بخلافه عند الجمهور لان العامي ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشان فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطاب الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته ولان العصر الاول من الصحابة قد اجمعوا على انه لا عبرة بالعوام في هذا الباب ولان العامي اذا قال قولا علم انه يقول عن جهل وانه ليس يدري ما يقول وانه ليس اهلا للوفاق والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدوره من عامي عاقل لانه يفوض ما لا يدري الى من يدري وهذه مسئلة فرضت ولا وقوع لها اصلا كذا ذكره

الغزالى رحمه الله * وما يجرى مجراه الضمير عائد الى ما اى ما يجرى مجرى ما يختص بالرأى مثل المقادير فان الرأى وان كان لا مدخل له فيها ولكن اجروا بعضها مجرى ما يدخل فيه الرأى كتقدير البلوغ بالسن ونحوه على ما مر بيانه فلا يعتبر فيه الا اهل الرأى والاجتهاد اى لا يعتبر فيه العوام كما اعتبر فى القسم الاول فينعقد الاجماع بدونهم وكذلك اى ومثل العوام فى عدم الاعتبار من ليس من اهل الرأى والاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذى لا يعرف الا علم الكلام والمفسر الذى لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذى لا بصر له فى وجوه الرأى وطرق المقاييس والنحوى الذى لا علم له بالادلة الشرعية فى الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصان آلاتهم فى درك الاحكام بمنزلة العوام واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له باصول الفقه ويعبر عنه بالفروعى وفيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه بالاصولى فمنهم من اعتبر الاصولى دون الفروعى لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام واقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقى الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها الى غير ذلك بخلاف الفروعى * ومنهم من اعتبر الفروعى دون الاصولى لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذى عدم ذلك فى العامة ومنهم من نفاهما واليه يشير كلام الشيخ نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة الموجودة فى ائمة الحل والعقد من المجتهدين * واما قولهم لفظ الامة يتناول الجميع فيشترط اشتراط الكل فقول انه عام قد خص منه فنحمله على الفقهاء العارفين بطرق الاحكام ونقول ايضا انما كان قول الامة حجة اذا قالوه عن استدلال وهى انما عصمت عن الخطأ فى استدلالها والعامة ليست من اهل النظر والاستدلال ليعصموا من الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة الا فيما يستغنى عن الرأى مثل ما ذكرنا من اصول الدين وامهات الشرايع فانه يعتبر قولهم فيه كما يعتبر قول العامة * وكذا اذا وقع الخلاف فى مسئلة تنبنى على علومهم مثل النحو او الكلام فانه يعتبر قول كل عالم فيما هو منسوب اليه قوله (ومن الناس من زاد على هذا) اى على اشتراط الاجتهاد فى الاجماع كون المجمعين من الصحابة فقال لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب داود وشيعته من اهل الظاهر واحمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كما قلنا والصحابة هم الاصول فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبين بقوله * كنتم خير امة اخرجت للناس * وبقوله * وكذلك جعلناكم امة وسطا * دون غيرهم اذ الخطاب يتناول الموجود دون المعدوم وكذا قوله تعالى * ويتبع غير سبيل المؤمنين * وقوله عليه السلام * لا تجتمع امتى على الضلالة * خاص بالصحابة الموجودين فى زمن النبى عليه السلام اذ هم كل المؤمنين وكل الامة لان من لم يوجد بعد لا يكون موصوفا بالايمان فلا يكون من الامة ولانه لا بد فى الاجماع من اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل مع العلم بانه ليس هناك احد سواهم وذلك لا يتاتى الا فى الجمع المحصور كما فى زمان الصحابة اما فى سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق جميع

ومن الناس من زاد فى هذا وقال لا اجماع الا للصحابة لانهم هم الاصول فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر

المؤمنين على شئ مع كثرتهم وتفرقهم فى مشارق الارض ومغاربها ولان الصحابة اجمعوا على ان كل مسئلة لاتكون مجمعا عليها يسوغ فيها الاجتهاد فالمسئلة التى لاتكون مجمعا عليها بين الصحابة تكون محلا للاجتهاد باجماعهم فلو اعتبر اجماع غيرهم لخرجت عن ان تكون محلا للاجتهاد وذلك يفضى الى تناقض الاجماعين قوله (وقال بعضهم) وهم الزيدية والامامية من الروافض لايصح الاجماع الامن عترة الرسول عليه السلام اى قرابته متمسكين فى ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى* انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا* اخبر بنفى الرجس عنهم بكلمة انما الحاصرة الدالة على انتفائه عنهم فقط والخطأ من الرجس فيكون منفيا عنهم فقط وبالسنة وهى قوله عليه السلام* انى تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتى* حصر التمسك بهما فلا يقف اقامة الحجة على غيرهما * وبالمعقول وهو انهم اختصوا بالشرف والنسب فكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحى والنبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التأويل وافعال الرسول واقواله بكثرة المخالطة فكانوا اولى بهذه الكرامة قوله (ومنهم من قال ليس ذلك) اى لااجماع الالاهل المدينة نقل عن مالك رحمه الله انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على شئ لم يعتد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه السلام* ان المدينة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد* والخطأ من الخبث فكان منفيا عن اهل المدينة واذا انتفى عنهم وجب متابعتهم ضرورة وقوله عليه السلام* ان الاسلام ليأزر الى المدينة كما تارز الحية الى جحرها اى ينضم اليها ويجتمع بعضه الى بعض فيها وقوله صلى الله عليه وسلم* لايكيد احد اهل المدينة الاماع كما يماع الملح فى الماء الى غيرها من الاخبار التى تدل على زيادة خطرها وكثرة شرفها وبان المدينة دار هجرة النبى عليه السلام وموضع قبره ومهبط الوحى ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام ومتبوء الايمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لايخرج الحق من قولهم (قوله الا ان هذه) جواب عن هذه الاقوال اى لكن هذه الاشياء وهى اشتراط كون المجمعين من الصحابة او من عترة الرسول او من اهل المدينة امور زائدة على اهلية الاجماع فانها تثبت بصفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف وهذه المعانى لاتختص بزمان ولا بمكان ولا بقوم وما ثبت به الاجماع حجة من نحو قوله تعالى* كنتم خير امة اخرجت للناس* وكذلك جعلناكم امة وسطا * ويتبع غير سبيل المؤمنين* وقوله عليه السلام* لاتجتمع امتى عليكم بالسواد الاعظم* وغيرها لايوجب اختصاص الاجماع بشئ من هذا اى مما ذكرنا الان الصحابة وعترة الرسول واهل المدينة كما كانوا امة محمد صلى الله عليه وسلم كان غيرهم من مؤمنى اهل كل عصر ومصر كذلك * اما الجواب عما قالوا فنقول ما قال الفريق الاول من ان النصوص الموجبة لكون الاجماع حجة تتناول الموجودين فى ذلك الزمان دون غيرهم فاسد لانه يلزم منه ان لاينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند ورود تلك النصوص لان اجماعهم ليس اجماع جميع المخاطبين وقت ورودها

وقال بعضهم لايصح الامن عترة الرسول عليهم السلام فهم المخصوصون بالعرق الطيب المجبولون على سواء السبيل ومنهم من قال ليس ذلك الالاهل المدينة

وقد اجمعنا على صحة اجماع من بقي من الصحابة بعد الرسول عليه السلام و بعد من مات بعده من الصحابة وليس ذلك الا لان الماضي غير معتبر كما ان الآتي غير منتظر * وقولهم العلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل فاسد ايضا لان حاصله يرجع الى تعذر حصول الاجماع في غير زمان الصحابة وهذا لا نزاع فيه انما النزاع في انه لو حصل كان حجة وكذا شبهتهم الثالثة فاسدة ايضا لانه لو صح ماقالوا لزم امتناع اجماع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين ماذكروا وهو باطل لاجماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولئن سلمنا اجماعهم على تجويز الاجتهاد فهو مشروط بعدم الاجماع وحينئذ لا يلزم التعارض لان الاجماع اذا وجد على حكم المسئلة زال شرط الاجماع على التجويز فيزول بزوال شرطه وكذا ما تمسك به الفريق الثاني لان المراد من قوله تعالى * انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت * ازواج النبي عليه السلام عند عامة اهل التفسير ولئن سلمنا ان المراد قرابة الرسول عليه السلام فالمراد من الرجس الشرك او الاثم او الشيطان او الاهواء والبدع او البخل والطمع على ماذكر في التفسير فلا يصح الاحتجاج به * وكذا قوله عليه السلام * تركت فيكم الثقلين * من الآحاد وخبر الواحد ليس بحجة عندهم على انه يفيد وجوب التمسك بالكتاب والعترة لا بالعترة وحدها مع انه معارض بنحو اصحابي كالنجوم الدال على جواز التمسك بقول كل واحد من الصحابة وكون المتمسك به مهتديا وان خالف ذلك الصحابي اهل البيت وحينئذ لا يكون قولهم واجب الاتباع وكذا ما تمسك به مالك لان النصوص تدل على زيادة فضلها لا على ان اجماع اهلها دون غيرهم حجة قطعية يجب متابعته ضرورة بل موافقة الغير شرط في وجوب المتابعة ولان الخبث محمول على من كره المقام بها اذ كراهة ذلك مع جواز الرسول عليه السلام ومسجده وما ورده من البناء على المقيمين بها يدل على ضعف الدين او لان نفيها الخبث مخصوص بزمان الرسول عليه السلام وقوله المدينة دار الهجرة الى آخره مسلم ولكن لا يدل ذلك على الاحتجاج باجماع اهلها فان مكة مع اشتمالها على البيت والمقام والزمزم والصفاء والمروة مواضع المناسك وكونها مولد النبي ومنشأ اسمعيل ومنزل ابراهيم عليهما السلام لا يكون اجماع اهلها حجة ولم يذهب اليه احد فعرفنا انه لا اثر للبقاع [illegible] بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب مثلا قال السمعاني وكما ان المدينة كانت مجمع الصحابة ومهبط الوحي فقد كانت دار المنافقين ومجمع اعداء الدين وفيهم من قال لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا ومن قال لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ومنها الماردون على النفاق وفيها طعن عمر وحوصر عثمان رضي الله عنهما حتى قتل وقال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم يعد اليكم * قال الغزالي رحمه الله ان اراد مالك ان المدينة هي الجامعة للصحابة فذلك ليس بمسلم له لانها لم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل يزالون متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار وقد ارتحل جماعة كثيرة الى الشام ونيف وثلاثمائة الى العراق وفرقة جة الى خراسان وسائر

فهم اهل حضرة النبي صلى الله عليه وسلم الا ان هذه امور زائدة على الاهلية وما ثبت به الاجماع حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وانما هذا كرامة الامة ولا اختصاص للامة بشيء من هذا والله اعلم

البلاد واقاموا بها حتى ماتوا * وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول الاكثر فهو فاسد ايضا لما سيذكر وان اراد ان اتفاقهم فى قول او عمل يدل على انهم استدلوا الى سماع قاطع فان الوحى نزل فيهم فلا يشذ عنهم مدارك الشريعة فهو تحكم اذ لا يستحيل ان يسمع غيرهم حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفر او فى المدينة لكنه يخرج منها قبل نقله فالحجة فى الاجماع ولا اجماع

(باب شروط الاجماع)

(باب شروط)
(الاجماع)
قال الشيخ الامام رضى الله عنه قال اصحابنا رحمهم الله انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة وقال الشافعى رحمه الله الشرط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم لكنا نقول ماثبت به الاجماع حجة لا فصل فيه وانما ثبت مطلقاً فلا يصح الزيادة عليه وهو نسخ عندنا ولان الحق لا يعدو والاجماع كرامة لهذه الامة لا لمعنى يعقل فوجب ذلك بنفس الاجماع

الانقراض الانقطاع وانقراض العصر اى اهله عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها واختلفوا فى اشتراطه لانعقاد الاجماع فقال عامة العلماء انه ليس بشرط لانعقاد الاجماع ولا لصيرورته حجة وهو اصح مذاهب الشافعى وذهب احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك الى انه شرط لانعقاد الاجماع واليه ذهب الشافعى فى قول وقال بعض اصحابه كابى اسحق الاسفرائنى ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم قولا وفعلا لا يشترط الانقراض لانعقاد الاجماع وان كان الاجماع بنص البعض وسكوت الباقين يشترط وهو قول بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس كان شرطا والا فلا واليه ذهب امام الحرمين * ثم القائلون بالاشتراط اختلفوا فى فائدته فقال احمد بن حنبل ومن تابعه انها جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث فى اجماعهم واعتبار موافقته للاجماع حتى لو اجمعوا وانقرضوا مصرين على ماقالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق فى زمانهم وقياس هذه الطريقة ان لا يكون المخالف خارقا للاجماع ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع اذ اتفاقهم ليس اجماعا بعد بل الامر موقوف فاذا انقرضوا لم يبق ذلك الخلاف معتبرا او يكون قول المخالف اذ ذاك خرقا للاجماع * وذهب الباقون منهم الى انها جواز الرجوع وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين فى اجماعهم ايضا واعتبار موافقتهم لا ادخال من ادرك عصر من ادرك عصرهم فيه لانه يؤدى الى ان ينعقد الاجماع اصلا * احتج من شرط الانقراض بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع فلا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر لان قبله يكون الناس فى حال تأمل وتفحص وكان رجوع الكل او البعض محتملا ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار فلا يثبت الاجماع * يوضحه ان ابا بكر رضى الله عنه كان يرى التسوية فى القسمة ولا يفضل من كان له فضيلة من سبق الاسلام والعلم وقدم العهد على غيره ولم يخالفه فى ذلك احد من الصحابة ولما صار الامر الى عمر رضى الله عنه خالفه فيه وفضل فى القسمة بالسبق فى الاسلام والعلم ولم ينكر عليه احد وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقرض وان عمر رضى الله عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد ووافقه عليه الصحابة ثم ان عليا رضى الله عنه خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلمانى رأيك فى الجماعة احب الينا من رأيك وحدك

ولم يكن ذلك الالان العصر لم ينقرض فعرفنا ان بدون الانقراض لايثبت حكم الاجماع * لكنا نقول ماثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لايفصل بين ما اذا انقرض العصر ولم ينقرض اي يدل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد الانقراض فلا يصح الزيادة اي زيادة اشتراط الانقراض عليه اي على ماثبت به الاجماع لانه اثبات شئ لم يدل عليه دليل اولان الزيادة تجري مجرى النسخ وهو لايجوز بما ذكروا من الدليل ولان الحق لايعدو الاجماع اي لايجاوزه كرامة اي كرم الله تعالى بها اهل الاجماع من هذه الامة لالمعنى يعقل بدليل انه مختص بهذه الامة فلوكان لمعنى معقول لم يختص بامة دون امة فاذا كان كذلك ثبت ذلك اي عدم مجاوزة الحق عنهم بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت اجمعت على الخطأ وانه غير جائز * وقولهم الاستقرار لايثبت الا بانقراض العصر لان قبله حال تأمل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا مضت مدة التأمل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراطه بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بحديث التسوية في القسمة لان عمر قد خالف ابابكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك فقال اتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر رضي الله عنه انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ اي بلغة العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضي الله عنه انه رجع عن قوله الى قول ابي بكر فلا يكون الاجماع بدون رأيه منعقدا فلما آل الامر اليه عمل برأيه في حال امامته وكذا مخالفة علي رضي الله عنه في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روي عن جماعة من اصحابه انهم كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبدالله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة رأيك مع الجماعة احب الينا من رأيك وحدك دليل على ان مع عمر جماعة لا ان معه جميع الصحابة * وانما اختار ابو عبيدة ان يكون قول علي منضما الى قول عمر رضي الله عنهما لانه كان يرجح قول الاكثر على قول الاقل وعلي لايرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل قوله (فاذا رجع بعضهم من بعد) اي من بعد ما اتفقوا على حكم تقرير وبيان لثمرة الاختلاف ولهذا قال بالفاء يعني لما ثبت ان الحق يثبت بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يصح رجوع البعض عما اتفق الكل عندنا وقال الشافعي رحمه الله ومن شرط انقراض العصر يصح رجوعه لان في الابتداء ما لم يوجد الاجتماع من الكل عليه لاينعقد الاجماع فكذا في حال البقاء ما لم يوجد الاجتماع من الكل لايبقى اجماعا لان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بوصف الاجتماع على ماذكرنا فاذا رجع البعض لم يبق وصف الاجتماع فلا يبقى استحقاق الكرامة ولا يبقى حجة بخلاف ما بعد الانقراض لبقاء الاجتماع وعدم تصور الرجوع وهذه النكتة تشير الى ان عندهم ينعقد الاجماع لكن لايبقى حجة بعد الرجوع وما ذكرناه اولا يدل على انه لاينعقد مع

فاذا رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه عندنا وقال الشافعي يصح لانه ماكان ينعقد اجماعهم الا به فكذلك لايبقى الا به ولكنا نقول بعدما ثبت الاجماع لم يسعه الخلاف وصار يقينا كرامة وفي الابتداء كان خلافه مانعا عندنا

احتمال الرجوع ولكنا نقول بعدما ثبت الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يجز لاحد خلافه كما لو تحقق الانقراض لان باتفاقهم تبين ان الحق فيما اتفقوا عليه وصار اتفاقهم دليلا قطعيا كرامة لهم فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي ومبينا ان اجماعهم انعقد على الخطأ فيكون مردودا بخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم يثبت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب فظهر ان الابتداء مخالف للبقاء فلايجوز اعتبار حالة البقاء به والضمير في به ولم يسعه وخلافه راجع الى البعض قوله (وقال بعض الناس لايشترط اتفاقهم) يحتمل ان الشيخ رحمه الله ذكر هذا الكلام على سبيل المنع لما قاله الشافعي بعدما اجاب عنه كما ذهب اليه بعض الشارحين يعني ما ذكر الشافعي انه ما كان ينعقد اجماعهم في الابتداء الا به ممنوع ايضا على قول من لم يشترط في الاجماع اتفاق الجميع بعدما اجبنا عنه وفرقنا بين الابتداء والبقاء ويجوز انه ذكر على سبيل الدرج والاستطراد فان كلامه لما آل الى ان خلاف البعض في الابتداء مانع ذكر الخلاف الذي فيه وقال هذا عندنا وهو مذهب الجمهور ايضا * وقال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وابي الحسين الخياط من المعتزلة استاذ الكعبي لايشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر منع خلافه من انعقاد الاجماع والا فلا * ونقل عن ابي عبدالله الجرجاني وابي بكر الرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت الاجتهاد للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه معتدا به مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما في توريث الام ثلث جميع المال مع الزوج والاب او مع المرأة والاب وخلاف ابي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة وان لم يسوغوا له ذلك الاجتهاد لايعتد بخلافه مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما في تحريم ربوا الفضل وخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم ينقض الوضوء وهو اختيار شمس الائمة رحمه الله * وقيل يكون قول الاكثر حجة ولايكون اجماعا وهو اختيار بعض المتأخرين * تمسك من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام * عليكم بالسواد الاعظم * والسواد الاعظم عامة المؤمنين واكثرهم لاجميعهم فدل هذا الخبر على ان الواحد المنفرد بقوله مخطئ وان قول الاقل لايعارض قول الجماعة وبقوله عليه السلام * يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار * كان لفظ الامة الوارد في قوله عليه السلام * لاتجتمع امتي على الضلالة * يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذ واحد منهم او اثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويراد اكثرهم ويقال رأيت بقرة سوداء وان كانت فيها شعرات بيض وبان الامة في خلافة ابي بكر رضي الله عنه اعتمدت على الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عبادة وعلي وسلمان رضي الله عنهم ولم يعتدوا بخلافهم وبان خبر الجماعة اذا بلغت حد التواتر مفيد للعلم مقدم على خبر الواحد فكذا في باب الاجتهاد وبان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز لهم الانكار عليه لكونه مجتهدا * وتمسك الجمهور بما اشار

وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الاقل لان الجماعة احق بالاصابة واولى بالحجة قال النبي عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم والجواب ان النبي عليه السلام جعل اجماع الامة حجة فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد والنظر مخالفا لم يكن اجماعا وانما هذا كرامة ثبتت على الموافقة من غير ان يعقل به دليل الاصابة فلا يصلح ابطال حكم الافراد وقد اختلف اصحاب النبي عليه السلام وربما كان المخالف واحدا وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير

اليه الشيخ فى الكتاب *وتقريره ان الاجماع عرف حجة بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى *ويتبع غير سبيل المؤمنين *وكذلك جعلناكم امة وسطا* كنتم خير امة *وقوله صلى الله عليه وسلم* لا لا تجتمع امتى على الضلالة *وهذه النصوص بحقيقتها تتناول كل اهل الاجماع فما بقى واحد من اهل الاجماع مخالفا لهم لا ينعقد الاجماع *وانما هذا كرامة اى كون الاجماع حجة يثبت بطريق الكرامة من غير ان يعقل به اى باتفاقهم او باجماعهم دليل اصابة الحق يعنى ثبت كونه حجة غير معقول المعنى ولهذا لو كان في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم يثبت به الاجماع مع ان العقل لا يحيل اتفاقهم على الخطأ كما لا يحيل اتفاقهم على الكذب اذا اخبروا بخبر واذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد اى عدم اعتبار مخالفتهم واثبات حكم الاجماع بدون رأيهم لان فيما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف النص *وقد اختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم فى الاحكام وربما كان المخالف واحدا كمخالفة ابن عباس رضى الله عنه فى العول وفى اشتراط ثلثة من الاخوة لحجب الام من الثلث الى السدس ومثل مخالفة ابن مسعود رضى الله عنه فيما تفرد به من مسائل الفرائض وربما قل عددهم فى مقابلة الجمع الكثير كخلاف ابن عمر وابى هريرة اكثر الصحابة رضى الله عنهم فى جواز اداء الصوم فى السفر وكانوا يعدون الكل اختلافا لا اجماعا ولهذا لم ينكروا على خلاف الواحد الجميع والاقل الاكثر ولو كان مذهب الاكثر اجماعا بحيث لا يجوز خلافه لاحالت العادة عدم الانكار على المخالف من الخلق الكثير الذين لا يخافون لومة لائم فى اظهار الحق *فان قيل قد تفرد قوم من الصحابة باشياء وقد اثبتم الاجماع مع خلافهم مثل خلاف حذيفة فى وقت السحور وخلاف ابى طلحة فى اكل البرد فى حال الصوم وقوله انه لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس فى ربوا الفضل* قلنا انما يعتد بخلاف الواحد اذا لم يكن على خلاف النص فاما اذا كان بخلاف النص فلا يعتد بخلافه وخلاف حذيفة مخالف للنص وهو قوله تعالى *حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر * وكذا خلاف ابى طلحة لان الله تعالى* قال ثم اتموا الصيام الى الليل* والصيام هو الامساك ولا يتحقق الامساك مع اكل البرد * وكذا خلاف ابن عباس فى الربوا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام *الحنطة بالحنطة مثل بمثل* ولهذا انكرت الصحابة عليه ورجع الى قولهم بعد ما بلغه الخبر لا لانه خالف الاجماع قوله(وتأويل قوله عليه السلام) جواب عن تمسك الخصم فقال المراد من السواد الاعظم عامة المؤمنين اى جميعهم ولهذا قال وكلهم تفسيرا وتأكيدا للعامة لان هذا اللفظ يطلق على الاكثر ممن هو امة مطلقة اى ممن هو من الامة على الاطلاق وهم المؤمنون الذين ليس فيهم اهواء وبدع فان الكفار واهل الاهواء ليسوا من الامة على الاطلاق بل هم امة دعوة لا امة متابعة *وذكر فى الميزان ان المراد من السواد الاعظم هو الكل الذى هو اعظم مما دون الكل ويجب الحمل عليه توفيقا بين الدلائل السمعية كلها او المراد من متابعة السواد الاعظم متابعة الاكثر ولكن فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله ثم خالف البعض بشبهة اعترضت لهم

وتأويل قوله عليهم السلام عليكم بالسواد الاعظم هو عامة المؤمنين وكلهم ممن هو امة مطلقا

(لان)

لان رجوعهم ليس بصحيح بعد صحة الاجماع وانعقاده * وهو الجواب عن قوله من شذ شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير ونداذا توحش بعد ما كان اهليا * فان قيل هذا الحديث يقتضي ان يكون السواد الاعظم حجة على غيرهم اذ المخاطب لايدخل فيمن امر بملازمتهم واتباعهم فلو لم يكن مخالف لايتحقق كونه حجة * قلنا يلزم مما ذكرتم ان يكون في كل اجماع مخالف شاذ ليكون الاجماع حجة عليه ولايكون حجة بدون المخالف وبطلانه ظاهر * ثم نقول يكون السواد الاعظم حجة على من يأتي بعدهم ممن هو اقل عددا من الاول فسمى الاول السواد الاعظم ويكون حجة على كل واحد منهم في منعهم عن الرجوع عن هذا القول ويكون قوله عليكم خطابا للكل واحدا ويكون حجة عليهم في حق وجوب العمل والاعتقاد به فان الاجماع حجة لله تعالى على عباده في وجوب العمل والاعتقاد بموجبه كالنصوص * واما قولهم لفظة الامة تطلق على مادون الكل فذلك من باب المجاز ولهذا اذا شذ عن الامة واحد يصح ان يقال الباقي ليس كل الامة والاصل هو العمل بالحقيقة واما امامة ابي بكر رضي الله عنه فلم تكن ثابتة قبل موافقة علي وسعد وسلمان بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية لانعقاد الامامة ثم رجع هؤلاء الى ما اتفق عليه العامة تقرر الاجماع وتأكدت الامامة اذ ذاك بالاجماع واعتبارهم الاجماع بالتواتر ليس بصحيح لان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطأ والاكثر ليس كل الامة وذلك غير معتبر في التواتر فافترقا قوله (واختلفوا في شرط آخر) اذا اختلف اهل عصر في مسئلة على قولين واستقر خلافهم بان اعتقد كل واحد حقية ماذهب اليه ولم يكن خلافهم على طريق البحث عن المأخوذ من غير ان يعتقد احد في المسئلة حقية شيء من طرفيها ولم يكن بعضهم في مهلة النظر فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد قوليهم في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته * وذهب عامة اهل الحديث واكثر اصحاب الشافعي الى انه يمنع ويبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لايمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به * واليه مال ابوسعيد الاصطخري وابن ابي خيران وابوبكر القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لايمنع الى آخر ماذكر في الكتاب * واذا ثبت هذا يخرج قوله واختلفوا الى آخره على وجهين * احدهما ان معناه اختلف علماؤنا الثلاثة في اشتراط عدم الاختلاف السابق لصحة الاجماع فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان ذلك اي عدم الاختلاف ليس بشرط * وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله مايدل على انه شرط عنده فثبت انه مختلف فيه بينهم * والثاني ان معناه اختلف في ان عدم اشتراط هذا الشرط وهو عدم الاختلاف متفق عليه عند علمائنا الثلاثة او هو مختلف فيه بينهم فقد صح عن محمد انه ليس بشرط * ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله مايصلح دليلا على اشتراطه

واختلفوا في شرط آخر وهو ان لايكون مجتهدا في السلف فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان ذلك ليس بشرط وان اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف من السلف على بعض اقوالهم وفيما لم يسبق الخلاف من الصدر الاول

من وجه ولا يصلح من وجه فعلى الوجه الاول يكون الاختلاف متحققا بينهم وعلى الوجه الثانى لا يكون فلهذا اختلف المشايخ فى ان عدم اشتراطه على الاتفاق او على الاختلاف عندهم ولم يذكر الشيخ قول ابى يوسف فى الكتاب لانه فى بعض الروايات مع ابى حنيفة رحمه الله على ماذكر فى اصول شمس الائمة وفى بعضها مع محمد على ماذكر فى الميزان * وقد حكى عنه ايضا ان الاجماع بعد الاختلاف ينعقد ويرتفع الخلاف كذا رأيت فى بعض نسخ اصول الفقه قوله (فقد صح عن محمد رحمه الله ان قضاء القاضى) متصل بقوله فيما سبق فيه الخلاف * واعلم ان بيع امهات الاولاد كان مختلفا فيه بين الصحابة فاكثرهم لم يجوزوه حتى قال عمر رضى الله عنه كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن * وجوزه على وجابر وغيرهما حتى قال على رضى الله عنه اتفق رأيى ورأى عمر على ان لا تباع امهات الاولاد والآن رأيت بيعهن * وقال جابر رضى الله عنه كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم * ثم التابعون اجمعوا قاطبة على انه لا يجوز فلو قضى قاض بجواز بيع ام الولد يكون قضاءه باطلا عند محمد رحمه الله لانه قضاء فى فصل مجمع عليه على خلافه فدل هذا الجواب على ان عنده قد ارتفع الاختلاف السابق بهذا الاجماع وان المسئلة لم تبق اجتهادية * وروى الشيخ ابو الحسن الكرخى عن ابى حنيفة رحمهما الله ان قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد لا ينقض لانه قضاء فى فصل مجتهد فيه فقال بعض مشايخنا وهم الذين اثبتوا الاختلاف فى اشتراط هذا الشرط بين اصحابنا منهم شمس الائمة الحلوانى * هذا اى هذا الجواب دليل على ان عند ابى حنيفة لم يرتفع الاختلاف السابق وانه منع من انعقاد اجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم ينقض * وقال بعضهم بل تأويل قول ابى حنيفة كذا يعنى لا يدل هذا الجواب منه على ان ذلك الاختلاف منع من انعقاد الاجماع المتأخر بل تأويل قوله ان هذا اى الاجماع الذى تقدمه خلاف اجماع مجتهد فيه اى مختلف فيه فعند اكثر العلماء هو ليس باجماع * وفيه شبهة اى عند من جعله اجماعا هو اجماع فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل واذا كان كذلك ينفذ قضاء القاضى فيه اى فى بيع امهات الاولاد ولا ينقض لانه ليس بمخالف للاجماع القطعى بل هو مخالف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء فى مجتهد فيه فينفذ * وهو نظير ما اذا قضى القاضى فى فصل اختلف فيه العلماء يصير لازما ومجمعا عليه حتى لو قضى قاض آخر فى هذه الحادثة على خلاف القضاء الاول كان باطلا لانه خلاف الاجماع ولو كان نفس القضاء مختلفا فيه بان استقضى محدود فى قذف فقضى بقضية او استقضيت امرأة فقضيت فى الحدود والقصاص فرفع الى اخر فابطله جاز لان نفس القضاء الاول لما كان مختلفا فيه كان القضاء الثانى فى مجتهد فيه لا فى امر مجمع عليه فينفذ كذا ههنا * وذكر فى فصول الاستروشنى وفى القضاء بجواز بيع ام الولد روايات واظهرها انه لا ينفذ وفى قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض آخر ان امضى ذلك القضاء نفذ وان ابطل بطل وهذا اوجه الاقاويل قوله (واما من اثبت الخلاف)

فقد صح عن محمد رحمه الله ان قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد باطل وذكر الكرخى عن ابى حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد لا ينقض فقال بعض مشايخنا هذا دليل على ان اباحنيفة رحمه الله جعل الاختلاف الاول مانعا من اجماع المتأخر وقال بعضهم بل تأويل قول ابى حنيفة ان هذا اجماع مجتهد وفيه شبهة فينفذ قضاء القاضى ولا ينقض عند الشبهة اما من اثبت الخلاف فوجه قوله ان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو من الامة بعد موته

الخلاف الاول ولم يجعله مرتفعا بالاجماع المتأخر وجعل عدم الاختلاف شرطا لانعقاد الاجماع فوجه قوله ان الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل اتفاقهم لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل قوله به اذ لو بطل لم يبق المذاهب بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقين من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين ومات احد الفريقين اجماعا لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل اتفاق كل الامة لا يكون اجماعا ثم استوضح هذا الكلام فقال الاترى ان خلافه اى خلاف المخالف اعتبر لدليله لا لعينه اى لا لذات المخالف لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته وكان كبقاء نفسه مخالفا ولان في تصحيح هذا الاجماع وهو الذى سبقه اختلاف تضليل بعض الصحابة اى يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الضلال لان اجماع التابعين لو انعقد على احد قولى الصحابة فيما اختلفوا فيه لتبين ان الحق هو القول الذى ذهب المجمعون اليه وان القول الآخر خطأ بيقين وكان فيه نسبة بعض الصحابة الى الضلال اذ الخطأ بيقين هو الضلال واحد لا يظن بابن عباس رضي الله عنهما انه ضل في انكاره العول وفي توريثه الام ثلث كل المال في زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلاف قوله في المسئلتين ولا بابن مسعود رضي الله عنه ذلك في تقديمه ذوى الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك قوله (وقد قال محمد رحمه الله) لم يرد انه قول محمد خاصة فانه قول علمائنا جميعا لكن محمدا هو الذى اورده في الاصل فاسنده اليه فاذا قال لامرأته انت خلية او برية او باين او بتة او حرام وقال اردت بذلك ثلث تطليقات ثم جامعها في العدة وقال علمت انها على حرام لا يجب عليه الحد لان بين الصحابة في هذا اختلافا ظاهرا وكان عمر رضي الله عنه يقول انها اى الطلقة الواقعة بهذا اللفظ رجعية وان نوى الزوج ثلثا فيصير ذلك شبهة في درء الحد ولم يقل احد بعد الصحابة ان الواقع بالكنايه يعقب الرجعة عند نية الثلث اما عندنا فلان الواقع بالكنايات بوائن فاما عند الشافعي فلان الواقع بالكناية وان كان رجعيا الا ان نية الثلث تصح ولا رجعة بعد الثلث ووطئ المعتدة عن طلاق باين يوجب الحد بالاتفاق اذا قال علمت انها على حرام ولم يوجب الحد ههنا فعرفنا ان الاختلاف السابق منع من انعقاد الاجماع * ووجه القول الآخر وهو ان الاختلاف السابق لا يمنع من انعقاد الاجماع ان الدلائل التي عرفنا بها كون الاجماع حجة لا يوجب الفصل بين اجماع سبقه وبين اجماع لم يسبقه خلاف فصرفها الى اجماع لم يسبقه خلاف تقييد لها من غير دليل يوجبه فكان باطلا * الاترى ان اختصاص هذه الامة لهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر دون من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر توهم قول من يأتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت حكم الاجماع فكذا لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت * بيانه ان الصحابة لو اختلفوا في مسئلة على قولين ثم اجمعوا على احدهما سقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتأخر فكذا في مسئلتنا لان الحجة

الاترى ان خلافه اعتبر بدليله لا لعينه ودليله باق بعد موته ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة مثل قول عبدالله بن عباس في العول وقد قال فيمن قال لامرأته انت خلية برية بتة باين ونوى الثلث ثم وطئها في العدة لا يحد لقول عمر رضي الله عنه انها رجعية ولم يقل به احد عند نية الثلث ووجه القول الآخر ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة بالكرامة بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر فاما قوله ان الدليل باق فهو كذلك لكنه فسخ كنص يترك بخلاف القياس

فى اجماع التابعين مثل الحجة فى اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة باجماعهم سقط باجماع الباقين ايضا* فان قيل لوكان الاجماع بعد الاختلاف حجة لتعارض الاجماعات لان استقرار خلاف العصر الاول بعد النظر و الاجتهاد دليل على اجماعهم على تجويز الاخذ بكل واحد من القولين باجتهاد او تعليل وهو يعارض اجماع العصر الثانى على امتناع الاخذ بكل واحد من القولين ويلزم من هذا التعارض تخطئة احد الاجماعين وهو ممتنع سمعا* قلنا لا نسلم لزوم التعارض لانه انما يلزم لوكان اتفاق العصر الاول على قولين دليلا على اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل لان احد القولين لابد من ان يكون خطأ اذ المصيب واحد و اجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطأ خطأ* ولئن سلمنا اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما الا انا نقول وهو مشروط بان لا ينعقد اجماع على احد الطرفين كما ان تسوغهم بالاخذ بكل منهما قبل استقرار الخلاف مشروط بانتفاء القاطع* فان قيل لو جاز تقدير الاشتراط فى ذلك الاجماع لجاز ان ينعقد اجماع ثان على خلاف اجماع اول و لجاز ان يخالف واحد الاجماع و يقدر ان الاول كان مشروطا بعدم الثانى او بعدم الواحد المخالف وهو باطل* قلنا فيه ابطال اصل الاجماع فلا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا* ولو سلم فالاجماع يمنع منه فيما ذكرتم من الصورتين ولم يمنع فيما نحن فيه كما لو لم يستقر خلافهم* ثم اجاب عن كلام الخصم فقال اما قوله اى قول الخصم ان الدليل باق فهو كذلك اى هو كما قال لكنه نسخ اى لم يبق معتبرا معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص ينزل بخلاف القياس يخرج القياس عن ان يكون معتبرا معمولا به * قال صاحب الميزان هذا ضعيف لان بوفات الرسول عليه السلام خرج الاحكام عن احتمال النسخ لانقطاع الوحى الذى توقف النسخ عليه بوفاته بل الجواب الصحيح ان اجماع التابعين يبين ان ذلك لم يكن دليلا بل كان شبهة لان الدليل لا يظهر خطأ ابدا بل يتقرر بمضى الزمان فاما الشبهة فتزول وقد قام الدليل على البطلان فتبين انه شبهة * ويمكن ان يجاب عنه بان بوفات الرسول عليه السلام لم يبق مشروعية النسخ بالوحى وبقيت الاحكام الثابتة فى زمانه على ما كانت * فاما الاحكام الثابتة بالاجتهاد او بالاجماع بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فيجوز ان تنسخ وهو مختار المص بان يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم باجماع او باجتهاد اهل عصر اخر ان يتفقوا على خلافه بناء على اجتهاد نسخ لهم على خلاف اجتهاد اهل العصر المتقدم ويكون هذا بيانا لانتهاء مدة الحكم الاول كما فى النصوص ولا يقال هذا غير جائز لانه لا مدخل للرأى فى معرفة انتهاء مدة الحكم لانا لا ندعى انهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بآرائهم بل نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفقهم الله تعالى للاتفاق على خلاف الفريق الاول فتبين به ان الحكم قد تبدل بتبدل المصلحة من غير ان يعرفوا عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحكم قوله (واما التضليل فلا يجب لان الرأى كان حجة يومئذ) الى آخره وهو ظاهر ولان التضليل هو الخطأ من حيث الاعتقاد فاما من حيث وجوب العمل فلا بل هو خطأ معذور فيه وذلك لان

فاما التضليل فلا يجب لان الرأى يومئذ كان حجة فقد الاجماع فاذا احدث الاجماع انقطع الدليل الاول للحال وذلك كالصحابة اذا اختلفوا بالرأى فلما عرضوا ذلك على النبى عليه السلام فرد قول البعض لم ينسب صاحبه الى الضلال وكصلاة اهل قباء بعد نزول النص قبل بلوغهم وانما اسقط محمد رحمه الله الحد بالشبهة ومن شرطه اجتماع من هو داخل فى اهلية الاجماع وبعض مشايخنا شرط الاكثر والصحيح ما قلنا لانه انما صار حجة كرامة تثبت على اتفاقهم فلا تثبت بدون هذا الشرط

المجتهدين في الشرعيات يجب عليه العمل باجتهاده ولكن لايجب عليه الاعتقاد بحقية قوله الا من حيث الظاهر وانما يجب عليه الاعتقاد على الابهام انما اراد الله مما اختلفا فيه حق واذا لم يعتقد حقية مذهبه بطريق القطع لايكون ضلالا ولايكون تخطئته تضليلا * للحال اى مقتصرا على الحال وذلك اى اختلاف الصحابة وحدوث الاجماع بعده نظير اختلافهم بالرأى ورد الرسول عليه السلام قول البعض وكصلاة اهل قباء فانهم صلوا الى بيت المقدس بعدما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة حتى اخبروا بان القبلة قد حولت الى الكعبة ثم لم يكن ذلك منهم ضلالا وان ظهر خطاؤه بيقين لان ذلك كان قبل العلم بالنص الناسخ فكذا هذا وقباء بالضم والمد من قرى المدينة ينون ولا ينون * وقال شمس الائمة رحمه الله كان ابن عباس رضى الله عنهما يقول باباحة المتعة ثم رجع الى قول الصحابة وثبت الاجماع برجوعه لامحالة ولم يكن ذلك موجبا تضليله فيما كان يفتى به قبل الرجوع فكذا مانحن فيه قوله (وانما اسقط محمد بالشبهة) اى بالشبهة المتمكنة فى هذا الاجماع فان على قول من لم يجعله اجماعا يكون الاختلاف الاول باقيا فيورث الاختلاف فيه شبهة بقاء الاختلاف الاول والحد يسقط بادنى شبهة * الاترى ان اباحنيفة رحمه الله نفذ قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد لهذه الشبهة فلان يسقط الحد لهذه الشبهة كان اولى قوله (ومن شرطه) اى من شرط الاجماع كذا انما اعاد ذكر هذه المسئلة بعدما ذكرها مرة لانه ذكرها هنالك بطريق الاستطراد وههنا ذكرها قصدا وليبين ان فيها اختلافا لبعض مشايخنا وليبين اختياره فى هذه المسئلة

(باب حكم الاجماع) قال الشيخ الامام رضى الله عنه حكمه فى الاصل ان يثبت المراد به حكما شرعيا على سبيل اليقين

(باب حكم الاجماع)

حكم الشئ وهو الاثر الثابت انما يتحقق بعد وجود ركنه ممن هو اهله وبعد وجود شرطه فلذلك اخره عنهما حكم الاجماع فى الاصل اى اصل الاجماع وهو ان يتحقق بجميع شرائطه ان يثبت المراد به على سبيل اليقين يعنى الاصل فى الاجماع ان يكون موجبا للحكم قطعا كالكتاب والسنة فان لم يثبت اليقين به فى بعض المواضع فذلك بسبب العوارض كما فى الآية المؤولة وخبر الواحد وقوله حكما شرعيا منتصب على الحال من المراد ويصح للحال لاتصافه بصفة كقوله تعالى قرآنا فى قوله عز اسمه * كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا * وقد مر بيانه فى اول الكتاب وانما قيد بقوله حكما شرعيا اى امرا دينيا اشارة الى ان محل الاجماع الامور الدينية لاغير واعلم ان الاجماع لايكون حجة فيما يتوقف صحة الاجماع عليه كوجود البارى جل جلاله وصحة الرسالة لاستلزامه الدور لتوقف صحة الاجماع على النصوص المتوقفة على وجود الرب عز وجل وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم الدور واما مالا يتوقف صحة الاجماع عليه فان كان امرا دينيا يكون الاجماع حجة اتفاقا سواء كان من الفروع الشرعية كوجوب الصلاة والزكوة واحكام الدماء والفروع او من الاحكام العقلية كرؤية البارى لا فى جهة ونفى الشريك وغفران المذنبين وان كان امرا دنيا وياكتجهيز الجيوش وتدبير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها فقد

اختلفوا فيه قال بعضهم يكون الاجماع فيه حجة حتى لو اتفق اهل عصر على شئ من هذه الامور لايجوز المخالفة فيه بعده لان النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ ووجوب اتباعهم فيما اجمعوا عليه لم يفصل بين اتفاقهم على امر ديني او دنياوى * وقال بعضهم لايكون حجة لان الاجماع لايكون اعلى حالا من قول الرسول عليه السلام وقد ثبت انه حجة فى احكام الشرع دون مصالح الدنيا فكذلك الاجماع ولهذا قال صلى الله عليه وسلم فى قصة التلقيح «انتم اعلم بامور دنياكم» وكان اذا رأى رأيا فى الحرب راجعه الصحابة فى ذلك وربما كان يترك رأيه برأيهم ولم يكن احد يراجعه فيما كان من امر الدين * وذكر فى الميزان ان على قول من جعل الاجماع حجة فيه هل يجب العمل به فى العصر الثانى كما فى الاجماع فى امور الدين فان لم يتغير الحال يجب وان تغير لايجب ويجوز المخالفة لان امور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك يحتمل الزوال ساعة فساعة والحاصل ان الاجماع حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل ابراهيم النظام والقاشانى من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض وقالت الامامية منهم انه ليس بحجة من حيث الاجماع ولكنه حجة من حيث ان الامام داخل فيهم وقوله مقطوع بصحته فالحجة قول الامام عندهم دون الاجماع * وقوله ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة يشير الى انه يكون حجة عندهم غير قاطعة ويحتمل ان يكون كذلك عند من رأى الاجتهاد منهم حجة لان اجتهاد واحد من اهل الاجماع اذا كان حجة فى حق نفسه حتى وجب عليه العمل به كان اجتهاد الجميع حجة فى حقهم ايضا الا انه يكون حجة ظنية يجوز مخالفتها اذا تبدل الاجتهاد ولكن المذكور فى الكتب ان الاجماع عند هؤلاء ليس بحجة مطلقا تمسك من لم يجعله حجة بوجوه احدها ان وقوعه مستحيل لانه لايمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الاترى ان اهل بغداد لايعرفون اهل العلم بالمغرب ولا بالمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم فى الحوادث فثبت ان معرفة قول الامة باجماعهم فى الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق آرائهم فى الحادثة مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذاهب والمطالب واخذ كل قوم صوتا من اساليب الطيور فيكون تصور اجماعهم فى الحكم المظنون به بمنزلة تصور العالمين فى صبيحة يوم على قيام او قعود او اكل نوع من الطعام والثانى انه لو انعقد اما ان ينعقد عن نص او اما لا اذ لابد له من مستند ولايجوز ان ينعقد عن نص لانه لو انعقد عن نص وجب نقله عليهم اذا تعلق وقع الاستغناء به عن الاجماع ويكون هو الحجة دون الاجماع ولايجوز ان ينعقد عن امارة لانهم مع كثرتهم واختلاف هممهم لايتفقون على رأى واحد مظنون على انه ان انعقد عن امارة يكون الامارة هى الحجة دون الاجماع ايضا * والثالث وهو المعتمد لهم فى هذا الفصل ما اشار الشيخ اليه فى الكتاب وهو ان انعقاد الاجماع على وجه يؤمن معه الخطاء غير متصور لان كل واحد منهم اعتمد مالا يوجب العلم ويحتمل الخطأ ويستحيل ان يجوز على كل واحد منهم الخطأ ثم لايجوز الخطأ على جماعتهم كما يستحيل عكسه وهو ان يكون كل واحد مصيبا ولايكون جميعهم على الصواب وكما يستحيل

ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة لان كل واحد منهم اعتمد مالا يوجب العلم لكن هذا خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول

ان يكون محل واحد من الجماعة اسودا وابيض ولايكون الجميع بتلك الصفة واذا كان كذلك لايكون اجماعهم حجة قاطعة كقول كل واحد منهم * قوله (لكن هذا) اى ماذكره المخالف خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول فان هذه الدلائل يوجب انه حجة كما ذهب اليه الجمهور من اهل القبلة * اما الكتاب فقوله تعالى * ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى * ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم * ووجه التمسك به على ماهو المذكور فى عامة الكتب انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة الرسول والسبيل مايختار الانسان لنفسه قولا وعملا ولولم يكن ذلك محرما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاق الرسول فى الوعيد كما لايحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح فى الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم وعلى ماذكر فى هذا الكتاب انه تعالى جعل متابعة غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول فى استيجاب النار وسوى بينهما فكان ترك كل واحد منهما واجبا قطعا ثم ترك المشاقة انما وجب قطعا لان قول الرسول حق بيقين فكذلك ترك اتباع غير سبيل المؤمنين انما وجب قطعا لان سبيلهم حق بيقين ولامعنى لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عليه بشرط مشاقة الرسول فلايثبت التوعد بدونها اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه ان اراد بكونه مشروطا بها الاشتراط اللفظى فهو ممنوع اذ ليس فى اللفظ مايدل على تعلق الاتباع بالمشاقة فى صحة ترتب الوعيد عليه وان اراد به ان الوعيد ترتب على المشاقة والاتباع المذكورين مجموعا فلايثبت ترتب الوعيد على الاتباع بانفراده لان الحكم المعلق بشرطين لايثبت عند وجود احدهما كما لو قال ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت طالق لايثبت الطلاق باحد الامرين فذلك فاسد ايضا قد ثبت ان المشاقة بانفرادها سبب لاستحقاق الوعيد بقوله تعالى * ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب * وقد ساعدنا الخصم فى ذلك فلو كان المجموع شرطا وسببا لاستحقاق العذاب يلزم منه ان لايكون المشاقة بانفراده سببا لذلك وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاقة بانفرادها سببا لذلك كان الاتباع بانفراده سببا له ايضا اذلولم يجعل سببا له لم يبق لذكره فائدة وصار كقوله تعالى * والذين لايدعون مع الله الها آخر * ولايقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق * ولايزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما * فى ان كل واحد من الامور الثلثة سبب للاثم * فان قيل الاستدلال بهذه الآية انما يتم لو ثبت ان الاتباع عبارة عن مجرد الاتيان بمثل فعل الغير وليس كذلك والايلزم ان يقال المسلمون اتباع اليهود فى الايمان بالله ونبوة موسى عليه السلام بل متابعة الغير عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله فاما الآتى بمثل فعل الغير لالاجل ان الغير فعله بل لان الدليل ساقه اليه لم يكن متبعا للغير واذا كان كذلك حصل بين متابعة سبيل المؤمنين وبين متابعة غير سبيل المؤمنين واسطة وهى ان لايتبع احدا اصلا بل يتوقف الى ظهور الدليل واذا حصلت هذه الواسطة لم يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيل المؤمنين فيسقط

اما الكتاب فان الله تعالى قال ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى فاوجب هذا ان يكون سبيل المؤمنين حقا بيقين

الاستدلال * قلنا الاستدلال تام فان المراد من الاتباع فى الآية نفس الموافقة والسلوك بدليل
انه لوقيل فلان يتبع السبيل الفلانى يفهم منه نفس السلوك وبدليل انه لوسلك غير سبيل
المؤمنين من غير قصد الى اتباع احد بل لشبهة صرفته اليه كان مستحقا للوعيد بلا خلاف
* ويؤيده قرائة عبدالله ويسلك غير سبيل المؤمنين فعرفنا ان المراد من الاتباع ههنا نفس
السلوك والموافقة واذا كان كذلك انتفت الواسطة التى ذكرها الخصم ولزم من حرمة اتباع
غير سبيل المؤمنين لزوم اتباع سبيل المؤمنين ضرورة * يوضح ماذكرنا ان شرب الخمر
وترك الصلوة مثلا غير سبيل المؤمنين فاذا حرم عليه شرب الخمر وترك الصلاة لزم عليه
ترك الشرب والتحرز عن ترك الصلاة وهما غير سبيل المؤمنين فثبت انه لاواسطة بينهما
فيلزم من انتفاء احدهما ثبوت الآخر لامحالة * فان قيل لفظ السبيل متروك الظاهر فان حقيقته
الطريق الذى يحصل فيه المشى وهو غير مراد منه فيحمل على مادل عليه ظاهر الكلام
وهو الطريق الذى صاروا به مؤمنين وهو الايمان وغيره وهو الكفر بالله وتكذيب الرسول
عليه السلام فان احدا لوقال لغيره لاتتبع غير سبيل الصالحين فهم منه سبيلهم الذى صاروا
صالحين لاسبيلهم فى كل شئ حتى الاكل والشرب * ويؤيده ان الآية نزلت فى طعمة بن
ابيرق فانه سرق درعا والتحق بالمشركين مرتدا فنزل قوله تعالى ومن يشاقق الرسول
اى يخالفه من بعد ماتبين له الهدى اى ظهر له الدين الحق * ويتبع غير سبيل المؤمنين اى غير
طريقهم بالارتداد كما فعله طعمة * نوله ماتولى نتركه وماتولى من ولاية الشيطان * وقيل ندعه
وما اختار لنفسه من الدين غير دين الاسلام * ونصله جهنم ندخله فيها كذا ذكر فى التفاسير
واذا حمل السبيل على ماذكرنا لم تبق حجة فى الاجماع * قلنا * الاصل اجراء الكلام على
عمومه واطلاقه والسبيل مطلق او عام بالاضافة الى المؤمنين اذ الاضافة بمنزلة لام التعريف
الموجبة للتعميم فتقتضى النص بعمومه واطلاقه لحوق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم فيما
صاروا به مؤمنين وفيما لم يصيروا به مؤمنين الاترى انه لوقيل لاحد اتبع سبيل العلماء يقتضى
ان يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم يصيروا به علماء * وايضا فانه لامعنى لمشاقة الرسول
الاترك اتباع سبيل المؤمنين الذى صاروا به مؤمنين فلو حملنا السبيل على ذلك لزم التكرار
* ولايعتنى لقولهم نزل فى رجل مرتد لان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب * وذكر
بعض الاصوليين ان هذه الآية ليست بقاطعة فى وجوب متابعة الاجماع لاحتمال ان يكون
المراد ويتبع غير سبيل المؤمنين فى متابعة النبى عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به او فى
الايمان به لافيما اجمعوا عليه ومع الاحتمال لايثبت القطع وغاية مافى الباب انها ظاهرة فيه
فيستقيم التمسك بها لمن يرى الاجماع حجة ظنية لايكفر ولايفسق مخالفها كما هو مختار بعض
المتأخرين من اصحاب الشافعى لالمن يرى انه حجة قطعية يكفر او يفسق مخالفها لان التمسك
بالمحتمل الظنى فى مقام القطع غير مفيد * واجيب عنه ان كل احتمال لايقدح فى كون الدليل
قطعيا فان الاحتمال قد تطرق الى جميع العقليات من دلائل التوحيد والنبوة وغيرهما فلو اعتبر

كل احتمال لم يبق دليل قطعي وقد بينا فيما تقدم ان الظواهر والعمومات من الدلائل القطعية عند اكثر مشايخ العراق والقاضي ابي زيد وعامة المتأخرين * يوضحه ان اهل الاهواء تمسكوا فيما ذهبوا اليه بشبهة من الكتاب والسنة يحتملها اللفظ لكنها لما كانت خلاف الظاهر لم تقدح في قطعية النصوص حتى وجب تضليلهم فعرفنا انه لا اعتبار لاحتمال لم ينشأ عن دليل * وقال بعض المحققين انه لا يجوز ان يثبت بخطاب الشارع الا ما يقتضيه ظاهره ان تجرد عن قرينة وان احتمل غير ظاهره * او ما يقتضيه مع قرينة ان وجدت معه قرينة اذ لو جاز ان يثبت به غير ما يدل عليه ظاهره لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يكون المراد به غير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك يفضي الى اشتباه الامر على الناس * الا ترى انا نعلم الشئ جائز الوقوع قطعا ثم نقطع بانه لا يقع فانه يجوز انقلاب ماء جيحون دما وانقلاب الجدران ذهبا وظهور الانسان الشيخ لا من الابوين دفعة واحدة ومع ذلك نقطع بانه لا يقع فكذا ههنا وان جوزنا من الله تعالى كل شئ ولكنه تعالى خلق فينا علما بديهيا فانه لا يعني لهذه الالفاظ الا ظواهرها فكذلك امنا عن الالتباس وعرفنا ان الظواهر قاطعة يجوز التمسك بها في الاحكام القطعية قوله (وقال تعالى كنتم خير امة) كان عبارة عن وجود الشئ في زمان ماض على سبيل الابهام وليس فيه دليل على عدم سابق ولا على انقطاع طارئ * ومنه قوله تعالى * وكان الله غفورا رحيما * ومنه قوله عز وجل * كنتم خير امة * كأنه قيل وجدتم وخلقتم خير امة * وقيل كنتم في علم الله خير امة * وقيل كنتم في الامم قبلكم مذكورين بانكم خير امة موصوفين به * اخرجت اظهرت * وقوله جل ثناؤه تأمرون بالمعروف كلام مستأنف بين به كونهم خير امة كما يقال زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بمصالحهم * وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بانهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولام التعريف في اسم الجنس يقتضي الاستغراق فيدل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطأ قولا لكانوا اجمعوا على منكر قولا فكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو يناقض مدلول الآية * وعلى ما هو المذكور في الكتاب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل فان كلمة خير ههنا بمعنى التفضيل فتدل على النهاية في الخيرية وذلك يوجب حقية ما اجتمعوا عليه لانه لو لم يكن حقا لكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيرا مطلقا فيلزم منه خلاف النص * وعبارة التقويم ان كلمة خير بمعنى افعل فتدل على نهاية الخيرية ونفس الخيرية في كينونة العبد مع الحق والنهاية في كينونته مع الحق على الحقيقة فدل لفظ الخير وهو بمعنى افعل على انهم يصيبون لا محالة الحق الذي هو حق عند الله تعالى اذا اجتمعوا على شئ وان ذلك الحق لا يعدوهم اذا اختلفوا * فان قيل * الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي اتصاف كل واحد بوصف الخيرية والامر بالمعروف والمعلوم خلافه واذا لم يمكن اجراؤها على الظاهر يحمل على ان المراد بعضهم وهو الامام المعصوم عندنا * قلنا * ليس المخاطب بقوله

وقال كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا

وقال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والوسط العدل وذلك يضاد الجور والشهادة على الناس تقتضى الاصابة والحقية اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والآخرة

كنتم خير امة كل واحد من الامة لانه يلزم منه وصف كل واحد من الامة بانه خير امة والشخص الواحد لا يوصف بانه امة حقيقة ولانه يلزم منه ان يكون كل واحد خيرا من صاحبه وهو مستحيل فكان المخاطب به مجموع الامة فكان هذا بمنزلة قول الملك لعسكره انتم خير عسكر فى الدنيا تفتحون القلاع وتكسرون الجيوش فانه لا يفهم منه ان الملك وصف كل واحد من آحاد العسكر بذلك بل يفهم منه انه وصف المجموع به بمعنى ان فى العسكر من هو كذلك فكذا ههنا وصف مجموع الامة بالخيرية بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر بمعنى ان فيهم من هو كذلك او بمعنى ان اكثرهم موصوفون به * كقوله تعالى * واذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك * واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها * وكقول الرجل بنو هاشم حلماء واهل الكوفة فقهاء اى فيهم من هو موصوف بهذه الصفة او اكثرهم موصوف بها قوله (وقال الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا) اى ومثل ذلك الجعل العجيب وهو جعل الكعبة قبلة * جعلناكم اى صيرناكم * امة وسطا اى خيارا وهى صفة بالاسم الذى هو وسط الشئ ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث * وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاوساط محمية * وقيل عدولا لان الوسط عدل بين الاطراف ليست الى بعضها اقرب من بعض * والتمسك به من وجهين احدهما انه تعالى وصف هذه الامة بكونهم وسطا والوسط هو العدل الذى يرتضى بقوله قال تعالى * قال اوسطهم * اى اعدلهم وارضاهم * وقال الشاعر * هم وسط يرضى الانام بحكمهم * اذا نزلت احدى الليالى بمعظم * فيقتضى ذلك ان يكون مجموع الامة موصوفا بالعدالة اذ لا يجوز ان يكون كل واحد موصوفا بها لان الواقع خلافه فوجب ان يكون ما اجمعوا عليه حقا لانه لو لم يكن حقا كان باطلا وكذبا والكاذب المبطل يستحق الذم فلا يكون عدلا * وهو معنى قوله وذلك اى كونهم وسطا يضاد الجور اى الميل عن سواء السبيل * قال القاضى الامام الوسط فى اللغة من يرتضى بقوله ومطلق الارتضاء فى اصابة الحق عند الله تعالى لان الخطأ فى اصل مردود ومنهى عنه الا ان المخطئ ربما يعذر بسبب عجزه ويؤجر على قدر طلبه للحق بطريقه لا ان يكون الخطأ مرضيا عند الله عز وجل * فان قيل * وصفهم بذلك لا يقتضى كونهم عدولا فى كل شئ لان الوصف فى جانب الثبوت يتحقق فى صورة واحدة فان قولنا زيد عالم يقتضى كونه عالما بشئ ولا يقتضى كونه عالما بكل الاشياء * ولئن سلمنا انه يقتضى كونهم عدولا فى كل شئ فذلك لا يقتضى كونهم محقين فى الاجماع فان الخطأ ان كان معصية فهو من الصغائر لا من الكبائر فلا يقدح فى العدالة * قلنا * انه تعالى عالم بالظاهر والباطن فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد الا والمخبر عنه يكون عدلا حقيقة كالمزكى اذا اخبر بعدالة شاهد يقتضى ان يكون عدلا ظاهرا وههنا قد اطلق القول بعدالتهم فيجب ان يكونوا عدولا فى كل شئ وان لا يجرى عليهم الخطأ فيما اجمعوا عليه لانه نوع من الكذب وهو ينافى العدالة المطلقة الحقيقية * بخلاف شهود الحاكم حيث تثبت عدالتهم ويجوز شهادتهم مع جواز

الصغيرة عليهم واحتمال الكذب والخطاء فى شهادتهم لانه لاسبيل له الى معرفة الباطن فلاجرم اكتفى بالظاهر * والثانى انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق حقيقة ويكون قوله حجة والكاذب لايسمى شاهدا على الحقيقة فدل ذلك على انهم عند الاجتماع صدقة فيما اخبروا وان قولهم حجة فان الحكيم لايحكم بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بان كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل انه تعالى علم انهم لايقدمون الا على الحق حيث وصفهم بما وصفهم * فان قيل المراد به شهادتهم فى الآخرة على الامم بان الانبياء بلغت اليهم الرسالة على مانطق به الخبر فهذا يقتضى ان يكونوا صدقة فى شهادتهم فى الآخرة لافيما اجمعوا عليه وان يكونوا عدولا فى الآخرة لافى الدنيا لان عدالة الشهود انما تعتبر حال الاداء لاحال التحمل * قلنا لاتفصيل فى الآية فتتناول شهادة الدنيا والآخرة وكذا لم يذكر المشهود به وترك ذكر المفعول به يوجب التعميم كما فى قولك فلان يعطى ويمنع فيكون الآية متناولة شهادة الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا عليه لانه شهادة على الناس بحكم من احكام الله تعالى فيجب ان يكونوا صادقين فيه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا فى الآخرة كما قالوا لقال سنجعلكم امة وسطا كيف وجميع الامم عدول فى الآخرة لايبقى فى الآية تخصيص لامة محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الفضيلة والى ماذكرنا اشار الشيخ بقوله اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والاخرة يعنى اذا كانت شهادتهم معتبرة فى الدنيا والآخرة ينبغى ان يكون صوابا وحقا لامحالة * فان قيل انه تعالى كما جعل هذه الامة شهداء جعل اهل الكتاب كذلك فى قوله عز اسمه * قل يااهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وانتم شهداء * ثم لم يلزم منه ان يكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه الامة * قلنا يحتمل انه كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تأويل الآية وانتم شهداء بما فيه من نبوة محمد عليه السلام فلم لاتشهدون بالحق * فان قيل ان كان المراد من قوله تعالى * وكذلك جعلناكم * جميع من صدق النبى عليه السلام الى يوم القيامة فلا يتصور احاطة علما باجماع كل من صدق النبى عليه السلام وان كان المراد من وجد فى زمان نزول الآية فينبغى ان لايكون اجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا وقت نزول الآية قد قال بذلك القول * قلنا لما وصفهم الله تعالى بالعدالة والشهادة فقد اوجب علينا قبول قولهم فى ذلك فلا يجوز ان نقسم تقسيما يؤدى الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد بالآية اهل كل عصر على مامر بيانه واعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور وصاحب الميزان فى اثبات كون الاجماع حجة على قوله تعالى * ياايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين * ووجه التمسك به انه تعالى امر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق فى كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق فى البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق فى بعض الامور ثم لايجوز ان يكون هذا امرا بالمتابعة فى بعض الامور لانه غير متبين فى هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق فى

كل الامور الذى يجب متابعته فى كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثانى باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لا نعرف واحدا نقطع فيه بانه من الصادقين الذين امرنا بالكون معهم فثبت انهم مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة قوله (وقال النبى عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة) هذا من الحجج المتعلقة بالسنة فى اثبات كون الاجماع حجة وهى ادل على الغرض من نصوص الكتاب وان كانت دونها من جهة التواتر وتقرير هذا الدليل ان الروايات تظاهرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابى سعيد الخدرى وانس بن مالك وابى هريرة وحذيفة اليمان وغيرهم رضى الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الخطاء * ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن * لا تجتمع امتى على الضلالة او على ضلالة * سألت ربى ان لا يجتمع امتى على ضلالة فاعطانيه وروى على خطأ * يد الله على الجماعة * لم يكن الله ليجمع امتى على الضلالة وروى ولا على خطأ * عليكم بالسواد الاعظم * يد الله على الجماعة ولا يبالى بشذوذ من شذ * من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه * من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية * لا يزال طائفة من امتى على الحق حتى يخرج الدجال * لا يزال طائفة من امتى على الحق حتى يأتى امر الله * ثلث لا يغل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم * من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد * لن يزال طائفة من امتى على الحق لا يضرهم من ناواهم اى عاداهم الى يوم القيامة وروى لا يضرهم من خالفهم حتى يأتى امر الله ستفترق امتى كذا وكذا فرقة كلها فى النار الا فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هى الجماعة الى غيرها من الاحاديث التى لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفعها احد من اهل النقل من سلف الامة وخلفها من موافقى الامة ومخالفيها ولم تزل الامة تحتج بها فى اصول الدين وفروعه * ثم الاستدلال بهذا الدليل من وجهين احدهما حصول العلم الضرورى فان كل من سمع هذه الاحاديث يجد من نفسه العلم الضرورى بان قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم من جملة هذه الاخبار وان لم يتواتر آحادها تعظيم شان هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطأ كما علم بالضرورة شجاعة على وجود حاتم وخطابة حجاج من آحاد وقايع نقلت عنهم * وثانيهما حصول العلم الاستدلالى وهو ان هذه الاخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها فى اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا نكير الى زمان المخالف والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له

وقال النبى صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتى على الضلالة وعموم النص ينفى جميع وجوه الضلالة فى الايمان والشرايع جميعا وامر النبى صلى الله عليه وسلم ابابكر ليصلى بالناس فقالت عائشة انه رجل رقيق فمر عمر ليصلى بالناس قال النبى عليه السلام ابى الله ذلك والمسلمون وسئل عن الخيرة يتعاطاها الجيران فقال ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

فى اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان ينبه احد على فساده وابطاله واظهار النكير فيه * واعترض عليه من وجوه * احدها انه ربما خالف واحد ولم ينقل * واجيب بانه مما تحيله العادة اذ الاجماع من اعظم اصول الدين فلو خالف فيه مخالف اشتهر اذ لم يندرس خلاف الصحابة فى دية الجنين وحد الشرب وغيرهما فكيف اندرس فى اصل عظيم يلزم منه التضليل والتبديع لمن اخطأ فى نفيه او اثباته الاترى انه اشتهر خلاف النظام مع سقوط قدره فكيف اختفى خلاف اكابر الصحابة والتابعين * والثانى ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع لانكم استدللتم بالاجماع على صحة الخبر وبالخبر على صحة الاجماع * واجيب بانا استدللنا على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار عن المدافعة والمخالفة مع ان العادة تقتضى انكار اثبات اصل قاطع يحكم على القواطع بخبر غير معلوم فعلمنا بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع * والعادة اصل يستفاد منها معارف بها يعرف بطلان دعوى معارضة القرآن و بطلان دعوى نص الامامة وغير ذلك * والثالث لعلهم اثبتوا الاجماع بغيرها * واجيب بان تمسك الصحابة والتابعين رضى الله عنهم بها فى معرض التهديد لمخالف الجماعة دليل ان الاثبات انما كان بها * الرابع لو كانت معلومة الصحة لعرفت الصحابة التابعين طرق صحتها دفعا للشك والارتياب * واجيب بان عدم التعريف يجوز ان يكون لكون تلك الطرق قرائن احوال لاتدخل تحت الحكاية دلت ضرورة على قصده الى بيان نفى الخطاء عن هذه الامة وتلك القرائن لاتدخل تحت الحكاية ولو حكوها لطرق الى احادها احتمالات فاكتفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لايثبت به اصل مقطوع به * الخامس حملهم الضلال فى قوله عليه السلام لاتجتمع امتى على ضلالة على الكفر والبدعة * وقوله على الخطأ لم يتواتر وان صح فالخطأ عام يمكن حمله على الكفر *ودفع بان اللفظ لا ينبئ عنه ويؤكده قوله تعالى *ووجدك ضالا فهدى* وقد فهم على الضرورة من هذه الالفاظ تعظيم شان هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة اما العصمة عن الكفر فقد انعم بها فى حق على وابن مسعود وابى وزيد على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكم من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فاى خاصة للامة فدل على انه اراد مالاتعصم عنه الآحاد من سهو وخطأ وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة منزلة النبى فى العصمة عن الخطأ فى الدين واشار الشيخ الى جواب هذا السؤال بقوله عموم النص وهو نفى الضلالة محلاة بلام التعريف ان كان الرواية باللام وكونها نكرة فى موضع النفى ان كانت الرواية بغير لام ينفى جميع وجوه الضلالة فى الايمان والشرايع جميعا لان الضلالة ضد الهدى والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع والاصل فى الكلام العام اجراؤه على عمومه فلا يجوز الحمل على الكفر خاصة من غير دليل * السادس حملهم الخطأ على بعض انواعه من الشهادة فى الآخرة او مما يوافق النص المتواتر اودليل العقل دون مايكون بالاجتهاد والقياس واجيب بان احدا من الامة لم يذهب الى هذا التفصيل لان مادل

الدليل على تجويز الخطأ عليهم فى شئ دل على تجويزه فى شئ آخر فاذا لم يكن فارق لم يثبت تخصيص بالتحكم * ثم هذه الاخبار انما وردت لايجاب متابعة الامة والحث عليها والزجر عن المخالفة فلو لم يكن الخطأ محمولا على جميع انواعه بل على بعض غير معلوم لامتنع ايجاب المتابعة فيه لكونه غير معلوم ولبطلت فائدة تخصيص الامة بما ظهر منه عليه السلام قصد تعظيمها لمشاركة آحاد الناس اياهم فى العصمة عن بعض انواع الخطأ اذ ما من شخص يخطئ فى كل شئ بل كان انسان يعصم عن الخطأ فى بعض الاشياء * وبهذا خرج الجواب ايضا عن قولهم الامة عبارة عن كل من آمن بالله الى يوم القيامه واهل كل عصر ليس كل الامة فلا يمتنع الخطأ والضلال عليهم لان المقصود لما كان من هذه الاخبار هو الزجر عن مخالفة الجماعة والحث على متابعتهم لا يتصور حمل الامة على كل من آمن بالله الى يوم القيامة اذ لا زجر ولا حث فيها قوله (واما المعقول فكذا) وتقريره ماذكر فى الميزان انه ثبت بالدليل العقلى القطعى ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى قيام الساعة فمتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا فى الخطاء او اختلفوا فى حكمها او خرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته فى بعض الاشياء فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدى الى الخلف فى اخبار الشارع وذلك محال يوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدى الى المحال ولا يقال ان الاجماع يكون فى حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يؤدى الى انقطاع الشريعة * لانا نقول انما نعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهرا وعلى الجملة لا يخرج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فمتى جوزتم خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب العمل بما هو باطل وتبين ان ما اتوا به لم يكن شريعة النبى عليه السلام بل يكون عملا بخلاف شريعته فينقطع شريعته فى حق ذلك الحكم ابدا * فان قيل لا نسلم انه يلزم منه انقطاع الشريعة لان الحكم الذى اجمعوا عليه ان كان ثابتا فى الشرع قبل الاجماع بنص مثل وجوب الصلوات الخمس يبقى ببقاء ذلك النص ولا اثر للاجماع فى اثباته وان لم يكن ثابتا لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متناولا له لانه انما يتناول الاحكام الموجودة فى الشريعة وقت وروده لا ما يحدث بعده فلا يلزم من انقطاعه انقطاعها * على انا ان سلمنا انه دخل تحت هذا النص لا يلزم من انقطاعه انقطاع اصل الشريعة لبقاء امهات الاحكام كما لا يلزم من عدمه قبل الاجماع عدم الشريعة * قلنا جميع الاحكام ثابتة مشروعة قبل الاجتهاد حقيقة بعضها بظواهر النصوص وبعضها بمعانيها الخفية الا ان البعض كان خفيا يظهر بالاجتهاد لا انه ثبت بالاجتهاد فان القياس مظهر للحكم لا مثبت له واذا كان كذلك كان الجميع داخلا تحت النص الموجب بقاء الشريعة فيلزم من انقطاع البعض خلاف النص * وقولهم لا يلزم من انتفاء البعض انتفاء اصل الشريعة فاسد لان الشريعة اسم لجميع ما اتى به النبى صلى الله

واما المعقول فلان رسولنا عليه السلام خاتم النبيين وشريعته باقية الى آخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى ان تقوم الساعة قال النبى عليه السلام لا تزال طائفة من امتى على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة وقال حتى تقاتل آخر عصابة من امتى الدجال

(عليه)

وانما المراد بالامة من لايتمسك بالهوى والبدعة ولوجاز الخطاء على جماعتهم وقد انقطع الوحى بطل وعد الثبات على الحق فوجب القول بان اجماعهم صواب بيقين كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وهذا حكم متعلق باجماعهم صيانة للدين وذلك جائز مثل القاضى يقضى فى المجتهد برأيه فيصير لازما لا يرد عليه نقض وذلك فوق دليل الاجتهاد صيانة للقضاء الذى هى من اسباب الدين ولا ينكر فى المحسوس والمشروع ان يحدث باجتماع الافراد ما لا يقوم به الافراد والله اعلم فصار الاجماع كآية من الكتاب او حديث متواتر فى وجوب العمل والعلم به فيكفر جاحده فى الاصل قال الشيخ الامام ثم هذا على مراتب فاجماع الصحابة مثل الآية والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا فى السلف كان كالصحيح من الآحاد

عليه وسلم والكل ينتفى بانتفاء بعضه * الا ترى ان الشرايع الماضية نسخت بهذه الشريعة بالاتفاق وليس ذلك الانسخ بعض احكامها فكان القول بانه يؤدى الى انقطاع بعض احكام الشريعة باطلا فكان الاجماع حجة قاطعة ضرورة قوله (وانما المراد بالامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة) احتراز عما يقال لعل المراد من الطائفة المحقة منكر والاجماع لانهم من الامة فقال المراد من الامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة لان مطلق الامة يتناول امة المتابعة دون امة البدعة واهل الاهواء الذين منكروا الاجماع منهم من امة الدعوة كالكفار دون امة المتابعة * وهذا حكم اى اصابة الحق بيقين حكم متعلق باجماعهم فيجوز ان لا يثبت حالة الانفراد * وذلك جائز اى يجوز ان يكون الدليل غير موجب لليقين فاذا انضم اليه معنى آخر يصير موجبا له مثل الحكم المجتهد فيه فيكون غير لازم فاذا انضم اليه قضاء القاضى يصير لازما بحيث لا يرد عليه نقض * وذلك اى قضاء القاضى انما جعل فوق دليل الاجتهاد لاجل صيانة القضاء الذى هو من اسباب الدين عن البطلان فلان يثبت الاجماع حجة لاجل صيانة اصل الدين كان اولى * وهذا بخلاف الشرايع المتقدمة فان نسخها لما كان جائزا لم يقع الحاجة فيها الى عصمة الامة عن الخطاء فاما شريعتنا هذه فلا يجوز عليها النسخ بل هى شريعة مؤبدة فعصمت امتها عن الخطاء ليبقى الشرع باجماع الامة محفوظا * ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا ينكر فى المحسوس والمشروع ان يحدث باجتماع الافراد ما لا يقوم به الافراد فان الافراد لا يقدرون على حمل خشبة ثقيلة واذا اجتمعوا قدروا عليه * واللقمة الواحدة لا يكون مشبعة واذا اجتمعت اللقمات تصير مشبعة * وخبر الواحد لا يكون موجبا للعلم وعند اجتماع المخبرين على نقله يصير موجبا له * والكلمة الواحدة بل الآية الواحدة من القرآن لا تكون معجزة واذا اجتمعت الآيات صارت معجزة * قال ابو الحسين البصرى فى جوابهم المستحيل ان يقال كل واحد من الامة يجوز ان يكون مخطئا فى القول الذى اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لا نقول كذلك وانما نقول كل واحد منهم يجوز ان يكون قوله خطاء اذا انفردوا واذا اجتمع مع كافة الامة لم يكن قوله خطاء وليس بممتنع ان يفارق الواحد الجماعة ونظير ما ذكرنا ان يقال كل واحد من الناس يجوز ان يكون اسود فى الموضع الفلانى فاذا اجتمعوا فى موضع آخر لم يكونوا اسوداء بل بيضاء * وقد مرت الاشارة الى الجواب عن بقية كلامهم فى اول باب الاجماع قوله (فيكفر جاحده فى الاصل) اى يحكم بكفر من انكر اصل الاجماع بان قال ليس الاجماع بحجة اما من انكر تحقق الاجماع فى حكم بان قال لم يثبت فيه اجماع او انكر الاجماع الذى اختلف فيه فلا * واعلم ان العلماء بعد ما اتفقوا على ان انكار حكم الاجماع الظنى كالاجماع السكوتى والمنقول بلسان الآحاد غير موجب للكفر اختلفوا فى انكار حكم الاجماع القطعى كاجماع الصحابة مثلا فبعض المتكلمين لم يجعله موجبا للكفر بناء على ان الاجماع عنده حجة ظنية فانكار حكمه لا يوجب الكفر كانكار الحكم الثابت بخبر الواحد او القياس * وذكر هذا القائل فى تصنيف له والعجب ان الفقهاء اثبتوا الاجماع بعمومات الآيات والاخبار واجمعوا على ان المنكر لما يدل عليه هذه العمومات لا يكفر اذا كان الانكار لتأويل ثم يقولون الحكم

الذى دل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكأنهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة * وبعضهم جعلوا موجبا للكفر لان الاجماع حجة قطعية كآية من الكتاب قطعية الدلالة او خبر متواتر قطعى الدلالة فانكاره يوجب الكفر لامحالة * ومنهم من فصل فقال ان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة والعامة فى معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانهما ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة والربوا كفر منكره لانه صار بانكاره جاحدا لما هو من دين الرسول قطعا فصار كالجاحد لصدق الرسول عليه السلام * وان كان مما ينفرد الخاصة بمعرفته كتحريم تزوج المرأة على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطئ قبل الوقوف بعرفة وتوريث الجدة السدس وحجب بنى الام بالجد ومنع توريث القاتل لايكفر منكره ولكن يحكم بضلاله وخطاه لان هذا الاجماع وان كان قطعيا ايضا الا ان المنكر متأول حيث جعل المراد من الامة والمؤمنين جميعهم على مامر بيانه والتأويل مانع من الاكفار كتأويل اهل الاهواء النصوص القاطعة * وتبين بهذا التفصيل ان تعجب من قال بالقول الاول من الفقهاء ليس فى محله فانهم ماحكموا بكفر منكر كل اجماع ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل ولم يغفلوا عنه * ثم قوله فيكفر جاحده فى الاصل يحتمل ان يكون اشارة الى القول الاخير اى يكفر جاحد الاجماع الذى ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو الاجماع الداخل تحت ادلة الاجماع بلاشبهة * ويحتمل ان يكون اشارة الى القول الثانى اى يكفر جاحد الاجماع المنعقد باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الآية والخبر المتواتر لكونه متفقا على صحته لاشتمالهم على اهل المدينة وعترة الرسول * ويضلل جاحد اجماع من بعدهم فانه بمنزلة المشهور من الاخبار * واذا صار الاجماع مجتهدا اى مختلفا فيه كان كالصحيح من الآحاد فيجب العمل به بشرط ان لايكون مخالفا للاصول * وهذا كله اذا بلغ الينا بطريق التواتر فاما اذا بلغ بطريق الآحاد فسيأتى بيانه قوله (والنسخ فى ذلك) اى فى الاجماع جائز بمثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعى بالقطعى ولا يجوز بالظنى وجاز نسخ الظنى بالظنى والقطعى جميعا فلو اجمعت الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه بعد مدة يجوز ويكون الثانى ناسخا للاول لكونه مثله ولو اجمع القرن الثانى على خلافهم لايجوز لانه لايصلح ناسخا للاول لكونه دونه ولو اجمع القرن الثانى على حكم ثم اجمعوا بانفسهم اومن بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول فيصلح ناسخا له * وانما جاز نسخ الاجماع بمثله لانه يجوز ان ينتهى مدة حكم ثبت بالاجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى اهل الاجتهاد على اجماعهم على خلاف الاجماع الاول كما اذا ورد نص بخلاف النص الاول ظهر به ان مدة ذلك الحكم قد انتهت * ولا يقال زمان الوحى قد انقطع بوفات النبى عليه السلام فلايجوز بعده نسخ شئ * لانا نقول زمان نسخ ماثبت بالوحى قد انقطع بوفاته لانه متوقف على نزول الوحى وذلك غير متصور بعد فاما زمان نسخ ماثبت بالاجماع فغير منقطع لبقاء زمان انعقاد الاجماع وحدوثه * وهذا مختار الشيخ فاما جمهور الاصوليين

والنسخ فى ذلك جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اولئك على خلافه فينسخ به الاول ويجوز ذلك وان لم يتصل به التمكن من العمل عندنا على مامر ويستوى فى ذلك ان يكون فى عصرين او عصر واحد اعنى به فى جواز النسخ والله اعلم بالصواب

فقد انكروا جواز كون الاجماع ناسخا ومنسوخا على مامر بيانه في باب تقسيم الناسخ والله اعلم

﴿ باب بيان سببه ﴾

اى سبب الاجماع* وهو نوعان * الداعى اى السبب الذى يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه *والناقل اى السبب الناقل ويجوز ان يكون المراد منه الخبر اى الخبر الذى ينقل الاجماع الينا ويكون الاسناد مجازيا * ويجوز ان يكون المراد منه النقل ومن الناقل المعرف اى النقل الذى يعرفنا الاجماع ولهذا سماه سببا لان الاجماع يثبت في حقنا بواسطته كالكتاب والسنة فيكون النقل طريقا اليه * واعلم ان عند عامة الفقهاء والمتكلمين لا ينعقد اجماع الا عن مأخذ ومستند لان اختلاف الاراء والهمم يمنع عادة من الاتفاق على شئ الا عن سبب يوجبه * ولان القول في الدين بغير دليل خطأ اذ الدليل هو الموصل الى الحق فاذا فقد لا يتحقق الوصول اليه فلو اتفقوا على شئ من غير دليل لكانوا مجمعين على الخطأ وذلك قادح في الاجماع * واجاز قوم انعقاد الاجماع لا عن دليل بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الى الرشد بان يخلق فيهم علما ضروريا بذلك مستدلين بان خلق الله تعالى فيهم العلم بطريق الضرورة ليس بممتنع بل هو من الجائزات فيجوز ان يصدر الاجماع عنه كما يجوز ان يصدر عن دليل * وبان الاجماع حجة في نفسه فلو لم ينعقد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق في كون الاجماع حجة فائدة * وبان الاجماع لا عن دليل قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة اى التعاطى واجرة الحمام * وكل ذلك فاسد لان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول عليه السلام ومعلوم انه لا يقول الا عن وحى ظاهر او خفى او عن استنباط من النصوص عليه فالامة اولى ان لا يقولوا الا عن دليل* ولان الاجماع لا يصدر الا عن العلماء واهل الديانة ولا يتصور منهم الاجتماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث سمعوه ومعنى من النصوص رأوه مؤثرا في الحكم فاما الحكم جزافا او بالهوى والطبيعة فهو عمل اهل البدعة والالحاد * وقولهم لو انعقد عن دليل لم يبق في الاجماع فائدة باطل لانه يقتضى ان لا يصدر الاجماع عن دليل واحد لا نقول به اذ الخلاف في ان الدليل ليس بشرط لان عدم الدليل شرط * على ان فيه فوائد وهى سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجائزة قبله بالاتفاق * واما ما ذكروا من بيع المراضاة واجرة الحمام فالاجماع فيهما ما وقع الا عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه * واذا ثبت انه لابد للاجماع من مستند فذلك المستند يصلح ان يكون دليلا ظنيا كخبر الواحد والقياس عند جمهور العلماء كما صلح ان يكون دليلا قطعيا مثل نص الكتاب والخبر المتواتر * وذهب داود الظاهرى واتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقاشانى من المعتزلة الى ان مستند الاجماع لا يكون الا دليلا قطعيا ولا ينعقد الاجماع بخبر الواحد والقياس لان الاجماع حجة قطعية وخبر الواحد والقياس لا يوجبان

﴿ باب بيان سببه ﴾ قال الشيخ الامام رضى الله عنه وهو نوعان الداعى والناقل اما الداعى فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد او القياس وقال بعضهم لابد من جامع آخر مما لا يحتمل الغلط وهذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم به قطعا لم يثبت من قبل دليله بل من قبل عينه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة وتقريرا لهم على الحجة

العلم قطعا فلا يجوز ان يصدر عنهما مايوجب العلم قطعا اذ الفرع لايكون اقوى من الاصل كذا ذكر الاختلاف فى الميزان واصول شمس الائمة وعليه يدل كلام الشيخ ايضا * ولكن المذكور فى عامة الكتب انهم وافقونا فى انعقاد الاجماع عن خبر الواحد واختلفوا فى انعقاده عن القياس * ووجهه ان الناس خلقوا على همم متفاوتة وآراء مختلفة فلا يتصور اجماعهم على شئ الا الجامع جمعهم عليهم وكلام من التزموا طاعته وانقادوا لحكمه يصلح جامعا فاما الاجتهاد بالرأى مع اختلاف الدواعى فلا يصلح جامعا ولان الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد لحرمت المخالفة الجائزة بالاتفاق* ولان الاجماع لايكون الا باتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس فذلك يمنع من انعقاد الاجماع مسندا الى القياس* حجة الجمهور ان انعقاد الاجماع عن خبر الواحد او القياس امر لا يستحيله العقل كانعقاده عن غيرهما والنصوص التى توجب كون الاجماع حجة لاتفصيل بينهما اذا كان مستنده دليلا قطعيا او ظنيا فوجب القول به ولا يجوز اشتراط الدليل القطعى لانه يكون تقييدا لها من غير دليل وهو فاسد * كيف وقد وقع الاجماع عن خبر الواحد والقياس مثل اجماعهم فى وجوب الغسل مسندا الى حديث عايشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين واجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض مسندا الى ماروى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه ومثل اجماعهم على امامة ابى بكر رضى الله عنه مسندا الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة فى الصلوة حتى قال بعضهم رضيه رسول الله لديننا افلا نرضاه لدنيانا واجماعهم فى زمن عمر رضى الله عنه على حد شارب الخمر ثمانين استدلالا بحد القذف حيث قال عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه هذا حد واقل الحد ثمانون * وقال على رضى الله عنه اذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى ان يقام عليه حد المفترين ثم اجاب الشيخ عن كلامهم فقال وهذا اى اشتراط جامع لايحتمل الغلط باطل لان ايجاب الحكم بالاجماع بطريق القطع وكونه حجة لم يثبت من قبل * دليله اى مستنده ليشترط قطعية بل ثبت من قبل ذاته لاجل تكريم هذه الامة ولاستدامة حجة الله تعالى فى الاحكام الى آخر الدهر ولاجل تقرير هذه الامة على المحجة اى جادة الطريق المستقيم على مامر تقريره وهذه المعانى لاتفصل بين ان يكون مستنده قطعيا او غير قطعى وقوله (ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا يوهم بظاهره ان الاجماع عند الشيخ لا ينعقد عن دليل قطعى كما ذهب اليه البعض على مانص عليه فى الميزان لان الجامع لو كان قطعيا لم يبق فى انعقاد الاجماع فائدة لان الحكم والقطع بصحته يثبتان بذلك الدليل فلم يبق للاجماع تأثير فى اثبات شئ فيكون لغوا * بخلاف ما اذا كان الجامع دليلا ظنيا لان اصل الحكم ان ثبت به لم يثبت القطع بصحته الا بالاجماع فكان فيه فائدة وصار بمنزلة دليل ظنى تأيد بآية من الكتاب او بالعرض على الرسول عليه السلام والتقرير منه على موجبه * ولان الاجماع انما جعل حجة للحاجة فانه متى وقعت حادثة. لايكون فيها دليل قاطع اضطروا الى العمل بدليل محتمل للخطأ وحينئذ يجوز خروج الحق عن جميعهم وقد بينا فساده والحاجة

ولو جمعهم دليل موجب يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا اثبت ان ماقاله هذا القائل حشو من الكلام واما السبب الناقل الينا فعلى مثال نقل السنة فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع لاشبهة فيه وقد ثبت بطريق فيه شبهة فكذا هذا اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان فى معنى نقل الحديث المتواتر

واذا انتقل الينا بالا فراد مثل قول عبيدة ﴿ ٢٦٥ ﴾ السلماني ما اجتمع اصحاب النبي عليه السلام على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى اسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الا خت في عدة الاخت وسئل عبد الله بن مسعود عن تكبيرة الجنازة فقال كل ذلك قد كان الا اني رأيت اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يكبرون اربعاً وكما روي في توكيد المهر بالخلوة وكان هذا كنقل السنة بالآحاد وهو يقين باصله لكنه لما انتقل الينا بالآحاد اوجب العمل دون علم اليقين وكان مقدما على القياس فهذا مثله ومن الفقهاء من ابى النقل بالآحاد في هذا الباب وهو قول لا وجه له ومن انكر الاجماع فقد ابطل دينه كله لان مدار اصول الدين كلها ومرجعها الى اجماع المسلمين وصلى الله على نبيه محمد وآله اجمعين

انما يثبت فيما اذا كان دليله ظنيا دون ما كان دليله قطعيا فلا ينعقد فيما لا حاجة فيه لان الشرع لا يرد بما لا فائدة فيه * ولكن مذهب الشيخ كمذهب العامة في صحة انعقاد الاجماع عن اي دليل كان ظني او قطعي لانه لما انعقد عن مستند ظني فعن مستند قطعي اولى ان ينعقد لانه ادعى الى الاتفاق الذي هو ركنه وبعد ما انعقد به كان مؤكدا لموجبه بمنزلة ما لو وجد في حكم نصان قطعيان من الكتاب او نص من الكتاب وخبر متواتر * فكان معنى قوله ولو جمعهم دليل موجب علم اليقين او شرط ان يكون الجامع دليلا قطعيا بحيث لا يجوز غيره كان الاجماع لغوا لعدم افادته امرا مقصودا في صورة اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط ذلك لانه يفيد القطع ان صدر عن ظني والتأكيد ان صدر عن قطعي * قال شمس الائمة رحمه الله فمن يقول بانه لا يكون صادرا الا عن دليل موجب للعلم فانه يجعل الاجماع لغوا وانما يثبت العلم بذلك الدليل فهو ومن ينكر كون الاجماع حجة اصلا سواء * وقولهم الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد مسلم اذا لم يوافقه مجتهدو اعصره اما اذا وافقوه فلا * وقولهم وجود نفاة القياس مانع من انعقاد الاجماع فاسد لان الخلاف في القياس لم يكن في العصر الاول بل هو حادث فاذن لا يمنع عن انعقاد الاجماع عن القياس مطلقا بل بعد وقوع الخلاف فيه وهو مسلم قال شمس الائمة كان في الصدر الاول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة وانما اظهر الخلاف بعض اهل الكلام ممن لا بصر له في الفقه وبعض المتأخرين ممن لا علم بحقيقة الاحكام واولئك لا يقتدى لافهم ولا يونس بوفاقهم * ومما يتعلق بهذه المسئلة ان الاجماع اذا انعقد بدليل يكون منعقدا على الدليل الموجب للحكم عند بعض الاشعرية وعند اكثر الفقهاء والمتكلمين يكون منعقدا على الحكم المستخرج من الدليل لان الحكم هو المطلوب ولاجله انعقد الاجماع فيكون منعقدا عليه * ويبتني عليه ان الاجماع المنعقد على موجب خبر من الاخبار يدل على صحة الخبر عند الفريق الاول اذا علم انهم اجمعوا لاجله * وعند الجمهور لا يكون دليلا على صحته وانما يدل على صحة الحكم فقط لان لصحة الخبر طريقا مخصوصا في الشرع وهو النقل فيطلب صحته وعدم صحته من ذلك الطريق قوله (واذا انتقل) اي الاجماع الينا بالافراد اي بنقل الآحاد وجواب اذا قوله كان هذا اي انتقاله بالافراد كنقل السنة بالآحاد ووقع في بعض النسخ وكان بالغا وليس بصحيح * واختلف في الاجماع المنقول بلسان الاحاد بعد ما اتفقوا انه لا يوجب العلم انه هل يوجب العمل ام لا فذهب اكثر العلماء الى انه يوجب العمل لان الاجماع حجة قطعية كقول الرسول صلى الله عليه وسلم ثم اذا نقلت السنة الينا بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول بالاحاد * وذكر الضمائر الراجعة الى السنة في قوله وهو يقين الى آخره على تأويل الحديث او قول الرسول عليه السلام * فهذا اي الاجماع او انتقال الاجماع * مثله اي مثل الحديث او مثل انتقال الحديث * وقال بعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي انه لا يوجب العمل وهكذا نقل عن بعض اصحابنا ايضا لان الاجماع قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع * والجواب

انا نثبت بنقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل يثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوت مثله بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد * ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهى اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا اجماع ولا نص يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس فى اثبات اصول الشريعة لانه نصيب شرع بالرأى * ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل به ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل الظنى موجب للعمل قطعا كالخبر الذى تخللت واسطة بين ناقله والرسول فنقل الواحد للدليل القطعى وهو الاجماع الذى لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر فى مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله فى مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به فى هذه الصورة يثبت فيما اذا تخلل فى نقله واسطة او وسائط لعدم القائل بالفصل قوله (مثل قول عبيدة السلمانى) بفتح العين وكسر الباء وفتح السين وسكون اللام هو ابو مسلم عبيدة بن قيس بن سلم او عمرو منسوب الى سلمان حى من مراد واصحاب الحديث يفتحون اللام وهو من اصحاب على وابن مسعود رضى الله عنهم اسلم قبل وفات النبى صلى الله عليه وسلم بسنتين ولم يره وسمع عمر وابن الزبير رضى الله عنهم ونزل الكوفة فروى عنه الشعبى والنخعى وابن سيرين وغيرهم ومات سنة اثنتين او ثلاث وسبعين من الهجرة * وسئل ابن مسعود عن تكبير الجنازة يعنى سئل عنه ان تكبيرات الجنازة اربع او خمس او سبع او تسع كما جاءت به الاثار فقال كل ذلك قد كان الى آخره ثم رجع الى اصل الكلام وهو ان الاجماع حجة فقال من انكر الاجماع اى انكر كونه حجة فقد ابطل دينه لان مدار اصول الدين على الاجماع اذ المعرفة بالقرآن واعداد الصلوات والركعات واوقات العبادات ومقادير الزكوات وغيرها حصلت لنا باجماع المسلمين على نقلها فكان انكار الاجماع مؤديا الى ابطالها الا ان لهم ان يقولوا لم يثبت اصول الدين بالاجماع بل بالنقل المتواتر والفرق ثابت بين النقل المتواتر والاجماع فان النقل يوصل الينا ما كان ثابتا والاجماع يثبت ما لم يكن ثابتا فلا يلزم من انكاره ابطال اصول الدين بل يلزم منه عدم ثبوتها به وذلك لا يمنع من ثبوتها بدليل آخر والله اعلم * واذ قد فرغنا بتوفيق الله وانعامه * وتأييده واكرامه * عن بيان الاصول الثلاثة وتحقيق معانيها * وتأسيس قواعدها وتمهيد مبانيها * وتوضيح مسائلها المشكلة * وتنقيح دلائلها المعضلة * فلنشرع فى شرح الاصل الرابع الذى هو ميزان عقول اولى النهى * وميدان الفحول ذوى الحجى * به نعرف قدر الحذاقة والفطانة * ويسبر غور الفقاهة والرزانة * وفيه يحار العقول والافهام * ويفرط الاغلاق والاوهام * كاشفين النقاب عن غرايس غر الله وحقايقه * رافعين الحجاب عن اسرار لطائفه ودقايقه * حامدين لله تعالى على افضاله * ومصلين على سيدنا محمد وآله *

(باب القياس)
قال الشيخ الامام رضى الله عنه الكلام فى هذا الباب ينقسم الى اقسام اولها الكلام فى تفسير القياس والثانى فى شرطه والثالث فى ركنه والرابع فى حكمه والخامس فى دفعه ولا بد من معرفة هذه الجملة لان الكلام لا يصح الا بمعناه ولا يوجد الا عند شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا لحكمه ثم لا يبقى الا الدفع

(باب القياس)

(قوله لان الكلام) لا يصح الا بمعناه اثبات الشيء لا يمكن الا بعد معرفة معناه فاذا لم يكن للفظ معنى

لايكون مفيدا واذالم يكن مفيداكان مهملاوصار كالحان الطيور * ولايوجداى على وجه يعتبر الاعند شرطه لان شرط الشئ ماتوقف وجوده عليه فلا يتصور وجود المشروط الا بعد وجود الشرط الاترى ان الصلوة لايصح الابعد تحصيل الطهارة و النكاح لايصح الا بعد احضار الشهود فلهذا قدم ذكر الشرط على الركن * ولايقوم الابركنه لان ركن الشئ نفس ذلك الشئ او بعض ماهو داخل فى ماهيته فلم يكن بد من معرفته * ولم يشرع الالحكمة اذ الشئ انما يخرج من حد السفه و العبث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يكون بحكمة ثم لايبقى الا الدفع اى لم يبق بعد تحقق هذه الاربعة الا الدفع فكانت معرفته مؤخرة عن معرفة الجميع قوله(للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته) اى له معنى لغوى يدل ظاهر صيغته عليه بالوضع* ومعنى هو المراد بدلالة صيغته اى معنى يدل صيغته عليه باعتبار معناها لابظاهرها * ومثاله اى مثال القياس على التفصيل الذى قلنا الضرب فان له تفسيرا هو المراد بظاهره وهو ايقاع الخشبة على جسم حى *ومعنى يعقل بدلالته وهو الايلام فيتناول العض والخنق ومد الشعر فى قول الرجل والله لااضرب فلانا بمعناه لابظاهره وصورته كما يتناول التأفيف الضرب والشتم بمعناه وهو الايذاء لابصورته ومثال آخر قوله تعالى وذروا البيع فان ترك البيع يفهم من ظاهره وترك مايشغله عن السعى يفهم من معناه حتى يحرم عليه الاشتغال بالشراء وسائر الاعمال التى تمنعه عن السعى قوله (اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير) يقال قست الارض بالقصبة اذاقدرتها بها ويقال قاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره* ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة ايضا فقيل قس النعل بالنعل اى احدهما اى سواها بصاحبتها *ومنه يقال يقاس فلان بفلان ولايقاس بفلان اى يساويه ولايساويه * ومنه قول الشاعر * شعر * خف بالحاق كريم على عرض بدنسه * مقال كل سفيه لايقاس لكا * واليه اشار الشيخ بقوله وذلك اى التقدير ان يلحق الشئ بغيره فيجعل مثله ونظيره *وكان غرضه من هذا الكلام ان التقدير فى المعانى والاحكام بالحاق الشئ بغيره ليجعل الشئ الملحق نظير الملحق به فى الحكم الذى وقعت الحاجة الى اثباته * واسم النعل مؤنث سماعى الاان الشيخ ذكر ضميرها نظرا الى ظاهر اللفظ * وصلة القياس فى اللغة هى الباء الا ان فى الشرع جعلت كلمة على فقيل قاس عليه بتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعى للبناء لاللاثبات ابتداء قوله ٠ وقد يسمى مايجرى بين اثنين من المناظرة قياسا) لان كل واحد يقيس على اصله ويسعى فى ان يجعل جوابه فى الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه اصلا بينهما كالحنفى فى مناظرة الشافعى يسعى فى الحاق الفصد والحجامة بالسبيلين و صاحبه يسعى فى الحاقهما بالقئ القليل * وهو اى هذا القياس الذى اطلق على المناظرة مصدر قايسته قياسا لا مصدر قاس يقيس * وقد يسمى هذا القياس اى القياس الشرعى الذى يجرى فى المناظرة نظرا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب فانه يصاب بنظر القلب عن انصاف فيكون قوله هذا

﴿باب تفسير القياس﴾

للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته ومعنى هو المراد بدلالة صيغته ومثاله الضرب هو اسم لفعل يعرف بظاهره ولمعنى يعقل بدلالته على ماقلنا اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير يقال قس النعل بالنعل اى احذه به وقدره به وذلك ان يلحق الشئ بغيره فيجعل مثله ونظيره وقد يسمى مايجرى بين اثنين من المناظرة قياسا وهو مأخوذ من قايسته قياسا وقد يسمى هذا القياس نظرا مجازا لانه من طريق النظر يدرك وقد يسمى اجتهادا لان ذلك طريقه فسمى به مجاز

احترازا عن القياس اللغوى او العقلى * وقد يسمى اى القياس اجتهادا مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب ايضا لان باجتهاد القلب اى ببذله مجهوده يحصل هذا المقصود * وذكر فى القواطع انه اختلف فى الاجتهاد فقال على بن ابى هريرة الاجتهاد والقياس واحد ونسبه الى الشافعى رحمه الله وقال اشار اليه فى كتاب الرسالة واما الذى عليه جمهور الفقهاء فهو ان الاجتهاد اعم من القياس لان القياس يفتقر الى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد بمفتقر الى القياس * وحده هو بذل المجهود فى طلب الحق بقياس وغيره * وقيل هو طلب الصواب بالامارات الدالة عليه * والقياس هو الجمع بين الاصل والفرع قال ولهذا دخل فى باب الاجتهاد حمل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وامثال ذلك وليس شئ من هذا بقياس قوله (واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك فى احكام الشرع) وذلك لان معناه اللغوى لما كان جعل الشئ مثلا لآخر ومساويا له لزم ان يعرف به حكم الشرع لان ما لا نص فيه اذا صار مساويا للمنصوص عليه فى المعنى الذى ترتب الحكم عليه يثبت ذلك الحكم فيه لا محالة فكان مدركا من مدارك احكام الشرع اى موضع درك * والدرك هو العلم او فى تسميته مدركا اشارة الى انه دليل يوقف به على الحكم لا انه مثبت له كالدخان يوقف به على وجود النار لا ان يثبت وجودها به * ومفصل من مفاصله اى موضع فصل فانه يفصل به الخصومة بين المتنازعين اى يقطع كما ينفصل بغيرها بين الحجج او يفصل به بين الحلال والحرام والجواز والفساد كما ينفصل بسائر ادلة الشرع * ولم يذكر الشيخ رحمه الله تحديد القياس واختلفت عبارات الاصوليين فى ذلك فقيل هو رد الحكم المسكوت عنه الى المنطوق به وهو فاسد لكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وهى ليست بقياس * وغير جامع لخروج القياس العقلى عنه * وقيل هو تعدية حكم الاصل بعلته الى فرع هو نظيره وهو فاسد ايضا لعدم اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم فان الاصل والفرع امران وجوديان اذ الاصل اسم لما يبتنى عليه غيره والفرع اسم لما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشئ * ولان حكم الاصل وعلته من اوصافه والانتقال على الاوصاف لا يجوز بل الثابت مثل حكم الاصل بمثل علته فى الفرع * والمنقول عن الشيخ ابى منصور رحمه الله انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر * واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر فى سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واذا الواجب * ومختار القاضى الباقلانى والغزالى وعامة اصحاب الشافعى انه حمل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما عنهما * قال الغزالى وانما قيل حمل معلوم على معلوم ليشمل القياس بين المعدومين

واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك فى احكام الشرع ومفصل من مفاصله

(ولو)

ولو قيل حمل شئ على شئ لتناول الموجود دون المعدوم اذ المعدوم ليس بشئ * وكذا لو قيل حمل فرع على الاصل لان هذا اللفظ لا ينبئ عن المعدوم وان كان لا يبعد اطلاقه عليه بتأويل ما والحكم قد يكون اثباتا ونفيا وكذا الجامع قد يكون حكما وصفة وكل واحد منهما قد يكون نفيا او اثباتا والاعتراضات الواردة على هذا الحد مع اجوبتها مذكورة فى كتبهم قلت فلتطلب فيها قوله (وهذه جملة) اى ما ذكرنا انه مدرك فى احكام الشرع ومفصل امر مبهم لا يعقل الا بالبسط * وعبارة شمس الائمة وانما يتبين هذا اى كونه مدركا ببسط الكلام * وبيان ذلك اى بيان كونه مدركا ومفصلا ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس كما نطقت به النصوص * بطريق وضعه يعنى للقياس على مثال العمل بالبينات فى خصومات العباد * وتعلق على بقوله كلفنا العمل او بقوله وضعه * فجعل الاصول وهى النصوص شهودا فانها شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه بمنزلة الشهود فى حقوق العباد * ومعنى النصوص هو شهادتنا اى معناها الذى تعلق الحكم به لا المعنى اللغوى وفسر بقوله وهو العلة الجامعة دفعا لتوهم المعنى اللغوى * ولابد من صلاحية الاصول اى للشهادة * وهو اى الصلاحية على تأويل الصلاح * كونها اى الاصول صالحة للتعليل بان لا يكون النص الذى هو اصل معدولا به عن القياس او مخصوصا بحكمه بنص آخر كما سيأتى بيانه * ولابد من صلاحية الشهادة اى شهادة النص بان يكون المعنى الدال على الحكم ملايما اى موافقا لتعليل السلف غير خارج عن نهجهم كما لابد من صلاحية شهادة الشاهد بان يشهد بلفظ خاص فيقول اشهد حتى لو قال اعلم او اتيقن او احلف لا يكون شهادة * وعدالته اى عدالة لفظ الشهادة وهى كونه صدقا * واستقامته اى مطابقته للحكم المطلوب من الشهادة وهى ان يكون موافقا لدعوى المدعى حتى لو ادعى الف دينار وشهد بالف درهم لا يصح وان كان صدقا لعدم المطابقة * فكذلك هذه الشهادة اى فمثل شهادة الشاهد هذه الشهادة التى نحن بصددها فكما لابد من الصلاحية والعدالة والاستقامة هناك لابد منها ههنا ايضا فصلاحية هذه الشهادة بالملائمة كما قلنا وعدالتها بالتأثير واستقامتها بمطابقتها الحكم المطلوب وخلوها عن فساد الوضع ونحوه * ولابد من مقتضى عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا لان المقصود من القياس هو العمل بالبدن دون العلم لانه لا يوجب العلم فكان البدن اصلا فى ايجاب العمل عليه الا ان صحة العمل لما كانت مبنية على الاعتقاد وجب على القلب العقد ضرورة * وهذا اذا حاج نفسه فان حاج غيره فالمقتضى عليه ذلك الغير فانه يلزم الانقياد والتسليم له * ولابد من حكم هو بمعنى القاضى وهو القلب يحكم بعد فهمه تأثير وصف فى حكم بثبوت ذلك الحكم بناء عليه كالقاضى فى الخصومات يقضى بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود به بناء على الشهادة (فان قيل) قد صار القلب محكوما عليه فيما اذا حاج نفسه فكيف يصلح حاكما بعد وبينهما تباين (قلنا) قد ذكرنا ان المحكوم عليه هو البدن حقيقة وقصدا والقلب صار مقتضيا عليه بطريق الضمن والضرورة وذلك غير مانع من كونه حاكما كالقاضى اذا قضى

وهذه جملة لا نعقل الا بالبسط والبيان وبيان ذلك ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات فجعل الاصول شهودا فهى شهود الله ومعنى النصوص هو شهادتها وهو العلة الجامعة بين والفرع الاصل ولابد من صلاحية الاصول وهو كونها صالحة للتعليل كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ ولابد من صلاح الشهادة كصلاح شهادة الشاهد بلفظة الشهادة خاصة وعدالته واستقامته للحكم المطلوب فكذلك هذه الشهادة ولابد من طالب للحكم على مثال المدعى وهو القايس ولابد من مطلوب وهو الحكم الشرعى ولابد من مقضى عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا او الخصم فى مجلس النظر والمحاجة ولابد من حكم هو بمعنى القاضى وهو القلب

واذا ثبت ذلك بقي للمشهود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات هذا مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضي الله عنهم اجمعين فانهم اتفقوا على ان القياس بالرأي على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه مدرك من مدارك احكام الشرع لا حجة لاثباتها ابتداء وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود الاصبهاني وغيره واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل لدليل العقل الا في الامور العقلية دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضروري ولا ضرورة بنا اليه لامكان العمل باستصحاب الحال

بثبوت الملك للمدعي بعد ظهور الحجة صار المدعى عليه مقضيا عليه قصدا وصار هو بنفسه مقضيا عليه ضمنا حتى لا يتمكن من دعواه لنفسه بعدما حكم به للمدعي وكما لو قضى بثبوت الرمضانية تصير العامة مقضيا عليهم قصدا ونفسه مقتضيا عليها ضمنا حتى وجب عليه الصوم ايضا لانه مثل العامة في وجوب التكليف * واذا ثبت ذلك اي القياس بشرائطه بقي للمشهود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات لان تمام الالزام يتبين بالعجز عن الدفع * وذكر الامام العلامة مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله مثالا لهذه الجملة فقال الخارج من غير السبيلين ناقض للطهارة * والشاهد قوله تعالى * اوجاء احد منكم من الغائط * وصلاحيته للشهادة كونه غير مخصوص بنص آخر * وشهادته دلالة وصفي النجاسة والخروج على الانتقاض * وعدالة الوصفين ظهور اثرهما في غير موضع النص بالاتفاق كوجوب غسل موضع النجاسة اذا تعدت عن المخرج وانتقاض الطهارة بالخارج من السرة * والطالب هو القايس * والمطلوب انتقاض الطهارة * والحكم القلب * والمحكوم عليه البدن او اصحاب الشافعي فلم يبق بعد هذه الجملة الا ان يعارضه نفسه او الخصم بان هذا وان دل على الانتقاض الا ان دليلا آخر يمنع عنه وهو ان النبي عليه السلام قاء فلم يتوضأ او احتجم فلم يتوضأ وامثاله قوله (هذا) اي ما ذكرنا ان القياس مدرك في احكام الشرع * مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام اي جميعهم * لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه اي لاثبات مثل حكم النص فيما لا نص فيه والمراد من التعدية الاظهار * واعلم ان القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول الديانات * وقيل في حده هو رد غائب الى شاهد ليستدل به عليه وهو حجة وطريق لمعرفة العقليات عند اهل القبلة سوى طائفة من الحديث والامامية من الروافض والحنابلة المشبهة والخوارج الا النجدات منهم * وهؤلاء انكروا القياس الشرعي ايضا سوى الحنابلة فانهم جعلوه حجة في الفروع لحاجة الناس اليه باعتبار حدوث الحوادث التي لا يوجد حكمها في الكتاب بخلاف العقليات فانه لا حاجة اليه فيها لوجودها في الكتاب * واما الشرعي فهو القياس المستعمل في احكام الحوادث على ما ذكرنا تفسيره * والخلاف فيه في موضعين في جواز التعدية عقلا وفي وقوعه شرعا فعند جميع اصحابه والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين هو جائز عقلا وواقع سمعا * وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى النجدات منهم وابراهيم النظام وجماعة من معتزلة بغداد ورود التعبد به ممتنع عقلا وهم المراد من قوله وغيرهم وغيره * وقال داود بن علي الاصبهاني وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني والنهر واني انه ليس بممتنع عقلا فان الشارع لو قال مثلا يعبدتكم بالقياس فمهما غلب على ظنونكم ان الحكم تعلق بعلة في صورة وانها متحققة في صورة اخرى فقيسوها عليها لا يلزم منه استحالة ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا * واتفق القائلون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل السمعي الوارد بتعبده قطعي سوى ابي الحسين البصري فانه قال هو ظني ولهذا عدل عن الادلة السمعية الى دليل العقل وقال العقل يوجب

التعبد بالاقيسة الشرعية لان النصوص لاتفي بجميع الاحكام لتناهيها وعدم تناهي الاحكام فقضى العقل بوجوب التعبد بالقياس تحرزا عن خلو الوقائع عن الاحكام الشرعية * والى وجوب التعبد بالعقل ذهب القفال من اصحاب الشافعي ايضا كذا ذكر في عامة نسخ اصول الفقه * ثم قوله في الكتاب فقال بعضهم لادليل من قبل العقل اصلا اشارة الى قول من انكر القياس العقلي في اصول الدين وانكر جواز التعبد بالقياس الشرعي في فروعه عقلا وهم الامامية والخوارج * وقوله القياس قسم منه اي من دليل العقل * والقول الثاني اشارة الى قول من اثبت القياس العقلي ونفى القياس الشرعي عقلا وهم بقية الشيعة والنظام ومتابعوه والقول الثالث يجوز ان يكون اشارة الى قول من انكر وقوعه سمعا كداود ومتابعيه فان القياس لما كان دليلا ضروريا عند هذا البعض لم يكن ممتنعا لكنه لما لم يرد نص يدل على اعتباره مع وجود الاستصحاب وترجحه عليه لم يكن معمولا به بل يكون ساقطا بالاستصحاب * ويجوز ان يكون اشارة الى قول طائفة من القائلين بامتناع التعبد بالقياس عقلا فانهم بعد اتفاقهم على امتناعه عقلا اختلفوا في مأخذ الامتناع العقلي على ما عرف فعند فريق منهم الامتناع بناء على ان العمل بالدليل الاضعف الضروري على مخالفة الدليل الاقوى الاصلي مما يرده العقل وقد امكن العمل بالدليل الاقوى في محل القياس وهو الاصل الذي كان ثابتا بيقين فلا يجوز العمل بالقياس الذي هو ظني على خلافه كما لو وجد هناك نص بخلافه قوله (واحتج من ابطل القياس) الى آخره تمسك نفاة القياس بآيات من الكتاب * مثل قوله تعالى * مافرطنا في الكتاب من شيء * اي ماتركنا من شيء الا وقد بيناه لكم مما بكم اليه حاجة وقوله تعالى * ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين * ذكر الرطب واليابس للتعميم كما يقال ماترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه * وقوله عز ذكره * ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء * من امور الشرع اذ ليس فيه بيان كل الاشياء ففي هذه الآيات ان بيان الاحكام كلها في الكتاب اما في نصه او اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد في شيء ههنا فالابقاء على الاصل الثابت من وجود او عدم فان ذلك في الكتاب قال الله تعالى * قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه * الآية فقد امره بالاحتجاج بعدم نزول التحريم في كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة الاصلية فيصير على هذا بيان كل الاحكام من رطب ويابس موجودا في الكتاب كما قيل (ش) جميع العلم في القرآن لكن * تقاصر عنه افهام الرجال * فيكون القياس مستغنى عنه فمن جعله حجة لم يجعل الكتاب كافيا في الابانة والتبيان وتعلقوا بالاخبار ايضا مثل حديث واثلة بن الاسقع ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برأيهم فضلوا واضلوا وفي رواية ابي هريرة رضي الله عنه فقاسوا مالم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا والسبايا جمع سبية بمعنى مسبية واراد بها الجواري اي اتخذوا الجواري سريات فولدن لهم اولادا ليسوا بنجباء اذ النجابة من قبيل الامهات فصدر منهم الله ما يفضي الى الضلال والاضلال وهو القياس ومثل حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يعمل هذه الامة برمته بكتاب الله وبرمته بسنة رسول الله وبرمته بالرأي فاذا فعلوا ذلك ضلوا ومثل ماروى

واحتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقول الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن جعل القياس حجة لم يجعل الكتاب كافيا واما السنة فقول النبي عليه السلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا مالم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا

واما المعقول فلمعنى في الدليل ولمعنى في المدلول اما الدليل فشبهة في الاصل لان النص لم ينطق بشيء من الاوصاف علة للحكم والحكم المطلوب حق الله تعالى فلا يصح اثباته بما هو شبهة في الاصل مع كمال قدرة صاحب الحق واما الذي في المدلول فلان المدلول طاعة الله تعالى ولا يطاع الله تعالى بالعقول والآراء الاترى ان من الشرايع مالا يدرك بالعقول مثل المقدرات ومنها ما يخالف المعقول

عوف بن مالك الاشجعي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اضرها على امتي قوم يقيسون الامور بآرائهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال* ومثل ماروى عبدالله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى لايقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا والفتوى بالرأي فتوى بغير علم* وروى عن عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء الدين اعيتهم السنة اي لم يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوا واضلوا وعن ابن مسعود رضي الله عنه اياكم وارأيت وارأيت فانما هلك من كان قبلكم في ارأيت وارأيت* وعنه انه قال ان عملتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله* وعن ابن سيرين انه قال اول من قاس ابليس وما عبدت الشمس والقمر الا بالمقاييس * وقال الشعبي ماحدثوك عن اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فحدثه وما اخبروا عن رأيهم فالقه في الحش * وعن مسروق انه قال لا اقيس شيأ اني اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وفي مثل هذه الاخبار والآثار كثيرة قوله (واما المعقول فكذا) وتمسكوا بوجوه من المعقول منها ما ذكر في الكتاب وهو ان العمل بالقياس لايجوز لمعنى في الدليل وهو القياس * ولمعنى في المدلول وهو ماثبت به من الحكم الشرعي * اما الدليل اي المعنى الذي في الدليل * فشبهة في الاصل اي اصل القياس واحترز به عن خبر الواحد كما سنقرره * لان النص لم ينطق بشيء من الاوصاف علة للحكم يعني ان الوصف الذي تعلق به الحكم غير منصوص عليه صريحا ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل امتاز من بين سائر الاوصاف بالرأي الذي لاينفك عن احتمال الغلط والخطاء ولهذا ترى الفقهاء يختلفون في علة نص واحد مثل اختلافهم في علة الربوا والحكم المطلوب بالقياس من الجواز والفساد والحل والحرمة محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل الذي في اصله شبهة لان من له الحق موصوف بكمال القدرة يتعالى عن ان ينسب اليه العجز والحاجة الى اثبات حقه بما فيه شبهة * بخلاف اخبار الآحاد فان اصلها قول الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حجة موجبة للعلم قطعا وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا فيؤثر تمكن هذه الشبهة في انتفاء اليقين ولايخرج الخبر بها من ان يكون حجة موجبة للعمل كالنص المأول لايخرج عن كونه حجة بالشبهة المتمكنة فيه بتأويلنا * وبخلاف حقوق العباد فانها تثبت بدليل في اصله شبهة لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعي * اما الذي في المدلول فهو ان المدلول طاعة الله تعالى لانه من احكام الدين وقبول الدين بجميع احكامه من باب الطاعة والانقياد للعبودية قال الله تعالى* اطيعوا الله واطيعوا الرسول* ولا يطاع الله تعالى بالعقول والآراء لانه لايمكن اداء الطاعة الابكمية وكيفية ولامدخل للرأي في معرفة كمية الطاعة وكيفيتها ولا للعقل وقوف على حسن المشروع وقبحه على وجه التفصيل وان كان يمكنه الوقوف على ذلك اجمالا لا كحسن شكر المنعم وقبح الكفر به بل طريق الطاعة هو الابتلاء * الاترى ان من الشرايع

مالايدرك البتة بالعقول مثل المقدرات كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والعقوبات واروش الجنايات * ومنه اى من المشروع او من المذكور وهو الشرايع * مايخالف المعقول اى القياس الظاهر والدليل الظاهر الذى عرف اصلا فى الشرع ولم يرد انه يخالف دليل العقل على معنى ان العقل يقتضى خلاف ذلك لان الشرع والعقل من حجج الله سبحانه فلايجوزان يتناقضا بوجه * وذلك مثل بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام فى القعدة ساهيا وبقاء الطهارة مع سلس البول واشباهها واذا كان كذلك لايمكن معرفته بالرأى فيكون العمل فيه بالرأى عملا بالجهالة لابالعلم فلايمكن اعمال الرأى فيه * وبمثله هذه الشبهة تعلق النظام فقال مدار الشرع على الفرق بين المتماثلات فى الاحكام كايجاب الغسل بالمنى دون البول الذى هو مثله بل انجس منه وكايجاب القطع على سارق القليل دون غاصب الكثير وكايجاب الجلد بالنسبة الى الزنا دون النسبة الى الكفر والشرك الذى هو اغلظ منه وكايجاب القتل بشاهدين دون ايجاب حد الزنا بهما مع ان الزنا دون القتل وكاثبات الاحصان بالحرة الشيخة الشوهاء وعدم اثباته بمائة من الجوارى الحسان وكتحريم النظر الى شعر الشيخة الشوهاء واباحته الى شعر الامة الحسناء وكاباحة النظر الى وجه الحرة الحسناء وتحريمه الى شعرها مع اتفاقهما فى تهييج الشهوة بل ربما يكون تهيجها عند النظر الى الوجه اكثر منه عند النظر الى الشعر * وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا فى ايجاب القتل وكالجمع بين قتل الصيد عمدا وخطاء فى ايجاب الضمان فالجمع بين القاتل والظاهر والمفطر عمدا فى ايجاب الرقبة واذا كان كذلك استحال ورود التعبد بالقياس من الشارع لكونه واردا على خلاف موضوع الشرع فان قضية العقل والقياس التسوية بين المتماثلات فى احكامها والاختلاف بين المختلفات فى احكامها قوله (ولايلزم امر الحروب) جواب عما يرد نقضا على الوجهين فان الرأى مع احتماله الخطاء والغلط قد يستعمل فى الحروب بالاتفاق وهى امور الدين واركانه * وكذا يستعمل فى درك الكعبة عند البعد عنها وعند اشتباه القبلة وهو من امور الدين * وكذا قيم المتلفات تعرف بالرأى عند ايجاب ضمانها وهو من احكام الشرع فعرفنا ان حق الله تعالى قد يثبت بما فيه شبهة فينتقض به الوجه الاول * وان الله تعالى قد يطاع بالرأى فيفسد به الوجه الثانى * فقالوا ماذكرتم ليس بلازم علينا اما على الوجه الاول فلان المدعى استحالة اثبات حقوق الله تعالى بالرأى دون حقوق العباد فانه يليق بحالهم العجز والاشتباه فيما يعود الى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليتيسر عليهم الوصول الى مقاصدهم وهذه الاشياء من حقوق العباد فيجوز ان يثبت بالرأى * اما غير القبلة فلا يشكل لان يقع تقويم المتلفات راجع اليهم فى العاجلة فانه من باب الانتصاف الذى يقوم به مصالح العباد فى الدنيا وكذا امر الحروب فانهم يدفعون به ضررا عن انفسهم او يجرون نفعا اليها فيكون من امور الدنيا ومصالح العباد * واما القبلة اى دركها فاصله بمعرفة اقاليم الارض فان جهة القبلة تختلف باختلاف الاماكن والاقاليم * وذلك اى عرفان

ولايلزم امر الحروب ودرك الكعبة وتقويم المتلفات اما على الاول فلانها من حقوق العباد اما غير القبلة فلايشكل واما القبلة فاصله معرفة اقاليم الارض وذلك حق العباد فبنى على وسعهم واما على الثانى فلان هذه الامور انما يعقل بوجوه محسوسة الا ترى ان قيم المتلفات ومهور النساء وامور الحرب تعقل بالاسباب الحسية وكذلك القبلة وكان يقينا باصله على مثال الكتاب والسنة

اقاليم الارض من حقوق العباد لاحتياجهم الى معرفتها فى اسفارهم للتجارات وغيرها من المصالح فبنى عرفانها على وسعهم لحاجتهم فلذلك صح استعمال الرأى فى درك القبلة لاضطرارهم وعجزهم * بخلاف حق صاحب الشرع فانه موصوف بكمال القدرة فلا يجوز اثباته بما فى اصله شبهة * واجيب عنه ايضا بان التنصيص انما يشترط فيه الامتناع فى التنصيص عليه كاحكام القواعد الكلية دون ما يمتنع فيه التنصيص وهذه الاشياء تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والامكنة والاعتبارات فالتنصيص عليها كالتنصيص على مالا نهاية له وهو محال فاعتبر فيها الرأى * واما الثانى اى على الوجه الثانى وهو ان طاعة الله تعالى لاتدرك بالعقول فلا يلزم ماذكرتم ايضا لان هذه الامور انما تعقل بوجوه محسوسة فان قيمة المتلف تعرف بالنظر الى مثله فى الصفات وكذا مهر المرأة يعرف بالنظر الى مثلها فى الاوصاف التى يمكن اعتبارها * وكذا المقصود من الحرب صيانة النفس عن التلف او قهر الخصم واصل ذلك محسوس مثل التوقى عن السم وعن الوقوع على السيف والسكين لعلمه بان ذلك متلف وكذا جهة الكعبة محسوسة فى حق من عاينها وبعد البعد منها قد يصير كالمحسوسة بالنظر فى دلائلها فكان اعمال الرأى فى هذه الاشيا فى معنى العمل بما لا شبهة فى اصله بمنزلة العمل بالكتاب والسنة * ولقائل ان يقول هذا الجواب لايطابق ورود السؤال المذكور على الوجه الثانى لان غايته ان الرأى فى هذه الاشياء مستند الى الحس كخبر الواحد مستند الى قول الرسول عليه السلام ولكن لايخرج به من كونه رأيا مستعملا فى طاعة الله تعالى وقد ذكرتم ان الله تعالى لايطاع بالرأى * وانما يطابق وروده على الوجه الاول فانه لما استند الى الحس لم يبق شبهة فى اصله فيجوز ان يثبت به حق الله تعالى ولهم ان يجيبوا وان كان لايخلو عن ضعف بان اصلها لما استند الى الحس صار ملحقا بالكتاب والسنة فكان الثابت به بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة فلم يكن طاعة بالرأى بل بالنص تقديرا وكان الشيخ اراد بقوله على مثال الكتاب والسنة ماقلنا والاولى ان يتمسكوا بالجواب الاول فيقولوا لانسلم ان هذه الاشياء من قبيل الطاعة بل هى من حقوق العباد كما قررنا فيجوز ان يستعمل فيها الرأى * وحصل بما قلنا اى بالمنع من القياس * المحافظة على النصوص بمعانيها اى مع معانيها لانه لامنع عن القياس احتاج عن التأمل فى معانى النصوص لاستخراج الاحكام * قال القاضى الامام فى التقويم قالوا وفى الحجر عن القياس امران بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين فانا متى حجرنا عن القياس لزمنا المحافظة على النصوص والتبحر فى معانى اللسان وفى محافظة النصوص اظهار قالب الشريعة كما شرعت وفى التبحر فى معانى اللسان اثبات حيوة القالب فتموت البدع بظهور القالب فان عند ظهوره يتبين الزيغ الذى هو بدعة عن الحق ويسقط الهوى بحيوة القالب لان القالب لايحيى الا باستعمال الرأى فى معانى النصوص ومعانيها غائرة جمة لن تنزف بالرأى وان فنيت الاعمار فيها فلا يفضل الرأى للهوى فيتم امر الدين بموت البدع ويستقيم العمل بسقوط الهوى وفيها الفوز والنجاة للناس * ثم ذكر الشيخ

وحصل بما قلنا المحافظة على النصوص بمعانيها ولان العمل بالاصل مواضع القياس ممكن وذلك دليل دعينا الى العمل به قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الآية وليس كذلك ماذكرنا من امور الحرب وغيرها لان العمل بالاصل غير ممكن وكذلك امر القبلة فعملنا بالاجتهاد للضرورة ولا يلزم عليه الاعتبار بمن مضى من القرون فى المثلات والكرامات لان ذلك امر يعقل بالحس والعيان وعلى ذلك يحمل ماورد فى الكتاب من الامر بالاعتبار على امر الحرب يحمل مشاورة النبى عليه السلام ولعامة العلماء وائمة الهدى الكتاب والسنة والدليل المعقول وهذا اكثر من ان يحصى واوضح من ان يخفى وانما نذكر طرفا منه تبركا واقتداء بالسلف

(جوابا)

جوابا اخر لهم عن ورود السؤال المذكور على الوجه الاول فقال ولان العمل بالاصل الذى كان ثابتا بيقين ممكن فى مواضع القياس * وذلك اى الاصل دليل دعينا الى العمل به شرعا فى قوله عز وجل *قل لا اجد فيما اوحى الى محرما* الاية فما كان العمل به لا يجوز المصير الى مادونه لعدم الضرورة * وليس كذلك اى لوضع القياس ماذكرنا من امر الحروب وغيرها من قيم المتلفات ومهور النساء لان العمل بالاصل فيها غير ممكن اذلا يمكن ان يقال الضمان او المهر لم يكن واجبا فلا يجب لان سبب الوجوب قد ثبت قطعا * وكذا ليس فى الحرب والقتلة اصل نستصحبه ونعمل به فاذا لم نجد طريقا آخر نعمل به جوزنا العمل بالاجتهاد فيها للضرورة * ثم اجاب عن سؤال آخر يرد عليهم وهو ان الاعتبار عن مضى من القرون واعمال الرأى بالتفكر فى احوالهم وما لحقهم من المثلات اى العقوبات والكرامات واجب وذلك من باب الدين فعرفنا ان الرأى معتبر فى الدين وان القياس حجة فى الشرع فقالوا لا يلزم عليه اى على ماقلنا ان القياس ليس بحجة * ذلك لان ذلك اى لحوق المثلات والكرامات * امر يعقل اى يعلم بالحس والمشاهدة لانه قد عرف هلاك مثله بمثل ذنبه بالسماع او بحس العين فكان الاحتراز عن مثله بسببه من مصالح الدنيا بمنزلة الاحتراز عن تناول ما يتلفه مما وقف على تلف مثله بتناوله * قال شمس الائمة رحمه الله المقصود من اعمال الرأى فى احوالهم الامتناع مما كان مهلكا لمن قبلهم حتى لا يهلكوا او مباشرة ما كان سببا لاستحقاق الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك وهو فى الاصل من حقوق العباد بمنزلة الاكل الذى يكتسب به المرء سبب ابقاء نفسه واتيان الاناث فى محل الحرث بطريقه ليكتسب به سبب ابقاء النسل ثم طريق ذلك الاعتبار بالتأمل فى معانى اللسان فان اصله الخبر وذلك مما يعلم بحاسة السمع ثم بالتأمل فيه يدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة فى شئ فقد كان الوقوف على معانى اللغة فى الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة وعلى ذلك يحمل اى على مايدرك بالحس والعيان مثل المثلات والكرامات يحمل ما ورد من الامر بالاعتبار فى قوله تعالى *فاعتبروا يا اولى الابصار* * وعلى امر الحروب يحمل مشاورة النبى صلى الله عليه وسلم يعنى يحمل ماورد من الامر بالمشاورة للرسول عليه السلام بقوله وشاورهم فى الامر ومشاورته اصحابه على امر الحروب بدليل ان المروى انه يشاورهم فى ذلك ولم يعقل انه شاورهم قط فى حقيقة ماهم عليه ولا فى ما امرهم به من احكام الشرع والى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام *اذا اتيتكم بشئ من امر دينكم فاعملوا به واذا اتيتكم بشئ من امر دنياكم فانتم اعلم بدنياكم* قوله (قال الله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار) امرنا بالاعتبار وهو رد الشئ الى نظيره كذا حكى عن ثعلب ومنه يسمى الاصل الذى يرد اليه النظائر عبرة ويقال اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب اى سويته به فى التقدير وهذا هو القياس فانه حذو الشئ بنظيره فكان مأمورا به بهذا النص * وقيل الاعتبار التبيين ومنه قوله تعالى اخبارا *ان كنتم للرؤيا تعبرون* تبينون والتبيين الذى يكون مضافا

قال الله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والاعتبار رد الشئ الى نظيره والعبرة البيان

الينا هو اعمال الرأى فى معنى المنصوص ليتبين به الحكم فى نظيره كذا ذكر شمس الائمة فكان الضمير فى قوله والقياس مثله راجعا الى الاعتبار او الى كل واحد منهما او لاى المعنيين بتأويل المذكور اى القياس مثل رد الشئ الى نظيره فيكون داخلا تحت الامر او القياس مثل المعنيين لانه رد الشئ الى نظيره وبيان لحكمه ايضا بالرد الى النظير فكان الامر متناولا * وذكر بعض الاصوليين ان الاعتبار هو الانتقال والمجاوزة عن الشئ الى غيره مشتق من العبور يقال عبرت النهر اى جاوزته والموضع الذى يعبر عليه والمعبر السفينة او القنطرة التى يعبر بها والعبرة الدمعة التى عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبرها جاوزها الى مايلازمها فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة فى الانتقال والمجاوزة الى الغير وذلك متحقق فى القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر * فان قيل لا نسلم ان حقيقة الاعتبار هى الانتقال والمجاوزة بل حقيقة الاعتبار الاتعاظ لتبادره الى الفهم من اطلاق اللفظ * ولصحة نفى الاعتبار عن القايس الذى لا يتفكر فى امر الآخرة ولا متعظ بان يقال هو غير معتبر * ولترتبه فى هذا النص على قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فانه انما يحسن ترتبه عليه لو كان المراد الاتعاظ دون القياس لو كان كقول القائل يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسوا الذرة على البر * ولئن سلمنا دلالته على القياس فنحمله على القياس فى الامور العقلية دون الشرعية * او على ما كانت عنه منصوصا عليها لعدم امكان حمله على العموم فان التسوية بين الفرع والاصل فى انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كان حكم الاصل كذلك نوع من الاعتبار كان التسوية بينهما فى اثبات الحكم كذلك وهما متنافيان فاجراء اللفظ على عمومه يؤدى الى الامر بالمتنافيين وهو محال * ولئن سلمنا امكان حمله على العموم فقد خص منه مالا يجوز القياس فيه كالمنصوص عليه ومالم ينصب عليه امارة على الحكم والاقيسة المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه * قلنا حقيقة الاعتبار هى المجاوزة والانتقال الى الغير كما ذكرنا لا الاتعاظ فانه يقال اعتبر فلان فاتعظ فيجعل الاتعاظ معلول الاعتبار ولو كان معناه الاتعاظ لما صح هذا الكلام اذ ترتب الشئ على نفسه ممتنع * ولان معنى المجاوزة والانتقال فى الاتعاظ متحقق ان المتعظ بغيره مستقل من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه * فاما تبادر الفهم الى الاتعاظ دون غيره فممنوع بل يفهم منه غيره كما يفهم الاتعاظ فيجعل حقيقة فى المعنى المشترك ان الكل وهو الانتقال نفيا للاشتراك والمجاز * فاما صحة نفيه عن القايس الذى ليس يتعظ فبالنظر الى اخلاله باعظم المقاصد اذ المقصود الاصل من الاعتبار الآخرة فاذا اخل به قيل هو غير معتبر مجازا كما قيل لمن لا يتدبر فى الآيات اعمى واصم لا بالنظر الى كونه قايسا فانه لا يصح * واما ركاكة مالو قيل يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسوا الذرة على البر فمسلمة لانه لا مناسبة بين خصوص هذا القياس وبين تخريب البيوت ولكن المأمور به فى الآية مطلق الاعتبار الذى يكون القياس الشرعى احد جزئياته وذلك ليس بركيك * مثاله لو سئل واحد عن مسئلة فاجاب بما لا يتناول تلك المسئلة كان باطلا لكن لو اجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا

قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اى تبينون والقياس مثله سواء فان قيل انما يصح الاعتبار بامر ثابت بالنص دون الرأى وهو ان يذكر سبب هلاك قوم او نجاتهم وكذلك عندى ههنا اذا ذكرت العلة نصا مثل قول النبى فى الهرة انها من الطوافات والجواب مابين ان شاء الله وقال الله تعالى ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون ويعقلون ونحو ذلك

كالو سئلو عمن اكل او شرب فى صوم رمضان ايجب عليه الكفارة لايحسن ان يجيب بان من جامع فعليه الكفارة * ولكن يحسن ان يقول من افطر فعليه الكفارة وقولهم لايمكن اجراؤه على العموم للزوم التناقض فاسد لان الحاق الفرع بالاصل فى المنع من الحكم لايسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه بوجه ولم يقل احد بانه محتمل الآية ولو كان ذلك محتملها لصار معناها يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم فى حق غيرهم الا بنص وارد فى حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر * الا ترى ان السيد اذا ضرب بعض عبيده على ذنب ثم قال الاخر اعتبر به فهم منه التسوية فى الحكم لا المنع منه * وقولهم قد خص منه كذا فلا يتمسك به فى المسئلة القطعية ضعيف ايضا فانه قد قيل ان تلك الصور لم تدخل تحت هذا النص ليثبت التخصيص فان الامر بالاعتبار لايتناول مالم يوجد فيه امارة على الحكم لعدم امكان الاعتبار بدونها ولا ما وجد فيه نص لان المقصود من رد الشئ الى نظيره اثبات حكم النظير له فاذا كان له حكم لم يكن فائدة فى رده الى النظير ولا الاقيسة المتعارضة لعدم امكان العمل بها لتساقطها بالتعارض واذا لم تدخل تحته لم يصح تخصيصها منه فبقى النص على عمومه موجبا لليقين كما كان * على انا ان سلمنا انه صار ظنيا فهو حجة عليكم لانه يوجب العمل بالقياس بطريق الظن وانتم انكرتموه اصلا * والجواب مانبين ارادبه قوله وبيان ذلك فى الاصل الى آخره قوله (ولكم فى القصاص حيوة) فالقصاص افناء وتفويت للحيوة وقد جعل مكانا وظرفا للحيوة فى هذا النص وذلك من طريق المعنى بشرعه واستيفائه كما ذكر فى الكتاب * اما الاول وهو كونه حيوة باعتبار شرعه فلان القاصد للقتل لما تأمل فى شرع القصاص وعلم انه لو قتل يقتص منه * وصده اى منعه ذلك التأمل عن مباشرة سبب القصاص وهو القتل فسلم هو من القود وسلم صاحبه من القتل * فيصير اى شرع القصاص يعنى مشروعيته حيوة لهما اى القاصد القتل والمقصود قتله * بقاء عليها اى بقاءهما الحيوة * وفى بعض النسخ عليهما اى بقاء حيوتهما عليهما * ولو قيل ابقاء لكان احسن وابقاء الحيوة بدفع سبب الهلاك عنه يسمى احياء قال الله تعالى * ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا * وعلى هذا الوجه يكون الخطاب لكافة الناس واما فى استيفائه اى كونه حيوة باعتبار استيفائه فلان القاتل يصير حربا على اولياء القتيل خوفا على نفسه منهم فيقصد قتلهم مستعينا فى ذلك بامثاله من السفهاء ازالة للخوف عن نفسه فاذا استوفى الولى القصاص عنه اندفع شره عنه وعن عشيرته فصار اى الاستيفاء احياء لهم معنى * وعلى هذا يكون الخطاب للاولياء * ولان القاتل اذا قتل محى اثر القتل فى دار الآخرة عنه فيبقى غير معذب به فيكون احياء له بدفع سبب العذاب عنه * وعلى هذا يكون الخطاب للقتلة * وتنكير لفظ الحيوة اما للتعظيم فانهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وبالمقتول غير قاتله فتفور الفتنة ويقع التقاتل بينهم فبشرع القصاص انقطعت الفتنة وانقطع التقاتل فكانت فيه حيوة * عظيمة اولان الحاصل به نوع من الحيوة فان بارتداع القاطع عن القتل تحصل حيوة للمقصود قتله فى المستقبل دون الماضى فوجب التنكير وامتنع التعريف لان التعريف يقتضى ان الحيوة كانت من الاصل بالقصاص وليس الامر

وقال جل ذكره ولكم فى القصاص حيوة وهو افناء واماتة فى الظاهر لكنه حيوة من طريق المعنى بشرعه واستيفائه اما الاول فان من تأمل فى شرع القصاص صده ذلك عن مباشرة سببه فيبقى حيا ويسلم المقصود بالقتل عنه فيبقى حيا فيصير حيوة لهما اى بقاء عليهما واما فى استيفائه فلان من قتل رجلا صار حربا على اوليائه وصاروا كذلك عليه فلا يسلم لهم حيوة الا ان يقتل القاتل فيسلم به حيوة اولياء القتيل الاول والعشائر فصاروا احياء معنى وهذا لايعقل الا بالتأمل

كذلك ومثله تنكير الحيوة في قوله عز ذكره* ولتجدنهم احرص الناس على حيوة* فان الحرص لما لم يكن متعلقا بالحيوة على الاطلاق بل بها في بعض الاحوال وهي الحيوة في المستقبل اذ الحرص لا يكون على حيوة الماضية والراهنة حسن التنكير* ولان الحيوة الحاصلة بالارتداع عن القتل لا يكون في حق الكل فان كثيرا من الناس قد لا يكون لهم عدو يقصد قتلهم حتى يمنعه خوف القصاص عنه فيحصل لهم الحيوة بالارتداع بل يكون في حق البعض ولما دخل الخصوص في هذه القضية وجب تنكير لفظ الحيوة كما وجب تنكير لفظ الشفاء في قوله عز وجل *يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس* حيث لم يكن شفاء للجميع ليصح التعريف وهذا لا يعقل الا بالتأمل اي كون القصاص حيوة لا يدرك الا بالتأمل واستعمال الرأي فعرفنا ان استعمال الرأي لاستخراج معاني النصوص امر سائغ في الشرع والقياس ليس الا استعمال الرأي لاستخراج معنى النص فيكون مشروعا قال القاضي الامام في التقويم والله تعالى يقول ولكم في القصاص حيوة وفيه هلاك حسا وانما الحيوة في الاعتبار عن قتل نفس لينزجر عن القتل ابتداء فلا يقتل جزاء وهذا ضرب من الرأي فان قال الخصم انا لا انكر استعمال الرأي لمثل هذا المعنى اذ لا بد من فهم معنى الكلام لغة واستعاراته واشاراته وذلك لا يتأتى الا به انما الكلام في استعماله لاثبات الحكم الشرعي في محل غير منصوص عليه ولا دلالة للاية على جوازه فيه فالجواب عنه هو الجواب عن السؤال المذكور في الكتاب كما سيجئ بيانه قوله (واما السنة فاكثر من ان يحصى) واحتج مثبتوا القياس ايضا بما ثبت بالتواتر المعنوي عن النبي صلى الله عليه وسلم واليه اشير بقوله فاكثر من ان يحصى ما يدل على شرعية القياس ووجوب العمل به مثل حديث معاذ رضي الله عنه فانه لما قال اجتهد برأيي ضرب على صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله فلم ينكر عليه في قوله اجتهد برأيي بل مدحه وحمد الله على ذلك فدل على جواز العمل بالقياس عند عدم النص وامر به اباموسى رضي الله عنه حين وجهه الى اليمن فقال اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة رسول الله فان لم تجد فاجتهد رأيك وقال لعمرو بن العاص اقض ما بين هذين فقال على ماذا اقضي فقال على انك ان اجتهدت فاصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة * وقوله وهذا نص صحيح اشارة الى الجواب عما قيل لا يصح التمسك بخبر معاذ فانه خبر مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعي وخبر غريب فيما يعم به البلوى فلا يكون حجة عند اصحاب ابي حنيفة فكان الاجماع من الفريقين منعقدا على سقوط الاحتجاج فقال هذا نص صحيح ليس بمرسل ولا غريب فان ائمة الحديث اسندوه في كتبهم وتلقوه بالقبول فيصح الاحتجاج به * قال الغزالي رحمه الله هذا حديث تلقته الامة بالقبول ولم يظهر احد فيه طعنا وانكارا وما كان كذلك لا يقدح فيه كونه مرسلا بل لا يجب البحث عن اسناده وهو كقوله عليه السلام *لا وصية لوارث * ولا تنكح المرأة على عمتها ولا يتوارث اهل ملتين شتى* وغير ذلك مما عملت به الامة كافة * وذكر غيره ان مثبتي القياس ابدا كانوا يتمسكون به في اثبات

واما السنة فاكثر من ان يحصى من ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد فيما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيي قال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله وهذا نص صحيح

القياس ونفاته كانوا يشتغلون بتأويله فكان ذلك اتفاقا منهم على قوله * فان قيل * ان سلمنا صحته لانسلم كونه دالا على ان القياس حجة اذ الاجتهاد ليس نفس القياس لاغير بل هو عبارة عن استفراغ الجهد فى الطلب فيحمله على طلب الحكم من النصوص الخفية * او على التمسك بالبرائة * او على القياس الذى علته منصوص عليها او مومى اليها * او يحمله على انه كان ذلك قبل اكمال الدين واستقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اذ ذاك فامابعد اكمال الدين واستقراره فلا لارتفاع الحاجة بما هو اقوى منه اذ الاكمال لايكون الا بعد اشتمال الكتاب والسنة على جميع مالابد من معرفته فلايجوز العمل بالقياس * قلنا لايجوز حمل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية ههنا لان قوله فان لم تجد يقتضى انتفاء النص على سبيل العموم جليا كان او خفيا فتخصيصه بالجلى دون الخفى من غير دليل ممتنع وكذا لايجوز حمله على البرائة الاصلية لانها معلومة لكل احد فلا حاجة فى معرفتها الى الاجتهاد * ولا على ماكانت علته منصوصا عليها لان الشارع انما سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام فلو حمل على القياس المنصوص على علته لم يكن ذلك وافيا بمعرفة عشر عشير الاحكام فكان يجب ان لايسكت عليه كما لم يسكت عند قوله اقضى بالكتاب والسنة * ولا يصح حمله ايضا على انه كان قبل الاكمال فان الاكمال لايقتضى عدم جواز العمل بالقياس فانه انما تحقق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسايط * ثم اتم الاستدلال بالنسبة بقوله وقد روينا يعنى حديث معاذ وغيره يدل على انه عليه السلام اجاز قياس غيره وقد روينا فى باب تقسيم السنة فى حقه ماهو قياس بنفسه مثل الخثعمية وحديث القبلة للصائم وغيرهما فيدل قوله وفعله جميعا على جواز القياس * وكلمة من يجوز ان تكون متعلقة بروينا وان تكون متعلقة بقياس * وفى امثال هذه الاخبار كثرة كقوله عليه السلام لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها حكم بتحريم ثمنها قياسا على تحريم اكلها * وقوله عليه السلام لام سلمة رضى الله عنها وقد سئلت عن قبلة الصائم هلا اخبرتيه انى اقبل وانا صائم تنبيها على قياس غيره عليه * وقوله عليه السلام حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر انتقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن * وقوله عليه السلام فى محرم وقصته به ناقة لاتخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيمة ملبيا * وقوله عليه السلام فى شهداء احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما * وقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله عليه السلام فى حديث المستيقظ * فانه لايدرى اين باتت يده وقوله عليه السلام فى الصيد فان وقع فى الماء فلا يأكل لعل الماء اعان على قتله * الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها * المتحد معناها فنزل جملتها منزلة المتواتر وان كانت آحادها آحادا * فان قيل لاتمسك لكم فى هذه الاخبار فان فيها بيان تعليل بعض الاحكام لابيان جواز القياس ولا يلزم من التنصيص على العلة جواز الحاق غير المنصوص به كما لو قال الرجل اعتقت غانما لسواده

وقد روينا ماهو قياس بنفسه من النبى عليه السلام

لم يعتق جميع عبيده السود وكذا او تمالك بمؤثر بان قال اعتقت غانمالحسن خلقه لم يلزم عتق غيره وان كان غيره احسن خلقا منه * قلنا بل التمسك صحيح فان فائدة التعليل بيان كون العلة باعثة على الحكم ومؤثرة فيه فلو لم يجز الحاق غير المنصوص بالمنصوص عند اشتراكها في العلة لادى الى تخلف الاثر عن المؤثر من غير مانع وهو غير جائز وخلا ذكره عن الفائدة بخلاف قوله اعتقت غانما لسواده او لحسن خلقه لانه لا اثر لذلك التعليل في العتق فيكون ذكره كعدمه * وذلك لان الشرع علق احكام الاملاك حصولا وزوالا بالالفاظ دون الارادات المجردة حتى لو قال اعتقت او طلقت غير قاصد للعتق والطلاق يثبت العتق والطلاق ولو نوى عتقا او طلاقا من غير لفظ يدل عليه لا يثبت به شئ * فاما احكام الشرع فيثبت بكل مادل على رضاء الشارع وارادته من قرينة ودلالة وان لم يكن لفظا * يوضحه ان احدا لو باع مال التاجر بمحضر منه بضعف ثمنه وظهر اثر الفرح عليه لم ينفذ البيع الا بتلفظه بالاجازة ولو جرى بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل فسكت دل سكوته على رضاه ويثبت الحكم به قوله (وعمل اصحاب النبي في هذا الباب) اشارة الى تمسك آخر عول عليه اكثر الاصوليين وهو الاجماع فانه قد ثبت بالتواتر ان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالقياس وشاع وزاغ ذلك فيما بينهم من غير رد وانكار مثل ما اشتهر من مناظرتهم في مسئلة الجد والاخوة ومسئلة العول والمشتركة وميراث ذوي الارحام وغيرها بالرأي واحتجاجهم فيها بالقياس * ومثل مشاورتهم في امر الخلافة فان كل واحد تكلم فيه برأيه الى ان استقر الامر على ماقاله عمر رضي الله عنه بطريق المقايسة والرأي حيث قال الا ترضون لامر دنياكم بمن رضي به رسول الله لامر دينكم فاتفقوا على رأيه وامر الخلافة من اهم ما يترتب عليه احكام الشرع وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس * وكذلك عمر رضي الله عنه جعل امر الخلافة شورى بين ستة نفر فاتفقوا بالرأي على ان يجعلوا الامر في التعيين الى عبد الرحمن بعدما اخرج نفسه منها فعرض على علي رضي الله عنه على ان يعمل برأي ابي بكر وعمر فقال اعمل بكتاب الله وسنة رسوله ثم اجتهد رأيي وعرض على عثمان رضي الله عنه هذا الشرط فرضي به فقلده وانما كان ذلك منه عملا بالرأي لانه علم ان الناس قد استحسنوا سيرة العمرين * وشاوروا في حد شارب الخمر فقال علي رضي الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحده حد المفترين قاس حد الشارب على حد القاذف فاخذوا برأيه واتفقوا عليه * ولما ورث ابو بكر رضي الله عنه ام الام دون ام الاب قال له عبد الرحمن بن سهل رجل من الانصار وقد شهد بدرا القدور ثت امرأة لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورثها فرجع ابو بكر الى التشريك بينهما في السدس * وروي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال في الكلالة اقول فيها برأيي * وعن عمر رضي الله عنه اقضي في الجد برأيي * ولما سمع في الجنين الحديث قال كدنا ان نقضي فيه برأينا * وقضى عثمان بتوريث المبتوتة بالرأي * وعن علي رضي الله عنه اجتمع رأيي ورأي عمر على حرمة بيع امهات الاولاد وقد رأيت الان ان ارقهن * وقال

وعمل اصحاب النبي عليه السلام في هذا الباب ومناظرتهم ومشاورتهم في هذا الباب اشهر من ان يخفى على عاقل مميز

ابن مسعود رضي الله عنه في قصة بروع اقول فيها برأيي وكتب عمر الى ابي موسى في رسالته المشهورة اعرف الاشباه والنظائر ثم قس الامور برأيك وراجع الحق اذا علمته فان الرجوع الى الحق اولى من التمادي في الباطل * وامثال هذه الآثار بحيث لا تحصى كثرة فلما ثبت عن هؤلاء العمل بالرأي ولم يظهر عن غيرهم انكار عرفنا انهم كانوا مجمعين على ذلك فيما لا نص فيه وكفى باجماعهم حجة * فان قيل لا نسلم عدم الانكار فانه روى عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال لما سئل عن الكلالة اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي * وعن عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الرأي الى آخر ما ذكرنا * وعن عثمان وعلي رضي الله عنهما انهما قالا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره * وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان الله تعالى قال لنبيه وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسوله الى غير ذلك من الآثار وقد مر بيان بعضها * قلنا قد اشتهر من هؤلاء الذين نقل الانكار عنهم القول بالرأي والقياس بحيث لا وجه لانكاره فيحمل ما نقل عنهم من الانكار ان ثبت على ما كان من ذلك صادرا عمن ليس له رتبة الاجتهاد او ما كان مخالفا للنص او للقواعد الشرعية او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار او مستعملا فيما تعبدنا الله تعالى فيه بالعلم دون الظن جمعا بين النقلين بقدر الامكان وذكر الغزالي رحمه الله في جواب هذا السؤال انه قد ثبت بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأي والسكوت عن القائلين به وثبت ذلك بالتواتر في وقايع مشهورة كميراث الجد والاخوة وتعين الامام بالبيعة وجمع المصحف وما لم يتواتر كذلك فقد صح من آحاد الوقايع روايات صحيحة ولم ينكرها احد من الامة فاورث ذلك علما ضروريا بقولهم بالرأي كما عرف سخاوة حاتم وشجاعة علي بمثل هذا الدليل وما نقلوه بخلافه فاكثرها مقاطيع ومروية من غير ثبت وهي باعيانها معارضة بروايات صحيحة عن صاحبها بنقيضها فكيف يترك المعلوم ضرورة بمثلها * ولو تساوت في الصحة لوجب طرح جميعها والرجوع الى ما تواتر من مشاورات الصحابة واجتهاداتهم * ولو صحت هذه الروايات لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل ما انكروه على الرأي المخالف للنص الى آخر ما ذكرنا * فان قيل سلمنا عدم الانكار لكن الاجماع السكوتي ليس بقاطع والمسئلة قطعية فلا يصح التمسك بمثله فيها * قلنا هو اجماع قاطع عند كثير من الاصوليين منهم شمس الائمة وابو المظفر السمعاني صاحب القواطع وغيرهما على انا لا نسلم انه اجماع سكوتي فان جميع اهل الاجتهاد والفقه من الصحابة شرعوا في القياس والعمل بالرأي عند عدم النص فكان ذلك اجماعا فعليا منهم والذين سكتوا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم في قطعية الاجماع

قوله (فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل) حكى الجاحظ عن النظام انه قال لم يخض من الصحابة في القياس الا نفر يسير من قدمائهم كالخلفاء الاربعة وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل ونفر يسير من احداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير لكن لما كان منهم

فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل ونابذ الاسلام

ابوبكر وعمر وعثمان وعلى وهؤلاء سلاطين ومعهم الرغبة والرهبة انقادت لهم العوام وجاز للنافين السكوت على التقية لانهم قد علموا ان انكارهم غير مقبول * وقال ولو ان الصحابة لزموا العمل بما امروا به ولم يتكلفوا اما كفوا عن القول فيه من اعمال الرأى والقياس لارتفع بينهم الخلاف والتهارج ولم يسفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما كلفوا وتحيروا وتأمروا وتكلفوا القول بالرأى جعلوا للخلاف طريقا وتورطوا فيما بينهم من القتل والقتال * وبمثله طعنت الرافضة فيهم ايضا فزعموا ان الصحابة تأمروا وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم العالم بجميع النصوص المحيطة بالاحكام الى يوم القيامة فتورطوا فيما شجر بينهم من الخلاف * فقال الشيخ رحمه الله من طعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل لان ثناء الله تعالى عليهم فى آيات من القرآن ومدح رسوله اياهم فى اخبار كثيرة يدلان على علو منصبهم وارتفاع قدرهم عند الله ورسوله فكيف يعتقد العاقل القدح فيهم بقول مبتدع مثل النظام وبقول الرافضة الذين هم اعداء الدين * ونابذ الاسلام اى اظهر عداوته ومحاربته لان الدين وصل الينا من قبلهم فى طعن فيهم لم يثبت بنقلهم شئ فكان الطعن فيهم عائد الى الاسلام فى التحقيق قوله (ومن ادعى خصوصهم) الى آخره * زعم من عجز من نفاة القياس عن انكار استعمال الصحابة الرأى فى الاحكام وتحرز عن الطعن فيهم فرارا من الشنعة ان الصحابة كانوا مخصوصين بجواز العمل بالرأى اما بمشاهدتهم الرسول واحوال نزول الوحى ومعرفتهم بقرائن الاحوال ان المراد من الحكم المختص بصورة معينة رعاية الحكمة العامة وعدم ذلك فى حق غيرهم * اوبطريق الكرامة كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوصا بان قوله موجب للعلم قطعا تكريما له * والدليل عليه انهم عملوا بالرأى فيما فيه نص بخلاف النص وذلك لم يجز لغيرهم كما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج لصلح بين الانصار فاذن بلال واقام وتقدم ابوبكر رضى الله عنه فجاء رسول الله عليه السلام وهو فى الصلاة فاشار الى ابى بكر ان امكث مكانك فرفع ابوبكر رضى الله عنه يده وحمد الله تعالى ثم استأخر وتقدم رسول الله وقد كانت سنة الامة لرسول الله عليه السلام معلومة بالنص ثم تقدم ابوبكر بالرأى وقد امره ان يثبت مكانه ثم استأخر بالرأى * وكتب على رضى الله عنه فى صلح الحديبية هذا ما صالح رسول الله فقال سهيل بن عمرو لو عرفناك رسولا ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر رسول الله عليه السلام عليا رضى الله عنه ان يمحو لفظ رسول الله فابى حتى محاه الرسول عليه السلام بنفسه وما كان هذا الاباء عملا بالرأى فى مقابلة النص واشتغل معاذ حين سبق بنقض الصلاة بمتابعة الامام بالرأى وقد كان الحكم للمسبوق ان يبدأ بقضاء ما سبق به ثم يتابع الامام وكان هذا عملا بالرأى فى موضع النص وفى نظائرها كثرة وكذلك عملوا بالرأى فيما لا يعرف بالرأى من المقادير نحو حد الشرب كما قال على رضى الله عنه ثبت بآرائنا فثبت انهم كانوا مخصوصين بالعمل بالرأى * فقال الشيخ رحمه الله من ادعى خصوصهم اى تفردهم بجواز العمل بالرأى فقد ادعى امرا لادليل عليه لان النص الموجب للاعتبار يعم الجميع ولادليل على ان المراد منه الصحابة خاصة

ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى امرا لادليل عليه بل الناس سواء فى تكليف الاعتبار

واما المعقول فهوان الاعتبار واجب بنص القرآن وهو النظر والتأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك التأمل فى حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها سائغ والقياس نظيره بعينه لان الشرع شرع احكاما بمعانى اشار اليها كما انزل مثلات باسباب قصها ردعا لنا الى التأمل ثم الاعتبار

دون غيرهم فكان ادعاء كونهم مخصوصين بالعمل به دعوى بلا دليل * قال شمس الائمة رحمه الله ومن لا يرى اثبات شئ بالقياس مع انه حجة كيف يرى اثبات امر بمجرد الدعوى من غير دليل * واما دعوى الخصوص بناء على مشاهدة احوال الوحى ومعرفة المراد بقرائن الاحوال ففاسدة لانها تخالف الاجماع فان احدا لم يفرق بين الصحابة وغيرهم * وكذا دعواهم ذلك بطريق الكرامة ان الكرامة انما يثبت بطاعة الله ورسوله وتعظيم النص بترك الرأى فى مقابلته لا باظهار المخالفة لامر الله ورسوله بالرأى وانما عملوا بخلاف النص فى بعض الحوادث لفهمهم بقرائن الاحوال اوغيرها ان ذلك ترخص وان التمسك بالعزيمة اولى ففى حديث الامامة على الصديق رضى الله عنه ان اشارة النبى عليه السلام بان يثبت مكانه كانت على سبيل الترخص والاكرام له فحمد الله تعالى على ذلك ثم تأخر تمسكا بالعزيمة الثابتة بقوله جل جلاله لاتقدموا بين يدى الله ورسوله واليه اشار بقوله ما كان لابن ابى قحافة ان يتقدم بين يدى رسول الله * وكذلك التمسك بالعزيمة كان فى التقدم للامامة قبل حضور رسول الله عليه السلام مراعاة لحق الله تعالى فى اداء الصلوة فى الوقت المعهود والتأخر الى الحضور كان رخصة وكذلك علم على رضى الله عنه ان الامر بالمحو لم يكن للالزام فلم يقصد به الاتمام الصلح فرأى اظهار الصلابة فى الدين بمحضر من المشركين عزيمة * ثم الرغبة فى الصلح مندوب اليه للامام بشرط ان يكون منه منفعة للمسلمين وتمام هذه المنفعة فى ان يظهر الامام المسامحة والمساهلة فيما يطلبون ويظهر المسلمون القوة والشدة فى ذلك ليعلم العدو انهم لا يرغبون فى الصلح لضعفهم فلهذا ابى على رضى الله عنه عن ذلك * وكذلك عرف معاذ رضى الله عنه ان فى البداية بالفائت للمسبوق معنى الرخصة ليكون الاداء عليه ايسر وان العزيمة متابعة رسول الله عليه السلام واغتنام ما ادركه معه فاشتغل باحراز ذلك اولا تمسكا بالعزيمة لا لمخالفة للنص * واما حد الشرب فثابت بالاجماع وان كان مستنده الاستدلال بحد القذف والحكم الثابت بالاجماع لا يكون محالا به على الرأى كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله قوله (واما المعقول) فكذا استدل اولا بعموم قوله تعالى فاعتبروا على ان العمل بالقياس واجب وانه داخل فى عمومه فاعترض عليه ان النص انما يتناول الاعتبار بامر ثابت بالنص كالاعتبار بالمثلات دون الرأى فقال ان سلمنا ان النص ورد فيما ذكرتم فالقياس فى معناه فيلحق به * والحاصل ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوى الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف عليه يحصل بالتأمل والتفكر لا بظاهر النص وصيغته * وهذا التقدير الى اخره هو الجواب الموعود عن السؤال المذكور * وهو الكفر اى السبب المنقول عنهم الكفر ليكف عنها اى يمتنع عن تلك الاسباب للتحرز عن مثل ما اصاب من قبلنا من الجزاء يعنى وجوب النظر والتأمل فيما اصابهم بتلك الاسباب ليس هو المقصود بعينه بل لنعتبر احوالنا باحوالهم فكيف عما سبق جوابه ما لحقهم من العذاب فان المقصود من الاعتبار الاتعاظ بالغير واذا كان كذلك لم يكن فرق بين حكم هو هلاك فى محل باعتبار معنى هو كفر وبين

و بيان ذلك فى الاصل فى قول الله تعالى هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر فالاخراج من الديار عقوبة بمعنى القتل و الكفر يصلح داعيا اليه

حكم هو تحليل او تحريم فى محل باعتبار معنى هو قدر و جنس فالتنصيص على الامر بالاعتبار فى احد الموضعين يكون تنصيصا على الامر به فى الموضع الآخر دلالة * و اللام فى ليكف متلعقة بالنظر و التأمل و كذلك التأمل اى كما ان التأمل فى احوال من قبلنا واجب لنعتبر احوالنا باحوالهم * التأمل فى حقائق اللغة اى فى معانى الالفاظ * لاستعارة غيرها اى غير الفاظها الدالة عليها بالوضع * اليها اى لتلك الحقايق و المعانى * سايغ اى جايز كالتأمل فى معنى الشجاع و هو الانسان الموصوف بالشجاعة لاستعارة غير لفظه و هو الاسد الدال على الهيكل المعلوم لذلك الانسان باعتبار ان الشجاعة من الاوصاف المشهورة لذلك الهيكل سايغ بلا خلاف فكذا التأمل فى الاصل و الفرع لتعرف المعنى الذى هو مناط الحكم و تعدية حكم الاصل الى الفرع يكون جائزا ايضا * و لو قيل و كذلك التأمل فى حقائق اللغة لاستعارتها لغير موضوعاتها سايغ لكان موافقا لما ذكر شمس الائمة و غيره و هو ان التأمل فى معنى الثابت باشارة صاحب الشرع بمنزلة التأمل فى معنى اللسان الثابت بوضع واضع اللغة * ثم التأمل فى ذلك للوقوف على طريق الاستعارة حتى يجعل ذلك اللفظ مستعارا فى محل آخر بطريقه جائز مستقيم من عمل الراسخين فى العلم فكذلك التأمل فى معانى النص لاثبات حكم النص فى كل موضع علم انه مثل النصوص عليه لانا لا نعرف المؤثر الا بالسماع من صاحب الشرع كما لا يعرف طريق الاستعارة الا من العرب فكان البابان واحدا غير ان المصير الى احدهما بالسماع من صاحب الشرع و فى الآخر من العرب * و قال القاضى الامام ايضا انا احيينا بالقياس الحجج حتى عمت بالتعليل فامكن العمل بها فى غير ما تناوله النص لغة كما احياه و نحن معه حقايق النصوص بالوقوف على طريق المجاز و الاستعارات فامكننا العمل بها فى غير ما وضعها واضع اللغة فى الاصل و لم يكن ذلك اقتراحا على اللسان و لا وضعا من عند نفسه فكذلك هذا * و القيـاس نظيره اى نظير كل واحد من الاعتبار الواجب و التأمل فى حقائق اللغة * و دعانا الى التأمل ثم الاعتبار لان الاعتبار يتوقف على سابقة التأمل فكان الدعاء الى الاعتبار دعاء الى التأمل قوله (و بيـان ذلك) اى بيان التأمل المؤدى الى الاعتبار فى الاصل اى فى النص الموجب للاعتبار يتحقق فى قوله تعـالى هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب يعنى يهود بنى النضير * من ديارهم من مساكنهم بالمدينة * و ذلك انهم صالحوا رسول الله صلى الله عليه و سلم حين قدم المدينة على ان لا يكونوا عليه و لا له فنقضوا العهد بعد وقعة احد فخرج كعب بن الاشرف فى اربعين راكبا الى مكة فخالفوا عليه قريشا عند الكعبة فامر محمد بن مسلمة الانصارى بقتل كعب بن الاشرف فقتله غيلة و كان اخاه من الرضاعة ثم خرج النبى عليه السلام بالكتائب و امرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فدس المنافقون اليهم لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم لا نخذلكم و ان خرجتم لنخرجن معكم فلما آيسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء على ان يحمل كل ثلاثة ابيات على بعير ماشاؤا من متاعهم فلحقوا بالشام باذرعات و اريحا الا اهل

(بيتين)

بيتين منهم ال ابي الحقيق وال حيي بن اخطب فانهم لحقوا بخيبر ولحقت طائفة بالحيرة* واللام في لاول الحشر متعلقة باخرج وهى مثل اللام في قدمت لحيوتى وفي جئته لوقت كذا والمعنى اخرج الذين كفروا عند اول الحشر * معنى اول الحشر ان هذا اول حشرهم الى الشام وكانوا من سبط لم يصبهم جلاء قط وهم اول من اخرج من اهل الكتاب من جزيرة العرب الى الشام * اوهذا اول حشرهم والحشر الثانى اجلاء عمر اياهم من خيبر الى الشام واليه اشير في الكتاب * وقيل الحشر الثانى حشر يوم القيامة لان المحشر يكون بالشام *ماظننتم ان يخرجوا الشدة باسهم ومنعتهم ووثاقة حصونهم وكثرة عددهم وعدتهم *وظنوا ان حصونهم تمنعهم من بأس الله * فاتيهم امر الله اوعذابه من حيث لم يحتسبوا لم يظنوا ولم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين وماكانوا يحسبون انهم يغلبونهم ويظهرون عليهم * وقذف في قلوبهم الرعب بقتل رئيسهم غرة على يد اخيه * والرعب الخوف الذى يرعب الصدر اى يملاءه * وقذفه اثباته وركزه * يخربون بيوتهم التخريب الاخراب والافساد بالنقض والهدم وقيل التخريب الهدم والاخراب تركه لاساكن فيه والانتقال عنه كانوا يخربون بواطنها والمسلمون ظواهرها لما اراد الله تعالى من استيصال شأفتهم وان لايبقى لهم بالمدينة دار ولامنهم ديار* والذى دعاهم الى التخريب حاجتهم الى الخشب والحجارة ليسدوا افواه الازقة وان لايتحسروا بعد جلائهم على بقائها مساكن للمسلمين وان ينقلوا معهم ماكان في ابنيتهم من الخشب والساج المليح واما المؤمنون فداعيهم ازالة متحصنهم ومتمنعهم وان يتسع لهم مجال الحرب * ومعنى تخريبهم لها بايدى المؤمنين انهم لما عرضوهم لذلك وكانوا السبب فيه فكأنهم امروهم به وكلفوهم اياهم فاعتبروا فاتعظوا يااولى الابصار ياذوى العقول ولا تفعلوا فعل بنى النضير فيترك بكم مانزل بهم هذا تفسير الآية * وبين الشيخ طريق التأمل فيها للاعتبار فقال فالاخراج من الديار عقوبة بمنزلة القتل لانه عديل القتل في قوله تعالى اقتلوا انفسكم اواخرجوا من دياركم ولكونه مثل القتل او اشد منه اختار بنواسرائيل القتل على الجلاء * والكفر يصلح داعيا اليه اى الى الاخراج الذى هو بمنزلة القتل لانه يصلح داعيا الى القتل فيصلح داعيا الى الاخراج ايضا* واول الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده وهو اجلاء عمر كما بينا*اصابة النصرة جزاء التوكل وقطع الحيل لانهم لما لم يظنوا اخروجهم رؤا انفسهم عاجزين عن اخراجهم وحيلهم منقطعة عنه فتوكلوا على الله فجوزوا بالنصرة والنجاح*وان المقت اى السخط والبغض يقال مقته اى ابغضه * والخذلان اى ترك العون والنصرة جزاء النظر الى القوة والاغترار بالشوكة اى شدة الناس وحدة السلاح فانهم لما نظروا الى قوتهم وظنوا ان حصونهم مانعتهم من الله جوزوا بذلك * ثم دعانا بقوله عز اسمه فاعتبروا الى الاعتبار بالتأمل في معانى النص *للعمل به اى لنعمل بما وضح لنا من المعنى فيما لانص فيه فنقيس احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل مافعلوا توقيا عن مثل مانزل بهم * فكذلك في مسئلتنا هذه اى كما وجب لنا

واول الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة وقوله تعالى ماظننتم ان يخرجوا دليل على ان اصابة النصرة جزاء التوكل وقطع الحيل وان المقت والخذلان جزاء النظر الى القوة والاغترار بالشوكة الى مالايحصى من معانى النص ثم دعانا الى الاعتبار بالتأمل في معانى النص للعمل به فيما لا نص فيه وكذلك في مسئلتنا هذه

ومثال ذلك في مسئلة الربوا وذلك ان النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة اى بيعوا الحنطة بالحنطة

لان الباء كلمة الصاق فدل على اضمار فعل مثل قولك بسم الله فدل عليه قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ودل عليه حديث عبادة بن الصامت ان النبي عليه السلام قال لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الاسواء بالسواء والحنطة بالحنطة الاسواء بسواء عينا بعين فمن زاد او استزاد فقد اربى والحنطة اسم علم لمكيل معلوم وقد قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق والاحوال شروط اى بيعوا بهذا الوصف والامر للايجاب يكون والبيع مباح فلابد من صرف الامر الى الحال التي هي شرط والمراد بالمثل القدر لما روى في حديث آخر كيلا بكيل فثبت بصيغة الكلام وقوله والفضل اسم لكل زيادة وقوله ربوا اسم لزيادة هي حرام

التأمل في معنى هذا النص للعمل به فيما لا نص فيه يجب التأمل في سائر النصوص لاستخراج المعاني التي يتعلق بها الاحكام باشارة صاحب الشرع ليعمل بها فيما لا نص فيه قوله (وبيان ذلك) اى بيان التأمل لاستخراج المعنى الذى هو مناط الحكم باشارة الشارع يتحقق في مسألة الربوا وذلك اى ذلك البيان ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة الحديث * روى هذا الحديث بالرفع والنصب وعلى التقديرين لابد من اضمار بدلالة كلمة الباء فانها يقتضى فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وقد ذكرت في المعاوضات فيضمر فعل يناسبها فكان معنى رواية الرفع بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهى مختارة الشيخ ههنا بيعوا الحنطة بالحنطة مثلا بمثل مثل قولك بسم الله فانه لما اقتضى فعلا اضمر فيه الفعل الذى جعلت التسمية مبدأ له * ودل عليه اى على ان المضمر ما ذكرنا هذان الحديثان والحنطة اسم علم المكيل اى اسم موضوع غير معنوى لنوع من الطعام الذى يصح ان يكال ولم يرد تحقق الكيل فيه فانه لو لم يكل اصلا لايخرج عن كونه مكيلا وقد قوبل هذا المسمى بجنسه بقوله الحنطة بالحنطة * وقوله مثلا بمثل حال لما سبق وهو الحنطة ويكون حالا عن المفعول والاحوال شروط لانها صفات والصفات مقيدة كالشروط الاترى انه لو قال انت طالق راكبة كان بمنزلة قوله ان ركبت فانت طالق والامر للايجاب يكون نظرا الى الاصل * ولم يعمل في نفس البيع لانه ليس بواجب بالاجماع فينصرف الى الحال التي هى شرط الجواز وصار كأنه قيل اذا اقدمتم على بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا في حالة المساواة دون غيرها ولهذا اختار الشيخ رواية النصب المقتضية لاضمار الامر لانه اظهر في ايجاب شرط المماثلة وهذا لان الشئ قد يصير مشروطا بشرائط يفترض مراعاتها عند الاقدام عليه وان لم يكن في ذاته فرضا كالنكاح لما شرع بشرط الشهود يفترض احضار الشهود لانعقاده وان لم يكن بنفسه واجبا وكصلوة التطوع يفترض مراعاة شروطها من تقديم الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة عند الاقدام عليها وان لم تكن في نفسها واجبة * والمراد بالمثل المذكور في هذا الحديث المماثلة في القدر اى الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره فان محمدا رحمه الله ذكر هذا الحديث في اول كتاب الصرف وذكر مكان قوله مثلا بمثل كيلا بكيل ووزنا بوزن فتبين بذلك ان المراد به المماثلة قدرا لا وصفا وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسر بعضه بعضا * فثبت بصيغة الكلام اى ثبت هذا المجموع وهو اضمار البيع وايجاب المماثلة وكون المماثلة في القدر مرادا منه المثل باشارة صيغة الكلام والتأمل في معناها * والفضل اسم لكل زيادة اى زيادة ترجع الى احد البدلين سواء كانت باعتبار القدر بان كانت من جنس البدلين كزيادة قفين من احد الجانبين او من غير جنسها كزيادة درهم او باعتبار الحال بان كان احدهما نقدا والآخر نسيئة * وقوله ربوا اسم لزيادة وهى حرام بالنص وهو قوله تعالى وحرم الربوا الالكل زيادة فان الربح في التجارة والنماء في

الزراعة زيادة ولكنها لا تسمى ربوا لانها ليست بحرام* وهو اى الفضل الذى هو ربوا فضل مال لا يقابله عوض فى مقابلة مال بمال لان العقد لما كان معاوضة لا يجوز ان يستحق فضل خال عن العوض لان ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون اخذه ظلما واشتراطه مفسدا للعقد فيكون كما لو باع عبدا بجارية وشرط ان يسلم اليه مع العبد ثوبا او يعمل المشترى للبايع عملا فانه يفسد العقد لخلو هذه الزيادة عن العوض فى عقد المعاوضة الا ترى ان التمليك لو كان بلفظ الهبة بان يقول ملكتك هذا العوض بهبة بلا مال يحل وان كان بغير عوض لان عقد الهبة لما كان عقد تبرع جاز ان يستحق به ما لا يقابله عوض ولا يكون ذلك على خلاف مقتضاه فعرفنا ان الحرمة باعتبار الخلو عن العوض فى عقد المعاوضة * فان قيل ينبغى ان يكون الربح حراما لانه فضل خال عن العوض لان ما يقابله العوض لا يكون ربحا وليس الربح بحرام بالاجماع فان الاسواق ما وضعت الا للاسترباح الا ترى ان بيع عبد بعبدين وثوب بعشرة اثواب جائز والفضل فيه متحقق بدليل انه يعتبر تبرعا فى عقد المريض وبيع الاب والوصى * قلنا لا نسلم انه فضل خال عن العوض اذ لو كان كذلك لكان اشتراطه مفسدا للعقد لكونه مغيرا لمقتضاه لكن الربح زيادة تظهر عند البيع لا عند الشراء فان من اشترى ما يساوى درهما بعشرة جعل ذلك فى حقه متقوما بعشرة لرغبته فى شرائه بعشرة ولها اثر فى اثبات زيادة المالية والتقوم فان تغير الاسعار برغائب الناس ولعل له فيه منفعة ومصلحة تساوى بعشرة فكان فى حقه متقوما بعشرة وربح الاخر عليه تسعة اعشار ان فى السوق قيمتها عشرة * وكذا لو باع ما يساوى عشرة بدرهم يجعل قيمته درهما فى حق المتعاقدين لتراجع رغبتهما فيه فلم يخل فضل عن العوض ولكن لما وجده المشترى عند اهل السوق يساوى بعشرة ظهر الربح عند البيع فاما فيما نحن فيه فقد سقط اعتبار الجودة ورجعت المالية الى الذات فلا يثبت برغبة المشترى مالية فيظهر الفضل الخالى عن العوض* وكذا فى تصرف المريض والاب والوصى لان اثبات زيادة المالية برغبة المشترى انما تصح اذا كان ذلك تصرفا فى خالص ملكه وتصرف الاب والوصى فى مال الصغير واليتيم وتصرف المريض فى مال تعلق به حق الغير لا فى خالص ملكهم فلا يلتفت الى رغبتهم لتأديتها الى ابطال حق الغير فيظهر الفضل فى تصرفاتهم ايضا* والمراد بالفضل الفضل على القدر اى القدر الشرعى وهو الكيل لا مطلق الفضل لان فضل احد الشيئين على الآخر يستلزم مساواة بينهما بوجه على تقدير عدم الفضل ليمكن تحقيق فضل احدهما على الاخر اذ لا يقال الفلان فضل على فلان فى العلم الا اذا كان بينهما نوع مساواة فى شئ من العلم وامتاز احدهما بزيادة فيه وههنا ذكرت المماثلة ثم ذكر الفضل بعدها والمراد من المماثلة المماثلة فى القدر بالنص وهو ما روينا من قوله عليه السلام كيلا بكيل وبالاجماع فكذلك الفضل على هذه المماثلة يكون فضلا على الكيل مبنيا عليه فى الذكر كما لو قيل زيد فقيه وعمرو فقيه الا ان زيدا افضل منه ينصرف قوله افضل الى صفة الفقه المذكورة لا الى صفة لم تذكر* يوضحه ان البدلين لو تماثلا من سائر الوجوه

وهو فضل مال لا يقابله عوض فى معاوضة مال بمال والمراد بالفضل الفضل على القدر لان الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة ليكون فضلا عليها والمراد بالمماثلة القدر بالنص فكذلك الفضل عليها لا محالة

والفضل على الكيل موجود حرم ولو كان على عكسه لم يحرم فعرفنا ان المراد به الفضل على الكيل * وذكر فى بعض الشروح ان المراد من قوله فكذلك الفضل عليها لا محالة اشتراط الكيل فى الفضل يعنى كما ان المراد بالمماثلة هو المماثلة فى الكيل لا مطلق المماثلة فكذلك الفضل على ملك المماثلة لا يكون حراما ما لم يكن مكيلا لان السابق مثل بمثل * والمراد منه القدر اى الكيل والفضل معهود فوجب ان يكون من جنس السابق فيلزم ان يكون الفضل قدرا اى كيلا * وهذا غير سديد فان هذا التركيب لا ينبئ عنه وهو مخالف للروايات فانه قد نص فى غير واحد من كتب الفقه ان ادنى ما يجرى فيه الربوا من الاشياء المكيلة نصف صاع وذلك مدان حتى لو باع مدين من الحنطة بثلاثة امناء منها لا يجوز ومعلوم ان المن الواحد مما لا يدخل تحت الكيل وكذا لو باع قفيزا من الحنطة بقفيز منها ودرهم لا يجوز بالاجماع فعرفنا ان الزيادة حرام وان لم يبلغ الكيل قوله (فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما فى القدر) يعنى ثبت بالتقرير الذى ذكرنا ان الحكم الاصلى فى هذا النص وجوب التسوية بين البدلين المتجانسين فى القدر شرطا لجواز العقد * ثم الحرمة اى ثبوت الحرمة بناء على فوات حكم الامر وهو التسوية الواجبة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل اى بيعوا الحنطة * واذا كان كذلك كان محل الحكم ما يقبل المماثلة كيلا فلم يكن ما لا يجرى فيه الكيل محلا للحكم ولا يتحقق فيه الفضل الحرام لعدم تصور ما تبتنى الحرمة عليه وهو فوات التسوية مع امكان رعايتها فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين * عند البيع بجنسها اى عند بيع الحنطة بجنسها او بيع هذه الاموال المذكورة فى النص بجنسها * واذا تاملنا وجدنا الداعى الى هذا الحكم وهو وجوب التسوية القدر والجنس * قال الامام البرغرى فى طريقته * ولما ثبت ان حكم النص وجوب التسوية بينهما فى الكيل احترازا عن الفضل الحرام وهو الفضل على الكيل عللنا فقلنا انما وجبت هذه التسوية لان هذه الاموال امثال متساوية المالية وكونها امثالا متساوية المالية مؤثر فى ايجاب التسوية دفعا للظلم فان البدلين لما تساويا كان الزائد فضلا خاليا عن العوض فى البيع فيكون اخذه ظلما وانما صارت امثالا متساوية بالكيل والجنس لان الكيل يسوى بينهما فى الذات والجنس فى المعنى والموجود ليس الا الصورة والمعنى فاذا استويا صورة ومعنى استويا قطعا فصار وجوب التسوية مضافا الى كونها امثالا متساوية وكونها امثالا ثابت بالكيل والجنس فيضاف وجوب التسوية الى الكيل والجنس بهذه الواسطة لان الحكم يضاف الى علة العلة على ما عرف فى مسئلة شراء القريب وصارت حرمة الفضل مضافة الى الكيل والجنس لان ايجاب الفعل يقتضى نهيا عن ضده فايجاب التسوية كيلا بكيل يكون تحريما للفضل على الكيل * فالكيل ونعنى به كون المحل قابلا للكيل جعل علما على الحل فى المتماثلين وعلما على ثبوت الحرمة فى المتفاضلين كالنكاح جعل علما للحل فى حق الزوج وللحرمة فى حق غيره * بمنزلة الطول والعرض يعنى فيما له طول وعرض فان ذراعا من الثوب يماثل ذراعا من اللبد صورة كما ان ذراعا من الثوب يماثل ذراعا آخر من الثوب

وصار حكم النص وجوب التسوية بينهما فى القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر هذا حكم هذا النص عرفناه بالتأمل فى صيغة النص فوجب علينا التأمل فيما هو داع الى هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو ايجاب المماثلة عند البيع بجنسها واذا تأملنا وجدنا الداعى الى هذا القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضى ان تكون امثالا متساوية وان تكون امثالا متساوية الا بالجنس والقدر لان كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه فانما يقوم المماثلة بهما فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول والعرض فصار به يحصل المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعانى فيثبت به المماثلة معنى

صورة ومعنى قوله (وسقطت قيمة الجودة) جواب عما يقال لانسلم ان المماثلة تثبت حقيقة بماذ كرتم فانه قد بقي تفاوت بين البدلين في الوصف بعد استوائهما قدرا وجنسا فان المالية التي هي المقصودة من هذه الاشياء تزداد بالجودة وتنتقص بالرداءة واذا لم يثبت المماثلة لايظهر الفضل كما في العبيد والثياب * فقال هذا انما يلزم او بقيت للجودة قيمة في هذه الاموال عند المقابلة بجنسها ولكنها سقطت بالنص وهو قوله عليه السلام الذهب بالذهب تبره وعينه سواء والفضة بالفضة تبرها وعينها سواء والعين اسم للمضروب وء واجود من التبر وقد جعلهما سواء وفي بعض الروايات جيدها ورديها سواء فيكون نصا على سقوط قيمة الجودة * وبالاجماع اى بدلالته فانهم اجمعوا على انه لو باع قفيز حنطة جيدة بقفيز من حنطة ردية وزيادة فلس لايجوز لوجود الفضل الخالي عن العوض وهذا يدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو بقيت الجودة متقومة لامكن جعل الفلس في مقابلة الجودة تصحيحا للعقد اذ الاعتياض عن الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا اختلف الجنس وكما اذا لم يكن البدن او احدهما من اموال الربوا * ولما عرف وهو الوجه المعقول ان مالا ينتفع به الا باهلاكه فمنفعته في ذاته لا في اوصافه لعدم امكان الانتفاع باوصافه مع بقاء ذاته والتقوم للاشياء انما يثبت باعتبار منافعها فاذا لم تكن في الاوصاف نفسها منفعة لم يكن لها قيمة فهدر وتبقى العبرة للعين * بخلاف ماينتفع به بدون استهلاكه كالثياب ونحوها لان الانتفاع بها يتحقق مع بقاء اعيانها فيكون اوصافها معتبرة * ولايلزم عليه ما اذا باع الاب او الوصي الجيد من مال الصغير بمثله رديا فانه لايصح وما اذا باع المريض مرض الموت كرا من حنطة جيدة بكر من حنطة ردية فانه يجعل تبرعا حتى يعتبر من الثلث ولو كانت الجودة ساقطة عند المقابلة بالجنس لجاز البيع في الصورة الاولى ولم يجعل تبرعا في الثانية كما لو باعوا فلوسا جيدة رائجة بفلوس ردية رائجة* لانا نقول ان الجودة متقومة مع الاصل وانما يسقط قيمتها اذا انفردت عن الاصل عند المقابلة بالجنس وقد حجر هؤلاء عن المقابلة بالجنس لانهم امروا بالتصرف على الوجه الانظر والمقابلة بالجنس طريق لاسقاط قيمة الجودة وليس فيه نظر فاما العاقل البالغ فمطلق التصرف في مال نفسه فصح منه التصرف النافع والضار جميعا ولهذا نقول اذا استهلك على رجل حنطة جيدة يضمن مثلها جيدة لان الجودة انما تسقط اذا قوبل الجيد بالردي وله ان لا يرضى بمقابلته بالردي حتى لو رضى بذلك سقط حقه ايضا قوله (ولما صارت) اى الاموال المذكورة امثالا بالقدر والجنس * وسقط اعتبار قيمة الجودة شرطا اى لصيرورتها امثالا يعني لتحقق التسوية فان الشرع لما اوجب التسوية كيلا بكيل احترازا عن الفضل الحرام ولن يحصل التسوية من كل وجه الا بسقوط قيمة الجودة سقط اعتبارها بطريق الشرط لتحقق التسوية * لا علة يعني لم يجعل سقوط قيمة الجودة من اوصاف العلة كالقدر والجنس لان سقوط قيمة الجودة عبارة عن عدم اعتبارها والعدم لايصلح علة لامر وجودي اذ الوجود لايصلح اثر الاعدم ونتيجة له فلا يصلح التماثل الذي هو وجودي اثر العدم

وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله جيدها ورديها سواء تبرها وعينها سواء وبالاجماع فيمن باع قفيزاً جيداً بقفيز ردى وزيادة فلس انه لا يصح ولما عرف ان مالا ينتفع به الا باهلاكه فمنفعته في ذاته ولما صارت امثالا بالقدر والجنس وسقطت اعتبار القيمة للجودة شرطا لا علة لان العدم لايصلح علة

صارت المماثلة ثابتة بهذين الوصفين وصار سائر الاعيان فضلا على هذين المتماثلين بالكيل والجنس بواسطة المماثلة فصار شرط شئ منها فى البيع بمنزلة شرط الخمر ففسد به البيع فهذا ايضا معقول من هذا النص ليس بثابت بالرأى فلم يبق من بعد الا الاعتبار وهو انا وجدنا الارز والجص والدخن وسائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض فى عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو كما ذكرنا من الامثلة مابينها و بين هذه الجملة افتراق وحصل بما قلنا اثبات الاحكام بظواهرها تصديقا واثبات معانيها طمانينة

تقوم الجودة فيجعل سقوط التقوم شرطا لا علة * صارت المماثلة جواب لما * ثابتة بهذين الوصفين اى القدر والجنس * بالكيل والجنس بواسطة المماثلة الباء الاولى متعلقة بالمتماثلين والثانية بصار اى صار سائر الاعيان فضلا بواسطة ثبوت المماثلة بين البدلين بالكيل والجنس * فصار شرط شئ منها اى من الاعيان * فى البيع اى فى بيع المتجانسين بمنزلة شرط الخمر باعتبار ان كل واحد حرام خال عن العوض * او باعتبار ان كل واحد مفوت للمماثلة الواجبة بالامر * فان قيل يبطل ماذكرتم بما اذا باع جوزة بجوزتين او بيضة ببيضتين حيث يجوز وان جعلت هذه الاموال امثالا متساوية المالية قطعا بالعدد والجنس كالمكيلات بالكيل والجنس والموزونات بالوزن والجنس بدليل انها تضمن بالمثل فى ضمان العدوان ويجوز السلم فيها عددا مع التفاوت * قلنا لانسلم ان العدد يجعلها امثالا متساوية المال قطعا بخلاف الكيل لانه يوجب المساواة قدرا على وجه لايبقى فيه تفاوت فيظهر الفضل ضرورة حتى لو اوجب العدد التسوية قطعا اعتبر علة موجبة للتسوية ايضا كما فى الفلوس الرائجة فانها لما صارت امثالا متساوية قطعا على وجه لايجرى فيها المماكسة لم يجز بيع فلس بفلسين * وانما جعلت امثالا فى ضمان العدوان مع قيام التفاوت بطريق الضرورة لان الاتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت فى القيمة اكثر فلو لم نتحمل هذه التفاوت لوقعنا فى تفاوت اعظم منه وهو تفاوت القيمة * والسلم عقد مشروع بطريق الرخصة فسوهل فيه الاترى ان السلم يصح فى الثياب وان لم يكن من ذوات الامثال ولا محلا للربوا كذا فى الطريقة البرغرية فهذا اى كون الداعى الى الحكم هو القدر والجنس * معنى معقول اى مفهوم من هذا النص فان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير يشير الى الجنسية وقوله مثلا بمثل يشير الى القدر * ليس بثابت بالرأى يعنى ابتداء بل هو مستنبط من النص * فلم يبق من بعد اى من بعد ماتبين ان حكم النص وجوب التسوية والمعنى الداعى اليه القدر والجنس الا الاعتبار * وهو اى الاعتبار اى طريقه كذا * مثل حكم النص بلا تفاوت اى مثل حكم النص فى الاشياء المنصوص عليها من الحنطة والشعير وغيرهما * فلزمنا اثباته اى اثبات الفضل الخالى عن العوض وهو كما ذكرنا اى هذا الاعتبار مثل الاعتبار الذى ذكرنا من الامثلة اى فى الامثلة * او هذا المثال الذى فى صحة الاعتبار مثل الامثلة المذكورة وهى المثلات والاستعارات ليس بين تلك الامثلة و بين هذه الجملة التى ذكرناها فرق فان التأمل فى اشارات نصوص المثلات لتعرف المعانى الداعية الى وقوعها لاجل الاعتبار والتأمل فى حقائق اللغة لاستعارتها لغيرها مثل التأمل فى اشارات حديث الربوا وامثاله لتعرف المعانى الداعية الى الحكم لاجل الاعتبار من غير تفاوت قوله (وحصل بما قلنا) لما فرغ من اقامة الدليل على صحة القياس اشار الى الجواب عن كلمات الخصوم فقال حصل بما قلنا من جواز القياس اعتقاد حقية ثبوت الاحكام المنصوصة بظواهر النصوص اى بنفسها ونظمها * وطمانينة القلب وشرح الصدر باثبات معانيها فان القلب يطمئن بالوقوف على

وشرحا للصدور وثبت به تعميم احكام النصوص وفى ذلك تعظيم حدودها ولزمنا بهذا الاصل محافظة النصوص بظواهرها ومعانيها ومحافظة ماتضمنته من المعانى التى تعلقت بها احكامها جمعا بين الاصول والفروع معاً وهو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال ومالخصم الا التمسك بالجهل وصار تعليق الحكم بمعنى من المعانى ثابتا بحجة فيها ضرب شبهة وفى التعيين احتمال وجائز وضع الاسباب للعمل على هذا الوجه

المعنى الذى هو متعلق الحكم وان حصل له اليقين قبله الا ترى ان ابراهيم صلوات الله عليه طلب اطمئنان القلب بقوله رب ارنى كيف تحيى الموتى بعدما قد حصل اليقين له حتى قال بلى ولكن ليطمئن قلبى * وطمانينة القلب عبارة عن ثباته على ما اعتقده من الحق وسكونه اليه * وشرح الصدر عبارة عن توسيعه وتفسيحه لقبول الحق * والشرح يضاف الى الصدر لانه فناء القلب والتوسع يضاف الى الفناء يقال فلان رحب الفناء قال شمس الائمة رحمه الله ان الله تعالى جعل هذه الشريعة نورا وشرحا للصدر فقال افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه كالعين ترى الحاضر بالنظر ثم لا اشكال ان برؤية العين يحصل من الطمانينة فوق ما يحصل بالخبر اذ ليس الخبر كالمعاينة ونعلم ان من ضل الطريق اذا اخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق فى خبره يحصل له بعض الانشراح وانما يتم انشراحه اذا عاين اعلام الطريق فكذلك فى رؤية القلب فانه اذا تأمل فى معنى النصوص حتى وقعت عليه يتم به انشراح الصدر ويحصل طمانينة القلب وذلك بالنور الذى جعله الله فى قلب كل مسلم فالمنع من هذا التأمل والامر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى يكون نوع حجر ورفعا لتحقيق معنى انشراح الصدر وطمانينة القلب الثابت بقوله تعالى* لعلمه الذين يستنبطونه منهم * فان قيل كيف يستقيم هذا والقياس لا يوجب العلم والمجتهد يخطئ ويصيب عندكم * قلنا نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على وجه يطمئن قلبه وان كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده وهو نظير قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات بان العلم يثبت به من حيث الظاهر * ويثبت به اى باثبات المعانى * تعميم احكام النصوص فان حكم النص يكون مقتصرا قبل التعليل على المحل المنصوص عليه وبعد استخراج الوصف المؤثر يثبت فيه وفى غيره مما لم ينص عليه كحكم نص الربوا كان مقتصرا على الاشياء الستة وبعد التعليل عم سائر المكيلات والموزونات * وفى ذلك اى وفى تعميم احكامها تعظيم حدودها لان فيه عملا بظواهر النصوص فيما نص عليه وبمعانيها فيما لم ينص عليه من الفروع فكان اولى ما ذهب اليه الخصم من تخصيص اعمال النصوص فيما نص عليه واهمالها فيما لم ينص عليه * ولزمنا بهذا الاصل اى بسبب استعمال القياس محافظة النصوص بظواهرها * ومعانيها اى معانيها اللغوية ومحافظة ما تضمنته اى النصوص من المعانى التى تعلقت بها احكام النصوص وهى المعانى الشرعية لانه ما لم يقف على النصوص ومعانيها اللغوية لا يعرف ان هذه الحادثة لا نص فيها وما لم يقف على معانيها الشرعية لا يمكنه رد الحادثة الى ما يناسبها من النصوص * جمعا اى لاجل حصول الجمع بين الاصول والفروع جميعا * وهو الحق اى حفظ النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية والشرعية هو الحق فكان ما يفضى اليه وهو القياس حقا وليس بعد الحق الا الضلال فكان ما قال الخصم ان فى المنع عن القياس محافظة النصوص بمعانيها زعما باطلا ووهما خطأ * ومالخصم وهم نفاة القياس الا التمسك

بالجهل فانهم يتمسكون فيما لانص فيه باستصحاب الحال ما آله الى الجهل فان مداره على ان لادليل على الحكم وهو الجهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة * ثم اجاب عن قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان صار بهذا الطريق ثابتا بدليل فيه ضرب شبهة لان في كل معنى عينه القايس لتعليق الحكم به احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب اي شرعها لاجل العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيها ضرب شبهة جائز * كالنصوص المحتملة بصيغها مثل الآية المأولة والعام الذي خص منه البعض من الكتاب وخبر الواحد من السنة * وصار الكتاب تبيانا لكل شيء من هذا الوجه وهو اعتبار المعنى اذ لا يمكن ان يقال كل شيء في القرآن باسمه الموضوع له لغة فكان بيانا بمعناه ثم ذلك المعنى جلي يوقف عليه باعتبار الظاهر كحرمة الشتم والضرب بمعنى الاذى الموجود في التأفيف وخفي لا يوقف عليه الا بزيادة تأمل كتعلق انتقاض الطهارة بوصفي النجاسة والخروج في الخارج من السبيلين فاذا كان اثبات الحكم بالمعنى الظاهر اثباتا له بالكتاب كان اثباته بالمعنى الخفي كذلك ايضا فيكون الكتاب تبيانا لكل شيء بظاهره ومعناه * وهذا هو الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله عز اسمه ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين على ان المراد من الكتاب المبين اللوح المحفوظ في عامة الاقاويل لا القرآن * وكان اولى اي كان العمل بالقياس عند عدم النص اولى من العمل بالحال لما قلنا * وثبت ان طاعة الله تعالى لا تتوقف على علم اليقين لانه لما جاز العمل بالاية المأولة وخبر الواحد وباستصحاب الحال اذ عدم النص عندهم او تعذر العمل بالقياس عندنا علم انها لا تتوقف على علم اليقين * وقولهم لا يطاع الله تعالى بالعقول والاراء مسلم فيما اذا كان ذلك بطريق الابتداء لا فيما اذا تعلق طاعة بمعنى من المعاني ثم وجد ذلك المعنى في محل آخر فانه هو المتنازع فيه واما الجواب عن حديث واثلة وهو حديث اولاد السبايا فهو ان المراد منه القياس المهجور لانهم كانوا يقيسون في نصب الشرايع واليه وقعت الاشارة في قوله فقاسوا ما لم يكن بما قد كان لا القياس الذي نحن بصدده فانه في التحقيق اظهار ما قد كان ورد مشروع الى نظائره * وكذا المراد من الرأي والقياس المذكور في سائر ما رووا من الاخبار الرأي المقترح المذموم الذي هو مدرجة الى الضلال او الرأي الذي يكون المقصود منه رد المنصوص نحو ما فعله ابليس لعنه الله لا الرأي الذي قصد به اظهار الحق فانه تعالى امر به في اظهار قيمة الصيد بقوله جل جلاله يحكم به ذوا عدل منكم ورسول الله صلى الله عليه وسلم علم اصحابه والصحابة عن اخرهم اجمعوا على استعماله من غير نكير من احدهم على من استعمله كما بينا فكيف يظن الاتفاق على ما ذمه رسول الله عليه السلام او جعله مدرجة الى الضلال هذا شيء لا يظنه الا ضال كذا قال شمس الائمة رحمه الله * وما قال النظام ان القياس على خلاف موضوع الشرع غير مسلم لما ذكرنا من الدلائل * قوله لان الشرع ورد بالفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات * قلنا اما الفرق فلافتراقها في المعاني التي تعلقت الاحكام بها

كالنصوص المحتملة بصيغها من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبيانا لكل شيء من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التي ليست بحجة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

وانتفاء صلاحية ماتوهمه الخصم جامعا او لوجود معارض فى الاصل او الفرع واما الجمع بين المختلفات فلاشتراكها فى معنى جامع او لاختصاص كل من المختلفات بعلة صالحة لحكم خلافه اذ لامانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل بعلل مختلفة * فان قال الخصم ان غرضى مما ذكرته بيان ان الشرع شهد بابطال اماراتكم فانه لو حرم النظر الى شعر الحرة ولم يذكر الامة لعلمتم انما حرم ذلك لخوف الفتنة وهو قائم فى شعر الامة الحسناء فيحرم النظر اليه ولكان ذلك من اقوى ماتذكرونه من اماراتكم فى القياس فاذا شهد الشرع ببطلانه فقد صح قولى ان وضعه يمنع من القياس * فنجيبه بان نفى الشرع حكم امارة فى بعض الصور لايمنع من كونها امارة فان الغيم الرطب امارة فى الشتاء على المطر ولا ينقض كونه امارة وجود غيم ارطب فى صميم الشتاء من غير مطر فكذلك اماراتنا لاتخرج من كونها امارات بوجود امثالها متخلفة عنها احكامها اذ الاكثر يوجد بدون التخلف والله اعلم

(فصل فى تعليل الاصول)

لما بين فى اول الباب ان الاصول وهى النصوص شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه وشهادتها معانيها الجامعة بين الفروع والاصول بين فى هذا الفصل اختلاف الناس فى ذلك * فقال واختلفوا يعنى القائلين بالقياس فى هذه الاصول وهى النصوص المتضمنة للاحكام من الكتاب والسنة * او الاصول الثلاثة وهى الكتاب والسنة والاجماع والاول اظهر * فقال بعضهم اى بعض القايسين * هى غير شاهدة اى غير معلولة فى الاصل * الا بدليل اى الا اذا قام دليل فى البعض على كونه معلولا فحينئذ يجوز تعليله ويصح الالزام به على الخصم * واسترذل بعض اهل اللغة اطلاق لفظ المعلول على النص فى عباراتهم فقالوا العلة التى هى المصدر لازم والنعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل بكذا * واجيب عنه بانه قد جاء عل فهو معلول اى ذو علة نص عليه فى المغرب والصحاح والعلة فى اصطلاح الفقهاء عبارة عن المعنى الذى تعلق به حكم النص على ماعرف تفسيرها فى اول التقويم مأخوذة من العلة بمعنى المرض فيجوز ان يقال هذا النص معلول اى ذو علة بهذا المعنى كما يقال للمريض معلول اى ذو علة بمعنى المرض * وقال بعضهم هى معلولة بكل وصف يمكن التعليل به ويصلح لاضافة الحكم اليه * الا ان يمنع مانع اى يقوم دليل من نص او اجماع فى البعض يمنع من التعليل ببعض الاوصاف فحينئذ يمنع التعليل بالجميع ويقتصر على ماعدم فيه المانع * وقال بعضهم وهم عامة مثبتى القياس هى معلولة اى الاصل فيها التعليل ولكن بوصف قام الدليل على تميزه من بين سائر الاوصاف فى كونه متعلق الحكم لابكل وصف * يعنى لاحاجة فى تعليل كل نص الى اقامة الدليل على ان هذا النص معلول بل يكتفى فيه بان الاصل فى النصوص التعليل لكن يحتاج فيه الى اقامة الدليل على ان هذا الوصف من بين سائر الاصاف هو الذى تعلق الحكم به * وهذا اى هذا القول اشبه بمذهب الشافعى رحمه الله لانه لما جوز التعليل بعلة قاصرة وليس فيه الزام على الغير جاز الاكتفاء بهذا القدر وهو ان الاصل فى النصوص كونها معلولة

(فصل فى تعليل)
(الاصول)
قال الشيخ الامام واختلفوا فى هذه الاصول فقال بعضهم هى غير شاهدة اى غير معلولة الا بدليل وقال بعضهم هى معلولة بكل وصف يمكن الا بمانع وقال بعضهم هى معلولة لكن لابد من دليل يميز وهذا اشبه بمذهب الشافعى رحمه الله والقول الرابع قولنا انا نقول هى معلولة شاهدة

الابمانع ولابد من دلالة التميز ولابد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد وعلى هذا اختلافنا فى تعليل الذهب والفضة بالوزن وانكر الشافعى رحمه الله التعليل فلا يصح الاستدلال بان النصوص فى الاصل معلولة الا باقامة الدليل فى هذا النص على الخصوص انه معلول احتج اهل المقالة الاولى بان النص موجب بصيغته و بالتعليل ينتقل حكمه الى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة

* ولانه لما جعل الاستصحاب حجة ملزمة على الغير مع انه تمسك بالاصل لم يحتج الى اقامة الدليل فى كل نص انه شاهد للحال بل التعليل يكون ملزما عنده نظرا الى ان الاصل فى النصوص التعليل * وانما قال وهذا اشبه لان هذا المذهب لم ينقل عن الشافعى نصا بل استدل بمسائله عليه واسند صاحب الميزان هذا القول الى الشافعى والى بعض اصحابنا ايضا * والقول الرابع قولنا انا نقول هى معلولة شاهدة اى الاصل فيها التعليل عندنا ايضا ومعلولة شاهدة بمعنى واحد * الابمانع مثل النصوص الواردة فى المقدرات من العبادات والعقوبات * ولابد فى ذلك اى فى جواز التعليل من دلالة التميز اى دليل يميز الوصف المؤثر من سائر الاوصاف * ولابد قبل ذلك اى قبل الشروع فى التعليل وتميز الوصف المؤثر * من اقامة الدليل على انه اى النص الذى نريد استخراج العلة منه للحال * شاهد اى معلول لان الظاهر وهو ان الاصل فى النصوص التعليل يصلح للدفع لا للالزام * وهذا القول مذهب بعض اصحابنا كذا ذكر فى الميزان وان كان القاضى الامام والشيخان ذكروه مذهبا لاصحابنا على الاطلاق * واختار صاحب الميزان القول الثالث كما هو مذهب العامة فقال ان احكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا النصوص معلولة اى الاحكام الثابتة بها متعلقة بمعان ومصالح وحكم فاذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتعدية * ولان الاصل ان كان واحدا واستخرج منه كل من خالف علة لتعلق الحكم بها كان الاصل معلولا باتفاقهم وان كان كل واحد استخرج من اصل على حدة فتى علله بوصف مؤثر ووجد فيه ماهو حد العلة يكون معلولا فلا حاجة الى قيام النص او الاجماع على كونه معلولا * وذكر فى بعض نسخ اصول الفقه زعم بشر المريسى وابو الحسن الكرخى ان من شرط صحة القياس ان ينعقد الاجماع على كون حكم الاصل معللا او يقوم نص عليه وزعم عثمان البستى ان القياس لا يجوز على اصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه * وكلاهما باطل لان مدرك الاحتجاج بالقياس اجماع الصحابة وقد علمنا من تتبع احوالهم فى مجرى اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون الفرع على الاصل عند ظن وجود ما يظن انه علة فى الاصل فى الفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الاصل معللا او دليل خاص على جواز القياس عليه حتى قاس بعضهم قوله انت على حرام على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم اليمين من غير ان يقوم دليل من نص او اجماع على كون تلك الاصول معللة ولا على جواز القياس عليها ولم ينكر البعض على بعض ولم يرد عليه بان ماذكرت من الاصل غير متفق عليه مما ادى الى خلاف اجماعهم باطل قوله (احتج اهل المقالة الاولى) وهم الذين قالوا بان الاصل فى النصوص عدم التعليل بان النص قبل التعليل يثبت الحكم بصيغته على موجب اللغة وليس المعنى الشرعى مما دل عليه النص لغة ولهذا اختص به الفقهاء دون اهل اللغة وبالتعليل يتغير ذلك الحكم بانتقاله من الصيغة الى المعنى اذ لو لم ينتقل لا يمكن التعدية الاترى ان حكم النص فى قوله عليه السلام * الحنطة بالحنطة مثل بمثل والفضل ربوا * حرمة فضل الحنطة على الحنطة فى البيع وبالتعليل يصير حكمه بيع المكيل

(بالمكيل)

بالمكيل في الجنس سواء كان حنطة او غيرها ثم المعنى الشرعي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فان معرفة صيغة النص تتوقف على السماع توقف معرفة الحقيقة عليه و معرفة المعنى الشرعي من النص لا تتوقف عليه كمعرفة المجاز فكان الاشتغال بالتعليل تغييرا لحكم النص و تركا للحقيقة الى المجاز بل ابعد لان المجاز احد نوعي الكلام و المعنى المستنبط ليس من انواع النص و لا من انواع الكلام و اذا كان كذلك كان الاصل هو العمل بصيغة النص دون معناه فلا يجوز ترك هذا الاصل و تغييره الا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة و تغيير معناها الا بدليل * وذلك اشارة الى المعنى او الى انتقال الحكم * و الضمير في فلا يترك راجع الى النص * ثم استوضح هذا بذكر دليل آخر فقال الاترى ان الاوصاف متعارضة يعني يقتضي كل وصف من اوصاف النص غير ما يقتضيه الآخر فان وصف الطعم في حديث الربوا يقتضي حرمة بيع التفاحة بالتفاحتين و اباحة بيع قفيز من الجص بقفيزين منه على خلاف ما يقتضيه القدر و الجنس * و التعليل بالكل اي بجميع اوصاف النص بان يجعل الكل علة واحدة غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص عليه فالتعليل يوجب انسداد باب القياس لاقتضائه قصد الحكم على النص * او التعليل بكل واحد من الاوصاف بان يجعل كل وصف علة غير ممكن لافضائه الى التناقض فان التعليل بالقدر و الجنس يوجب خلاف ما يوجبه التعليل كما قلنا * او التعليل بالقدر و الجنس يوجب التعدية الى الجنس و النورة و الحديد و غيرها و التعليل بالطعم و الثمنية يوجب قصر الحكم على المنصوص عليه وهو الطعام في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام و الذهب و الفضة في حديث الاشياء الستة و التعدية و عدمها امران متناقضان فيكون التعليل المؤدي اليه باطلا * و بكل وصف محتمل يعني بعد ما تحققت المعارضة و لم يمكن التعليل بالجميع و بكل وصف كما قلنا لا يمكن التعليل بواحد منها ايضا لان كل وصف عينه المجتهد للتعليل به يحتمل ان يكون هو المعنى الموجب للحكم و يحتمل ان لا يكون و المحتمل لا يكون حجة اذ الحجة لا تثبت بالاحتمال و الشك * فكان الوقف اي الوقوف عن التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف فحينئذ يجوز الاشتغال بالتعليل فان الترجيح بعد المعارضة انما يثبت بالدليل * و لان الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التي اشتمل عليها النص فالتعليل بالبعض تخصيص فلا يثبت الا بدليل * و حاصل هذا القول ان التعليل لا يجوز الا فيما ثبت علته بنص او اجماع قوله (و احتج اهل المقالة الثانية) وهم الذين قالوا الاصل في النصوص التعليل و ان التعليل يجوز بكل وصف يمكن * بان الشرع اي الشارع لما جعل القياس حجة بما مر ذكره من الدلائل و لا يتأتى القياس الا بالوقوف على المعنى الذي صلح علة من النص كان جواز التعليل اصلا في كل نص لان تلك الدلائل لم تفصل بين نص و نص * و لما صار التعليل اصلا و لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لتأديه الى انسداد باب القياس و لا بواحد منها للجهالة و فساد ترجيح الشيء بلا مرجح صارت الاوصاف كلها صالحة اي صار كل وصف صالحا للتعليل به فكانت صلاحية التعليل

فلا تترك الا بدليل الاترى ان الاوصاف متعارضة و التعليل بالكل غير ممكن و بكل وصف محتمل فكان الوقف اصلا و احتج اهل المقالة الثانية بان الشرع لما جعل القياس حجة و لا يصير حجة الا بان يجعل اوصاف النص علة و شهادة صارت الاوصاف كلها صالحة فصلح

بكل وصف اصلا* فصلح الاثبات اى اثبات الحكم بكل وصف * الا بمانع بان يعارض بعض الاوصاف بعضا او يخالف نصا او اجماعا مثل رواية الحديث فان الحديث لما كان حجة والعمل به واجبا ولا يثبت الحديث الا بنقل الرواة واجتماع الرواة على رواية كل حديث متعذر صارت رواية كل عدل حجة لا تترك الا بمانع بان يخالف دليلا قطعيا من نص او اجماع او يظهر فسق الراوى * فكذلك هذا اى فمثل رواية الحديث تعليل النص لما تعذر التعليل بالجميع يجعل كل وصف علة وظهر بهذا فساد قولهم ان الاوصاف متعارضة لان بمجرد اختلاف الاوصاف لم يتحقق المعارضة اذا امكن العمل بالكل لا يثبت ايضا عند كثرة اوصاف النص مع امكان العمل بالكل الا ان يمنع منه مانع *ثم اجاب عن قولهم التعليل بكل وصف محتمل بقوله ولما صار القياس دليلا اى فى الشرع * صار التعليل والشهادة من النص اى من كل نص اصلا لتعميم الحكم لكن يبقى فى كل وصف احتمال انه ليس بمراد بعد قيام الدليل على كونه حجة فلا يترك اى ذلك الاصل بالاحتمال لان ما ثبت اصلا بالدليل لا يخرج بالاحتمال من ان يكون حجة كما لا يثبت بالاحتمال كونه حجة * وعن قولهم التعليل تغيير للحكم وترك للحقيقة الى المجاز وانما التعليل لاثبات حكم الفرع يعنى اثر التعليل فى اثبات حكم الفرع لا فى تغيير حكم الاصل فان الحكم فى المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص لا بالعلة كما كان قبل التعليل فلم يكن فيه تغيير للحكم ولا ترك للحقيقة بل فيه تقريره باظهار المعنى الذى يحصل به طمانينة القلب وانشراح الصدر * ووجه القول الثالث وهو قول بعض اصحابنا والشافعى انه لما ثبت القول بالتعليل بالدلائل الموجبة للقياس* وصار ذلك اى التعليل اصلا فى النصوص * بطل التعليل بكل الاوصاف اى بجميعها بان يجعل الكل علة * لانه اى التعليل شرع للقياس مرة اى لتعدية الحكم الى غير المنصوص عليه والحاقه به* وللحجر اخرى عند الشافعى فانه جوز التعليل بعلة قاصرة لا لمجرد الحجر فحسب * وهذا اى التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس اصلا لما بينا ان ما يوجد فيه جميع الاوصاف يكون فردا من جنس المنصوص عليه فيكون الحكم ثابتا فيه بالنص لا بالقياس فيكون التعليل حينئذ للحجر لا غير وهو خلاف ما اتفق عليه القائلون بالقياس ولما انتفى التعليل بالجميع وجب التعليل بواحد من الجملة وهو مجهول والتعليل بالمجهول لتعدية الحكم باطل فلا بد من دليل عين وصفا من سائر الاوصاف للتعليل* وقوله والواحد من الجملة جواب عما يقال ان لم يمكن التعليل بالجملة فلم وجب النقل الى الواحد مع امكان التعليل بالوصفين والاكثر منها *فقال لان الواحد هو المتيقن به بعد سقوط الجملة كما فى وقت الصلوة لما تعذر سببية الجميع جعل الجزء الادنى سببا لانه المتيقن به والتعليل بالوصفين واكثر جائز لكن الزيادة على الواحد لا يثبت الا بالدليل ايضا * هذا تقرير ما ذكر فى الكتاب * ولكن لاهل المقالة الثانية ان يقولوا لا يلزم من عدم صحة التعليل بجميع الاوصاف عدم صحته بكل واحد منها اذا امكن التعليل به لعدم سد باب القياس فيه بل فيه فتحه وزيادة تعميم لحكم النص فاذا جاز التعليل بكل وصف لم يجب النقل الى الواحد المجهول الذى

الاثبات بكل وصف الا بمانع مثل رواية الحديث لما كان حجة والاجتماع متعذر صارت رواية كل عدل حجة لا يترك الا بمانع فكذلك هذا ولما صار القياس دليلا صار التعليل والشهادة من النص اصلا فلا يترك بالاحتمال وانما التعليل لاثبات حكم الفرع فاما النص فيبقى موجبا كما كان ووجه القول الثالث انه لما ثبت القول بالتعليل وصار ذلك اصلا بطل التعليل بكل الاوصاف لانه ما شرع الا للقياس مرة وللحجر اخرى عند الشافعى وهذا يسد باب القياس اصلا فوجب التعليل بواحد من الجملة فلا بد من دليل يوجب التمييز لان التعليل بالمجهول باطل والواحد من الجملة هو المتيقن بعد سقوط الجملة لكنه مجهول

(يحتاج)

وقلنا نحن ان دليل التميز شرط على مانبين ان شاء الله تعالى لكنا نحتاج قبل ذلك الى قيام الدلالة على كون الاصل شاهدا للحال لانا قد وجدنا من النصوص ماهو غير معلول فاحتمل هذا ان يكون من تلك الجملة لكن هذا الاصل لم يسقط بالاحتمال ولم يبق حجة على غيره وهو الفرع بالاحتمال ايضا على مثال استصحاب الحال ولا يلزم عليه ان الاقتداء بالنبي عليه السلام واجب مع قيام الاختصاص فى بعض الامور لان الاقتداء بالنبي عليه السلام انما صار واجبا لكونه رسولا واماما وهذا الاشبهة فيه فلم يسقط العمل بما دخل من الاحتمال فى نفس العمل فاما هنا فان النص نوعان معلول وغير معلول فيصير الاحتمال واقعا فى نفس الحجة ولان الشرع ابتلانا بالوقف مرة وبالاستنباط اخرى كل ذلك اصل فلما اعتدلا لم يستقم الاكتفاء باحد الاصلين فاما الرسول عليه السلام فانما بعث للاقتداء لامعارض لذلك فلم يبطل بالاحتمال

يحتاج الى دليل مميز *وفى كلام القاضى الامام جواب عنه فانه قال الدلائل الموجبة للقياس جعلت النص معلولا لانه لايمكن القياس اذلا قياس الابكون النص معللا والالكان يثبت بوصف من الجملة فلم يجب بتلك الدلائل ان يجعل كل وصف علة بل صار البعض من الجملة علة واحتمل الزيادة على الواحد فلا تثبت الزيادة على الواحد الابدليل *وذكر شمس الائمة رحمه الله ان الصحابة انما اختلفوا فى الفروع لاختلافهم فى الوصف الذى هو علة فى النص اذ كل واحد منهم ادعى ان العلة ماقاله فكان ذلك اتفاقا منهم ان احد الاوصاف هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع الاوصاف وبكل وصف لانه على مخالفة الاجماع قوله (وقلنا نحن ان دليل التميز شرط) يعنى هذا الذى ذكرناه هو المختار ودليل التميز شرط عندنا ايضا كما هو شرط عندهم الا ان عندهم دليل التميز الاخالة وعندنا التأثير على مانبين فى باب ركن القياس ان شاء الله عز وجل *لكنا نحتاج قبل ذلك اى قبل بيان التميز والشروع فى التعليل الى اقامة الدليل * على كون الاصل اى النص الذى يريد تعليله * شاهدا اى معللا فى الحال وليس بمقتصر على مورده بل يعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السبيلين تعدى الى مثقوب السرة بالاجماع فيجوز تعليله بعد بوصف قام الى الدليل على كونه علة لان الاصل فى النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ماهو غير معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الاصل والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام *لكن هذا الاصل وهو كون التعليل اصلا فى النصوص لم يسقط بالاحتمال ايضا حتى جاز التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح الالزام به على الغير * على مثال استصحاب الحال فانه لما كان ثابتا بطريق الظاهر صلح حجة دافعة لاملزمة حتى ان حيوة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب تجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لايورث ماله ولايصلح سببا للاستحقاق حتى لومات قريبه لايرثه المفقود لاحتمال الموت * وكذلك مجهول الحال اذا شهد لايرد شهادته باحتمال كونه عبدا اذ الاصل فى بنى آدم هو الحرية ولكن لو طعن الخصم فى حريته لم يصر حجة عليه باعتبار الاصل لاحتمال زواله بمعارض ولا يبطل حرمة فى نفسه ايضا بهذا الاحتمال فكذلك هذا فاذا قام الدليل على كون الاصل شاهدا لم يبق الاحتمال فصار حجة قوله (ولا يلزم) جواب عن سؤال يرد على هذا الاصل *وتقديره ان الاقتداء بالرسول فى افعاله اصل بقوله تعالى *لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة *قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى * كما ان التعليل فى النصوص اصل بالدلائل الموجبة للقياس * وقد ثبت اختصاص النبى عليه السلام ببعض الافعال مثل اباحة صوم الوصال وحل التسع واباحة النكاح بغير مهر واخذ الصفى من الغنيمة وغيرها كما ثبت عدم التعليل فى بعض النصوص *ثم جاز العمل بذلك الاصل من غير اشتراط قيام دليل على عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء به فى افعاله وصح الالزام به على الغير مالم يقم الدليل المانع فينبغى ان يجوز العمل بالاصل ههنا ايضا من غير اشتراط قيام دليل على كون هذا النص المعين

معللا مالم يمنع عنه مانع * فقال الاقتداء بالنبي عليه السلام انما وجب لكونه رسولا واماما صادقا بقوله تعالى * واتبعوه لعلكم تهتدون * وليس في كونه رسولا واماما شبهة فوجب علينا الاقتداء به لوجود العلة الموجبة له قطعا ولم يسقط العمل به بالاحتمال الداخل في نفس العمل دون العلة الموجبة وهو احتمال الاختصاص كما لا يسقط العمل بالعام باحتمال الخصوص لما كان اصله موجبا مالم يقم دليل التخصيص * فاما فيما نحن فيه فالاحتمال في نفس الحجة للوجهين المذكورين في الكتاب فلم يكن بد من قيام الدليل على انه معلول للحال ليصح العمل به بمنزلة المجمل لما كان الاحتمال في نفسه لم يصح العمل به مالم يقم دليل يبين المراد منه * ومن لم يعتبر هذا الشرط من اصحابنا متمسكا باجماع الصحابة على ما بينا وبان احدا من العلماء لم يشتغل باقامة الدليل على كون الاصل معللا في مناظراتهم ومقايساتهم ولم يطلب ذلك خصمه منه * اجاب عن هذه الكلمات فقال بعدما ثبت ان الاصل في النصوص هو التعليل لا وجه الى اشتراط دليل اخر لصحة التعليل اذ التعليل لا يصح الا بوصف مؤثر والاثر انما يعرف بالكتاب او السنة او الاجماع على ما ستعرفه فكان ظهور الوصف المؤثر من هذا النص دليلا على كونه معلولا اذ لا معنى لكونه معلولا الا تعلق حكمه بمعنى مؤثر يدرك بالعقل فاى حاجة الى اقامة دليل اخر على كونه معلولا * وليس هذا كاستصحاب الحال فان الاصل فيه لم يثبت بدليل الا ترى ان حيوة المفقود وحرية الشاهد لم تثبتا بدليل بل بظاهر الحال فاما كون الاصل معلولا فقد ثبت بقبول التعليل وظهور الوصف المؤثر فوضح الفرق وتبين انه كالاقتداء بالرسول عليه السلام في صحة العمل به في هذا الفرد المعين كالعمل بالاقتداء في الفعل المعين * وكما ان النصوص نوعان معلول وغير معلول فافعال النبي عليه السلام ايضا نوعان ما يقتدى به وما لا يقتدى به وكما ابتلينا بالوقف في غير المعلول وبالاستنباط في المعلول فقد ابتلينا بالاقتداء فيما يصلح الاقتداء به وبعدم الاقتداء فيما ثبت الاختصاص فيه فكانا من قبيل واحد * فهذا كلام الفريقين في هذه المسئلة فعليك بعد بالترجيح قوله (ومثال هذا الاصل) وهو انه لا بد في التعليل من اقامة الدليل على كون الاصل معلولا ولا يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليل * قولنا في الذهب والفضة ان حكم النص * وهو حرمة الفضل * في ذلك اى في المنصوص * معلول بعلة متعدية وهي الوزن والجنس على خلاف ما قال الشافعي رحمه الله انه ليس بمعلول * او مخصوص بعلة الثمنية فلا يسمع منا الاستدلال اى التمسك بالاصل من غير اقامة الدليل على ان هذا النص وهو قوله عليه السلام * الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد * بعينه معلول * ودلالة ذلك اى الدليل على ان هذا النص بعينه معلول ان هذا النص تضمن حكم التعيين اى حكما هو التعيين من قبيل قولك علم الطب وحكم التطهير * بقوله عليه السلام يدا بيد اذ المراد منه التعيين فان اليد آلة التعيين كالاحضار والاشارة كما تضمن وجوب المماثلة بقوله مثلا بمثل * وذلك من باب الربوا ايضا اى وجوب التعيين من باب الاحتراز عن الربوا كوجوب المماثلة للاحتراز عن الربوا يعنى كلا الحكمين متعلق بمعنى واحد * الا ترى دليل على ان وجوبه للاحتراز عن الربوا يعنى الدليل على ان وجوبه لما قلنا ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع للاحتراز

ومثال هذا الاصل قولنا في الذهب والفضة ان حكم النص في ذلك معلول فلا يسمع منا الاستدلال بالاصل وهو ان التعليل اصل في النصوص بل لا بد من اقامة الدلالة على ان هذا النص بعينه معلول ودلالة ذلك ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد وذلك من باب الربوا ايضا الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع احتراز عن الدين

(عن الدين)

عن الدين بالدين الذى هو نسيئة بنسيئة وذلك من باب الربوا لقوله عليه السلام* انما الربوا في النسيئة* وتعيين الاخر اى وجوب تعيين البدل الآخر فيما نحن بصدده وهو الصرف لطلب المساواة بين البدلين في العينية فان المساواة بينهما في القدر العينية شرط عند اتفاق الجنس بقوله مثلا بمثل يدا بيد والمساواة في العينية شرط عند اختلاف الجنس بقوله واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد * وقوله طلبا للتسوية متعلق بواجب * وقوله احترازا متعلق بالمجموع او بقوله طلبا وهو اظهر * وانما وجب تحصيل المساواة بينهما في العينية احترازا عن شبهة الفضل الذى هو ربوا فان العين خير من الدين وان كان حالا ولهذا لم يجز اداء الزكوة العين من الدين ولم يحنث في قوله ان كان له مال فعبده حر اذا لم يكن له مال عين وله ديون على الناس كما وجبت المساواة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل فثبت ان وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا كوجوب المساواة* وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعديا عن هذا الاصل الى الفروع حتى شرط الشافعى رحمه الله التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين كما شرطناه جميعا في بدلى الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه لذلك* وقلنا جميعا فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس انه باطل وان كان موصوفا لان بترك التعيين في احد البدلين يعدم المساواة في اليد باليد كما لو باع ذهبا بفضة ولم يقبض احدهما في المجلس* وانما قال حالا غير مؤجل ليكون وجه الجواز اظهر يعنى مع كونه حالا موصوفا لا يجوز لعدم التعيين * لما قلنا من اشتراط تعين البدلين طلبا للمساواة احترازا عن شبهة الفضل * ووجب تعيين رأس مال السلم يعنى بالقبض في المجلس سواء كان من الاثمان او من غيرها لان المسلم فيه ابدا يكون دينا ورأس المال في الاغلب هو الدراهم والدنانير وانها لا يتعين الا بالقبض فشرطنا القبض الذى يحصل به التعيين كيلا يكون افتراقا عن دين بدين ثم لو كان شيئا يتعين بالتعيين بدون القبض يشترط القبض ايضا ولا يكتفى فيه بالتعيين دفعا لحرج التميز عن العوام والحاقا للفرد بالاغلب * فثبت بما ذكرنا ان هذا الحكم قد تعدى الى الفروع اذ لا معنى للتعدى الا وجود حكم النص في غير المنصوص عليه وعدم اقتصاره عليه * واذا ثبت التعدى في ذلك اى في حكم التعيين * ثبت انه اى النص معلول فلا يعدى بلا تعليل اى الحكم لا يعدى الى الفرع بلا تعليل الاصل بالاجماع وثبت ان التعليل بعلة قاصرة لا يمنع من التعدى بعلة متعدية لان التعدى قد صح ههنا ولم يكن الثمنية مانعة * واذا ثبت فيه اى ثبت للتعليل هذا النص في تعدى حكم التعيين الى ما ذكرنا من الصور ولم يكن الثمنية مانعة منه * ثبت تعليله في مسئلتنا اى فيما تنازعنا فيه وهو تعدى وجوب المماثلة الى سائر الموزونات * لانه هو بعينه اى لان التعليل لوجوب المماثلة عين التعليل لتعدى حكم التعيين فان تعدى وجوب المماثلة للاحتراز عن الربوا كما ان تعدى وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا ايضا * بل ربوا الفضل اثبت منه اى من ربوا النسيئة يعنى ربوا الفضل الذى بنى تعدى وجوب المماثلة عليه اسرع ثبوتا من ربوا النسيئة الذى بنى تعدى التعيين

وتعيين الاخر واجب طلبا للاستواء بينهما احترازا عن شبهة الفضل الذى هو ربوا وقد قال النبى عليه السلام انما الربوا في النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا عنه حتى

التعدي في ذلك ثبت انه معلول فلا تعدي بلا تعليل بالاجماع فقد صح التعدي ولم يكن الثمنية مانعة واذا ثبت فيه ثبت في مسئلتنا لانه هو بعينه بل ربوا الفضل اثبت منه وقال الشافعي رحمه الله ان تحريم الخمر معلول فلا بد من اقامة الدليل عليه ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل دل على خلافه فان النص اوجب تحريم الخمر لعينها وليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها من باب التعدي لكنه ثبت بدليل فيه شبهة احتياطا ومثال هذا الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع بطل الطعن بالجهل وصح الطعن بالرق فكذلك ههنا متى وجدنا النص شاهدا مع ماذكر من الطعن بطل الطعن ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح وهو الرق لم يجز الحكم بظاهر الحرية الا بحجة فكذلك هنا لا يصح العمل به مع الاحتمال الا بالحجة والله اعلم

عليه لانه حقيقة الفضل وربوا النسيئة شبهة الفضل والحقيقة اولى بالثبوت من الشبهة * فان قيل لا نسلم وجود التعدي في هذا الحكم لان معنى التعدي ان يوجد الحكم في الفرع الذي لا نص فيه بناء على علة جامعة بين الاصل والفرع والتعيين فيما ذكرتم ثابت بالنص لا بالعلة فانه عليه السلام قال في كل واحد من الاشياء الستة عند المقابلة بجنسه يدا بيد قبضا بقبض ثم قال واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فيجب القبض المعين عند اتفاق الجنس واختلافه بهذا النص وفي رأس مال السلم بنهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي فكان القبض المعين واجبا في هذه المسائل بالنص لا بالتعليل واذا كان كذلك لم يثبت كون هذا النص معلولا * يوضحه ان من شرط صحة التعليل عدم النص في الفرع فمع وجود هذه النصوص فيما ذكرتم من الفروع كيف يمكن القول بتعدي الحكم من الذهب والفضة اليها * قلنا وجود النص في الفرع لا يمنع صحة التعدي من محل آخر اليه بالتعليل اذا كان التعليل موافقا للنص عند البعض وانما يمنع اذا كان على خلاف النص الا ترى ان الفقهاء عن آخرهم يقولون هذا الحكم ثابت بالنص والمعقول على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالقياس ولم يكن معدولا به عن القياس فاذا وجد النص كان القياس مؤكدا له وكان النص مقررا للقياس ويتعاضد كل واحد منهما بالآخر كما اذا وجد نصان من الكتاب او من السنة او منهما جميعا فثبت ان وجود النص في الفرع لا يقدح فيما ذكرنا بل مؤكد كون الاصل المقيس عليه معلولا قوله (قال الشافعي) علل الشافعي رحمه الله تحريم الخمر بوصف الاسكار وقال هذا وصف مؤثر لان المنع من شرب ما يستر العقل الذي صار به الانسان اهلا للخطاب والتكليف ويجعله كالزائل امر معقول ولهذا لم يشربها نبي قط ولم يشربها كثير من الصحابة قبل التحريم فيلحق سائر الاشربة المسكرة بها بعلة الاسكار فيحرم قليلها وكثيرها ويجب الحد بشرب القليل منها كالخمر * فقال الشيخ رحمه الله لا بد من اقامة الدليل اولا على كون النص المحرم لها معلولا ليصح تعليله بعد ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل من النص دال على انه غير معلول فان النبي صلى الله عليه وسلم قال * ان الله تعالى حرم الخمر لعينها قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب * فلو كانت الحرمة متعلقة بالسكر لم يثبت في القليل كما ذهب اليه بعض اهل الاهوآء * وقوله ليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها جواب عما يقال قد تعدى حكم الحرمة حكم النجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة مثل المطبوخ ادنى طبخة اذا اشتد والني من نبيذ الزبيب او التمر اذا اشتد كما تعدى حكم التعيين في المثال المذكور الى الفروع فثبت به ان النص المحرم للخمر معلول اذ لا تعدي بلا تعليل * فقال ليست حرمة سائر الاشربة اي باقي الاشربة المحرمة ونجاستها من باب التعدي الا ترى انهما لم يثبتا على الوصف الذي ثبتا في الخمر حتى يكفر مستحل الخمر ولا يكفر مستحل سائر الاشربة * ونجاسة الخمر غليظة لا يعفى عنها اكثر من قدر الدرهم ونجاسة سائر الاشربة المحرمة خفيفة يعفى عنها ما دون ربع الثوب * كذا لا يجوز بيع الخمر بالاجماع ويجوز بيع سائر الاشربة المحرمة عند ابي حنيفة (رحمه الله)

رحمه الله اليه اشير فى المبسوط * لكنه اى لكن الحكم وهو الحرمة والنجاسة فيه اى فى سائر الاشربة ثبت بدليل فيه شبهة بطريق الاحتياط وهو ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال* الخمر من هاتين الشجرتين مشيرا الى النخلة والكرمة فظاهره يوجب ان يكون حكم هذه الاشربة حكم الخمر اذ النبى عليه السلام بعث مبينا للحكم لاللغة فكان معناه مايتخذ منهما له حكم الخمر واذا كان كذلك لايثبت به كون النص معلولا * ومثال هذا اى نظير ماذكرنا ان وصف الثمنية لما لم يمنع من تعدى حكم التعيين لايصح الطعن به بان يقال هذا النص معلول بهذا الوصف فلايصح ان يكون معلولا بوصف آخر وان التمسك بالاصل لما لم يصلح حجة يلزمه صح الطعن باحتمال كون هذا النص المعين غير معلول وطلب اقامة الدليل على كونه معلولا * طعن الشاهد بالجهل والرق فان الطعن بالجهل لايصح وبالرق يصح على ماقرر فى الكتاب * متى وجد بالنص شاهدا اى معللا مع ماذكر الخصم من الطعن بانه معلول بالثمنية بطل هذا الطعن والله اعلم

﴿ باب شروط القياس ﴾

﴿ باب شروط ﴾
﴿ القياس ﴾
قال الشيخ الامام وهى اربعة اوجه انلا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر

قوله (ان لايكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر) اعلم انه لابد من بيان الاصل والفرع ههنا لكثرة دورهما فى المسائل فى هذا الباب فنقول الاصل فى القياس عند اكثر العلماء من اهل النظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر فى تحريم بيعه بجنسه كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ماكان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وذلك هو البر فى هذا المثال * وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل فى هذا المثال لان الاصل ماتفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان هو الاصل * وذهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم فى المحل لان الاصل ماابتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة فى الحكم لافى المحل لان حكم الفرع لايتفرع على المحل * ولافى النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم فى المحل دونهما بدليل عقلى او ضرورة امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا * وهذا النزاع لفظى لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم فى المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل ولكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على مايبتنى عليه غيره وعلى مالايفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين * اما بالمعنى الاول فلما قلنا * واما بالمعنى الثانى فلا فتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله* ولان المطلوب بيان الاصل الذى يقبل الفرع فى التركيب القياسى ولاشك انه بهذا الاعتبار هو المحل * واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز فى المثال المذكور وعند الباقين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه الذى يبتنى على الغير ويفتقر

اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرعا * واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من الخصوص التفرد كما فى قولك فلان مخصوص بعلم الطب اى منفرد به من بين العامة لايشاركه فيه احد لا الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس الاترى ان اهل الذمة لما خصوا عن عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهابين وغيرهم بالقياس * والباء فى بحكمه بمعنى مع وفى بنص آخر للسببية * والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اى يشترط ان لايكون النص المثبت للحكم فى المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص اخر يدل على اختصاصه وتفرده به مثل قوله عليه السلام * من شهد له خزيمة فحسبه * فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى * واستشهدوا شهيدين من رجالكم * فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفى قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل فى موضع كان مختصا به ولايعدوه للنص النافى فى غيره * وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد من الخصوص التفرد كما قلنا * والباء فى بحكمه صلة الخصوص * وفى بنص آخر للسببية اى يشترط ان لايكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص اى متفرد بقبول شهادته وحده لايشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى * واستشهدوا شهيدين من رجالكم * اوالمراد من الخصوص خصوص العموم الا انه اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لايمنع من القياس * والباء فى بنص متعلقة بالخصوص والنص الآخر الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور يعنى يشترط ان لايكون محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخصصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى * واستشهدوا شهيدين * واشهدوا ذوى عدل منكم * بقوله عليه السلام * من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من الحاق غيره به قياسا سواء كان مثله فى الفضيلة او فوقه اودونه وهذا الوجه اوفق لظاهر الكتاب قوله (وان لايكون حكمه معدولا به عن القياس) الضمير فى به راجع الى الحكم والباء للتعدية فان العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتأتى المجهول عنه الا بالباء ويكون معناه مع الباء معنى الفاعل اى ومن شروطه ان لايكون حكم الاصل عادلا عن سنن القياس * اى مائلا عنه يعنى لايكون على خلافه * وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولانص فيه * الضمير فى بعينه عائد الى الحكم وفى نظيره الى الاصل وفى فيه الى الفرع * وهذا الشرط وان كان شرطا فى الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغييره فى الفرع فان قوله بعينه يشير اليه ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص فى الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى

وان لايكون حكمه معدولا به عن القياس وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولانص فيه

تحقق التعدية فانها تتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدية بل هما من شروط التعدية كذا فى بعض الشروح *وان يبقى الحكم فى الاصل اى النص الذى فى المقيس عليه بعد التعليل على ما كان قبل التعليل يعنى يشترط ان لا يتغير فى الفرع * وزاد بعض الاصوليين شروطا لم يذكرها الشيخ* منها ماذكر شمس الائمة رحمه الله انه يشترط ان لايكون التعليل متضمنا ابطال شئ من الفاظ النص كالحاق سائر السباع بالخمس المؤذيات فى اباحة قتلها للمحرم بالتعليل فانه يوجب ابطال لفظ الخمس المذكور فى قوله عليه السلام* خمس من الفواسق يقتلن فى الحل والحرم *لانه لايبقى على حاله بل يصير اكثر من خمس فكان هذا التعليل مبطلا له فيبطل ولم يذكره الشيخ لدخوله فى الشرط الرابع *ومنها ماذكر غيره ان حكم الاصل يشترط ان يكون ثابتا ولايكون منسوخا لان الحكم يتعدى من الاصل الى الفرع ولا يمكن ذلك الا بعد ثبوت الحكم فى الاصل ويفهم هذا الشرط من قوله وان يتعدى الحكم اذ التعدى يتحقق فى الثابت لا فى المنسوخ* ومنها ان يكون حكم الاصل غير متفرع عن اصل آخر وهو مذهب ابى الحسن واكثر اصحاب الشافعى خلافا للحنابلة وابى عبدالله البصرى من المعتزلة لان العلة الجامعة بين حكم الاصل واصله ان اتحدت مع الجامعة بين حكم الاصل وفرعه فذكر الوسط ضايع لانه تطويل غير مفيد كقول الشافعى فى السفرجل انه مطعوم فيكون ربويا قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح على البر بواسطة الطعم فيضيع ذكر الوسط وهو التفاح* وان لم تتحد العلتان فسد القياس لان العلة التى بين الاصل واصله لا توجد فى الفرع والعلة التى بين الاصل وفرعه ليس بمعتبرة لثبوت الحكم فى الاصل بدونها كقول بعض اصحاب الشافعى فى الجذام انه عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على الرتق ثم قاسوا الرتق على الجب عند توجه المنع بجامع فوات غرض الاستمتاع * وفى قوله الثابت بالنص اشارة الى هذا الشرط يعنى يشترط تعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص لا بالقياس * ومنها ان لايكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل اذ لو كان كذلك يلزم منه ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وذلك كقياس الشافعى الوضوء على التيمم فى الانتقال الى النية فان شرعية التيمم ثابتة بعد شرعية الوضوء فلا يجوز تعدية الحكم منه الى الوضوء* واعلم ان صاحب الميزان اعترض على الشروط الاربعة المذكورة فى الكتاب بوجوه* احدها ان اشتراط الشرط الاول والثانى انما يستقيم على قول من يرى تخصيص العلة مثل القاضى الامام ابى زيد ومن وافقه فاما عند من انكر تخصيص العلة مثل الشيخين وعامة المتأخرين فلا يستقيم لان النص اذا ورد بخلاف القياس تبين به ان ذلك القياس كان باطلا فكان اشتراط كون حكم الاصل غير معدول به عن القياس غير مستقيم ليتبين بطلان ذلك القياس بورود النص على خلافه * بيانه ان الاكل لما جعل علة لفساد الصوم ثم ورد نص ببقاء الصوم مع الاكل ناسيا كان ذلك دليلا على فساد العلة فكيف يستقيم قولهم انه ورد على خلاف القياس مع تبين فساد القياس وبطلانه بوروده* وثانيها انه ذكر التعدى وهو

وان يبقى الحكم فى الاصل بعد التعليل على ما كان قبله

التجاوز وذلك لا يتحقق فى الاوصاف ولو ثبت يلزم منه خلو محل النص عن الحكم اذ الشئ لا يثبت فى محلين فى زمان واحد * وثالثها ان اشتراط تعدى حكم النص بعينه يمنع من ثبوت القياس فكيف يصلح شرطا لان حكم النص فى قوله عليه السلام *الحنطة بالحنطة مثلا بمثل* حرمة الفضل على الكيل فى الحنطة ولا يتصور ثبوته فى الفرع لان حرمة الفضل على الكيل فى الجص والارز مثلا غير حرمة الفضل فى الحنطة * واجيب عن الاول بان المراد من كون حكم الاصل معدولا به عن القياس عند من انكر تخصيص العلة ان الاعتبار بالقواعد المعلومة فى الشرع فى نظائره لو لم يرد النص فيه يدل على خلاف ماورد النص به فكان ورود النص به مخالفا للقياس من حيث الصورة * وعن الثانى ان المراد من التعدى ثبوت مثل الحكم المنصوص عليه من حيث الجواز والفساد والحل والحرمة فى الفرع وعدم اقتصاره على الاصل لا التعدى الذى يوجد فى الاجسام وعن الثالث بان المراد من تعدى عين الحكم تعدى مثله من غير تغير فى نفس الحكم ومن غير نظر الى المحل فان كل عاقل يعرف انه لما ذكر تعدى الحكم بعينه الى الفرع لم يرد به عين ذلك الحكم متقيدا بذلك المحل بل اراد تعدى مثله الى الفرع من غير ان يحدث بالتعليل فيه تغيير امثل تعدية حكم نص الربوا الى الفروع فانا قد عرفنا بدليل قطعى او بدليل اجتهادى ان حكم النص حرمة الفضل على الكيل مطلقة لا حرمة الفضل على الكيل فى الحنطة تعديناه الى الجص والارز بعلة القدر والجنس من غير تغيير فكان هذا تعدية حكم النص بعينه الى فرع هو نظيره فكان صحيحا بخلاف تعدية صحة ظهار المسلم الى ظهار الذمى فانه تغيير للحرمة المتناهية فى الاصل الى اطلاقها فى الفرع فكان فاسدا قوله (اما الاول) اى اشتراط الشرط الاول * فلانه الضمير للشان * متى ثبت اختصاصه اى بفرد الاصل بحكمه بالنص *صار التعليل لتعديته الى محل آخر * مبطلا له اى للاختصاص الثابت بالنص * وذلك اى التعليل المؤدى الى ابطال حكم النص باطل * لانه اى التعليل او القياس لا يعارض النص لدفع حكمه بوجه * واما الثانى اى اشتراط الشرط الثانى وهو كونه غير معدول به عن القياس * فلان حاجتنا الى اثبات الحكم فى الفرع بالقياس لان القياس يرد هذا الحكم ويقتضى عدمه فلا يستقيم اثباته به كالنص اذا ورد نافيا لحكم لا يستقيم اثباته به لانه يصير نافيا ومثبتا لشئ واحد فى زمان واحد * واعلم ان بعض المحققين ذكر فى تصنيف له فى اصول الفقه انه اشتهر بين الفقهاء ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه غيره ولكنه محتاج الى تفصيل * فنقول الخارج من القياس على اربعة اوجه * احدها ما استثنى وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص ابى بردة بجواز تضحية العناق وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده *وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس غيره عليه لتعذر العلة وتسميته معدولا عن القياس وخارجا عنه تجوز لانه لم يسبق له عموم قياس ولا استثنى حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علته *ومثاله اعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود

اما الاول فلانه متى ثبت اختصاصه بالنص صار التعليل مبطلا له وذلك باطل لانه لا يعارضه واما الثانى فلان حاجتنا الى اثبات الحكم بالقياس فاذا جاء مخالفا للقياس لم يصح اثباته به كالنص النافى لا يصلح للاثبات

والكفارات وجميع المحكمات المبتدأة التي لا يعقل فيها معنى * وثالثها القواعد المبتداة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها مع انها يعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير خارج ما تناوله النص والاجماع وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين ورخصة المضطر فى اكل الميتة فانا نعلم ان المسح على الخف انما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه ولكن لا يقيس عليه العمامة والقفازين ومالا يستر جميع القدم لانها لا تساوى الخف فى الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع * وكذلك رخصة السفر لا يشك فى ثبوتها بالمشقة ولكن لا يقاس عليها مشقة اخرى لان غيرها لا يشاركها فى جملة معانيها ومصالحها فان المرض لا يحوج الى قصر الذات وانما يحوج الى قصر الحال بالرد من القيام الى القعود ومن الركوع والسجود الى الايماء * وكذا اباحة الميتة للمضطر للحاجة بلا شك ولكن لا يقاس غيره عليه لان غيره ليس فى معناه فهذه الاقسام لا يجرى فيها القياس بالاتفاق * ورابعها ما استثنى عن قاعدة سابقة تطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة دارت بين المستثنى والمستبقى وشاركت المستثنى فى علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحاب ابى حنيفة رحمه الله كما سيأتيك بيانه فى آخر هذا الفصل ان شاء الله عز وجل * فتبين بهذا ان المراد من العدول به عن القياس ههنا انه لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه قوله (واما الثالث) اى اشتراط الشرط الثالث * فلان القياس اى المقايسة * محاذاة اى مساواة بين شيئين * فلا ينفعل الا فى محله اى محل القياس يعنى لا يثبت وجوده الا فى محل قابل له اذ محل الانفعال شرط فى كل فعل كالحيوة شرط ليصير الصدم ضربا والقطع قتلا والمحاذاة لا تتصور فى شئ واحد ولا فى شيئين لم يكن احدهما نظير الاخر فلو لم يتعد الحكم الى فرع بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق فيه المقايسة وكذا اذا لم يكن الفرع نظيرا للاصل لاستحالة تحقق المساواة بين المختلفين فلذلك شرطنا التعدى من الاصل الى فرع هو نظيره * وانما التعليل لاقامة حكم شرعى اى لاثباته يعنى انما شرطنا ان يكون الحكم شرعيا لا لغويا لان الكلام فى القياس على اصول ثابتة شرعا فلا يعرف بالتأمل فيها الا ما كان ثابتا شرعا فان الطب او اللغة لا يعرف بالتأمل فى اصول الشرع * واما دليل اشتراط تعدى الحكم بعينه وخلو الفرع عن النص فقد دخل فيما ذكر لان المحاذاة لا يتحقق مع تغيير الحكم وكذا اذا كان فى الفرع نص لانه يمنع من ثبوت حكم بالقياس فى الفرع على خلافه * وفى هذه الجملة خلاف يعنى فى بعض ما تضمنه الشرط الثالث من القيود خلاف كما سنقرع سمعك بيانه عن قريب ان شاء الله تعالى قوله (واما الشرط الرابع) اى اشتراطه * فلما قلنا اى فى دليل الشرط الاول ان القياس لا يعارض النص على وجه يدفع حكم النص ويغيره فلو لم يبق حكم النص بعد التعليل فى المنصوص على ما كان قبله كان هذا قياسا مغيرا لحكم النص فيكون باطلا (فان قيل) تغيير حكم الاصل من لوازم القياس فان حكم النص بالتعليل تغيير من الخصوص الى العموم والعموم غير الخصوص واذا كان كذلك انى يستقيم ان يجعل بقاؤه على ما كان قبله من شرائط القياس وفيه سد باب القياس

واما الثالث فلان القياس محاذاة بين شيئين فلا ينفعل الا فى محله وهو الفرع والاصل معا وانما التعليل لاقامة حكم شرعى وفى هذه الجملة خلاف واما الرابع فلما قلنا ان القياس لا يعارض النص فلا يتغير به حكمه

قلنا المراد من التغير ان يتغير بالتعليل ما كان مفهوما فيه لغة قبله مثل اشتراط التمليك فى طعام الكفارة بالرأى كما قال الشافعى رحمه الله فانه يلزم منه تغيير النص الوارد فيه وهو قوله تعالى *فاطعام عشرة مساكين* اذ الاطعام لغة جعل الغير طاعما ويحصل الخروج عن عهدته بالاباحة وباشتراط التمليك يتغير هذا الحكم ولا يحصل الخروج عن العهدة الا بالتمليك فاما تعليل نص الربوا وتعدية حكمه الى سائر المكيلات والموزونات فلا يوجب تغييرا فيه اذ الحكم فى الاشياء الستة بعد التعليل بقى على ما كان قبله قوله (مثال الاول) اى نظير الشرط الاول ان الله تعالى شرط العدد فى عامة الشهادات اى فى جميع الشهادات المطلقة بقوله عز ذكره *واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوى عدل منكم * اثنان ذوا عدل*فاستشهدوا عليهن اربعة منكم*وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده وهو ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابى واوفاه ثمنها ثم جحد استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لى فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يارسول الله انك اوفيت الاعرابى ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لى ولم تحضرنا فقال يارسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم *من شهد له خزيمة فحسبه* كذا فى المبسوط*وروى ابو داود سليمان بن الاشعث السجستانى فى سننه ان النبى صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابى فاستتبعه ليقضيه ثمن فرسه فاسرع النبى صلى الله عليه وسلم المشى وابطأ الاعرابى فطفق رجال يعترضون الاعرابى فيساومونه بالفرس لا يعلمون ان النبى صلى الله عليه وسلم ابتاعه حتى زاد بعضهم الاعرابى فى السوم على ثمن الفرس فقال للنبى صلى الله علنه وسلم ان كنت مبتاعا هذا الفرس فابتعه والا بعته فقال النبى عليه السلام حين سمع من الاعرابى ذلك اوليس قد ابتعته منك فقال الاعرابى لا والله ما بعتك فقال النبى صلى الله وسلم بل ابتعته منك فطفق الناس يلوذون بالنبى والاعرابى وهما يتراجعان وطفق الاعرابى يقول هلم شهيدا يشهد انى قد بايعتك فمن جاء من المسلمين قال للاعرابى ويلك ان النبى لم يكن ليقول الا حقا حتى جاء خزيمة بن ثابت فاستمع مراجعتهما وطفق الاعرابى يقول هلم شهيدا يشهد انى قد بايعتك فقال خزيمة انا اشهد انك قد بايعته فاقبل النبى صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال بم تشهد قال بتصديقك يارسول الله فجعل النبى صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة بن ثابت شهادة رجلين*وقوله لكنه ثبت كرامة له اشارة الى الفرق بين تخصيص العام وبين تخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده حيث يجوز تعليل الدليل المخصص فى العام ولا يجوز التعليل ههنا لان تخصيص خزيمة ثبت بطريق الكرامة وهى توجب انقطاع شركة الغير فتعليله لالحاق غيره به سواء كان مثله فى الفضيلة او فوقه او دونه يتضمن ابطال الحكم الثابت بالنص فيكون باطلا بخلاف تخصيص العام فان تعليله لا يوجب ابطال شئ لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كانا عليه قبله فيجوز حتى لو ادى الى ابطال العموم بان لم يبق بعد التعليل الا واحدا او اثنان لا يجوز ايضا على ما مر لانه يصير حينئذ ابطالا للنص بالقياس*قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين رحمه الله انما اختص بهذه الكرامة

مثال الاول ان الله تعالى شرط العدد فى عامة الشهادات وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده لكنه ثبت كرامة له فلم يصح ابطاله بالتعليل وحل للنبى صلى الله عليه وسلم تسع نسوة اكراما له فلم يصح تعليله

لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على قوله كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قول عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل التسامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اولى * وحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم تسع نسوة اكراما له لانه تعالى قصر الحل في النساء على الاربع بقوله عز اسمه * فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع * ثم خص رسول الله صلى عليه وسلم باباحة التسع ولا شك ان اباحة النكاح من باب الكرامة لانه اثبات الولاية على حرة مثله ولهذا لا يملك العبد الا تزوج امرأتين لنقصان حاله فكان اباحة الزيادة على الاربع للرسول صلى الله عليه وسلم اكراما له * فلم يجز تعليله اى تعليل حل التسع الثابت لرسول الله عليه السلام لتعديته الى غيره كما فعله الرافضة حيث جوزوا التزوج تسع نسوة لغير الرسول عليه السلام اعتبارا به فانه اسوة لامته في ماشرع له وعليه لانه ثابت بطريق الكرامة وفي تعليله وتعديته الى غيره ابطال الكرامة كما قلنا قوله (وكذلك) اى وكما ثبت اشتراط العدد في عامة الشهادات بالنص * ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لحكيم بن حزام * لا تبع ما ليس عندك * اى في ملكك ونهيه عن بيع الآبق وعن بيع الخمر ان البيع يقتضى محلا مملوكا * مقدورا اى مقدور التسليم حسا وشرعا حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه وسلمه او باع العبد الآبق او الخمر لا يجوز لعدم الملك في الاول وعدم القدرة على التسليم حسا وشرعا في الباقين * وجوز السلم في الدين اى جوز السلم فيما ليس في ملكه ولا في يده على خلاف ذلك الاصل بالنص ايضا وهو قوله عليه السلام * من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم * وما ثبت اى السلم بهذا النص الا مؤجلا لان ظاهر هذا النص يقتضى اشتراط هذه الاوصاف واقتصار الجواز عليها كما لو قيل من دخل دارى فليدخل غاض البصر ومن كلمنى فليتكلم بالصواب كان موجبه حرمة الدخول والتكلم الا بصفة غض البصر والصواب فكان تقدير الكلام من اسلم منكم فلا يسلم الا في كذا فكان الجواز مختصا بالسلم حال وجود هذه الاوصاف جميعا كاختصاص قبول شهادة المفرد بخزيمة وحل التسع بالنبي عليه السلام * فلم يستقم ابطال الخصوص بالتعليل كما قال الشافعي رحمه الله لما جاز السلم مؤجلا يجوز حالا لكونه ابعد من الغرر ولان المسلم فيه عوض دين وجب في عقد البيع فيثبت حالا ومؤجلا كثمن المبيع لان التعليل لا يصلح لابطال ما ثبت بالنص * فان قيل * قد عديتم حكم هذا النص من الكيل والموزون الى الثياب والعدديات المتقاربة وغيرها بالتعليل فنحن نعديه الى السلم الحال ايضا * قلنا * لا نسلم ان الحكم في غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل بل باشارة النص او دلالته فان قوله عليه السلام * في كيل معلوم ووزن معلوم * يشير الى ان الجواز باعتبار حصول العلم بالقدر فكل ما يحصل العلم بمقداره بالاستيضاف يكون في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال فانه ليس في معنى المؤجل على ما سيأتيك بيانه ان شاء الله عز وجل * ثم فرع الشافعي رحمه الله على هذا الاصل عدم انعقاد النكاح بالفظ الهبة فقال قد ثبت اختصاص رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنكاح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى * خالصة لك * بعد قوله عز اسمه * وامرأة

وكذلك ثبت بالنص ان البيع محلا مملوكا مقدورا وجوز السلم في الدين بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم من اسلم منكم فليسلم في كيف معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت بهذا النص الا مؤجلا فلم يستقيم ابطال الخصوص بالتعليل وقال الشافعي رحمه الله لما صح نكاح النبي عليه السلام بلفظة الهبة على سبيل الخصوص بقوله خالصة لك بطل التعليل وقلنا بل الاختصاص في سلامته بغير عوض وفي اختصاصه بان لا تحل لاحد بعده قال الله تعالى وازواجه امهاتكم وقال قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وهذا مما لا يعقل كرامة فاما الاختصاص باللفظ فلا وقد ابطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة

مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى* والخالصة مصدر مؤكد كوعدالله ونظيرها العافية والكاذبة والخاطئة اى خلص لك انعقاد النكاح بالهبة خلوصا فلم يجز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل لتعدية الحكم الى نكاح غيره (وقلنا) لانسلم ان المراد من الخلوص ماقلت بل المراد اختصاصه عليه السلام بسلامتها بغير عوض اى مهر والمعنى قد خلص لك احلال الموهوبة بغير بدل خلوصا وذلك لانه تعالى قال فى اول الآية انا احللنا لك ازواجك اللاتى آتيت اجورهن* اى مهورهن وساق الكلام الى ان قال* وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى* فكان فيه بيان المنة عليه فى كلا النوعين من النكاح ببدل وبغير بدل والدليل عليه انه تعالى قال فى سياق الآية * قد علمنا مافرضنا عليهم فى ازواجهم *يعنى فرضنا المهر عليهم واحللنا لك بغير مهر وقال* لكيلا يكون عليك حرج * اللام متعلقة بقوله خالصة لك اى خالصة لك من دون المؤمنين لكيلا يكون عليك بضيق فى امر النكاح والحرج انما يلحق الناس فى لزوم المهر فاما فى العدول من لفظ الى لفظ فلا حرج خصوصا فى حق من هو افصح العرب والعجم* والمراد اختصاصه عليه السلام بان لاتحل منكوحة لاحد بعده والمعنى خلص احلال مااحللنا لك من النساء خلوصا حتى لايحل لاحد بعدك فانه عليه السلام كان يتأذى بان يكون الغير شريكاله فى فراشه من حيث الزمان وعليه دل على قوله تعالى* وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا* وقوله جل جلاله* وازواجه امهاتهم * وهذا اى الاختصاص من الوجهين اللذين ذكرناهما ممايعقل كرامة * فاما الاختصاص باللفظ فلا لان الاستعارة لاتختص باحد بل الناس كلهم فى الاستعارة ووجوه الكلام سواء والواو فى قوله وفى اختصاصه بمعنى او * ولفظة فى او لفظة اختصاصه فى قوله وفى اختصاصه زائدة ولو قيل واختصاصه بان لايحل او قيل وفى ان لايحل احد بعده لكان احسن قوله (وكذلك ثبت للمنافع)اى وكاثبت جواز السلم بالنص على خلاف القياس مختصا به ثبت للمنافع المعدومة حكم التقوم والمالية فى باب عقود الاجارة اى فى جميع انواعها صحيحها وفاسدها* بالنص مثل قوله تعالى* وآتوهن اجورهن* فى حق الاظآر وقوله تعالى اخبارا* على ان تأجرنى ثمانى حجج* وقوله عليه السلام* اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه * وقوله صلى الله عليه وسلم * ثلاثة انا خصمهم من استأجر اجيرا فلم يعطه اجره* الحديث * مخالفا للقياس المعقول لماذكرنا ان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم والتقوم انما يعتمد الوجود لانه يثبت بالاحراز وانه يتحقق فى الموجود دون المعدوم والمنافع ليست بموجودة فضلا من ان يكون محرزة وبعد ماوجدت لايمكن اثبات التقوم لها ايضا لان التقوم عبارة عن اعتدال المعانى يقال قيمة هذا الثوب كذا من الدراهم اى يعادل هذا الثوب هذا القدر من الدراهم من حيث المعنى وهو المالية ولابد فى ذلك من المساواة فى نفس الوجود ليمكن بعدها اثبات المساواة فى المعنى وبين العين والمنافع تفاوت فى نفس الوجود لان العين جوهر يبقى ويقوم به العرض والمنفعة عرض لايبقى ويقوم بالجوهر وبين مايبقى ويقوم به غيره وبين مالايبقى ويقوم بغيره تفاوت

وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية فى باب عقود الاجارة بالنص مخالفا للقياس المعقول لان التقوم والتمول يعتمد الوجود ليصلح الاحراز والتقوم عبارة عن اعتدال المعانى وبين العين والمنافع تفاوت فى نفس الوجود فلا يصح ابطال الخصوص بالتعليل

(فاحش)

فاحش فلا يمكن اثبات المعادلة بينهما معنى كما لا يمكن صورة * الا انه ثبت تقومها بالنص فى باب العقود غير معقول المعنى فيكون مختصا به كاختصاص قبول الشهادة بخزيمة وجواز السلم فى المؤجل فلا يصح ابطال هذا الخصوص بالتعليل والتعدية الى الاتلاف والغصب لما مر غير مرة * ثم ايراد هذا المثال وان كان اليق بالشرط الثانى لكونه معدولا به عن القياس الا ان بين الشرطين لما كان تآخيا وارتباطا جاز ايراده فى هذا الفصل فانه مع كونه غير معقول المعنى مخصوص بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخالفها فلذلك اورده ههنا قوله (ومثال الثانى من الشروط) وهو ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس * انا كل الناسى اى حكم اكل الناسى للصوم وهو بقاء الصوم بعد تحقق الاكل معدول به عن القياس لان القياس الصحيح يوجب ان يفسد صومه لان الشئ لا يبقى مع ما يضاده والاكل يضاد الصوم لانه ترك للكف الواجب فوجب ان يفسد صومه وان كان ناسيا لان النسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد الفعل المعدوم الا ترى ان من اتلف مال انسان ناسيا يضمن كما لو اتلفه ذاكرا ولو ترك ركنا من الصلوة ناسيا يفسد صلوته كما لو تركه ذاكرا فثبت انه لا تأثير للنسيان فى اعدام الموجود وايجاد المعدوم فان من ترك الصلوة او الحج او الزكوة ناسيا لا يجعل مؤديا بحال * الا ان حكم النسيان وهو كونه غير مؤثر فى الافساد * ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لذلك الاعرابى * تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك * معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص * زعم الشافعى رحمه الله ان قوله تعالى * اتموا الصيام الى الليل * يقتضى بعمومه ان يفسد صوم الناسى لان الامساك المأمور به فات عنه بالنسيان وكذا عموم قوله عليه السلام * الفطر مما دخل * يقتضى ذلك الا ان الناسى خص من هذين النصين بالحديث المشهور الذى ذكرنا والمخصوص من النص يقبل التعليل فيعلل بعدم القصد ويلحق به الخاطئ والمكره والنائم الذى صب الماء فى حلقه * فقال الشيخ رحمه الله ليس هذا من قبيل التخصيص فانه انما يتحقق فيما كان داخلا فى العموم ثم يخرج بالمخصص فى تعليل النبى عليه السلام بقوله * فان الله اطعمك وسقاك * اشارة الى ان الناسى لم يكن داخلا فيه لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن هو تاركا للكف بالاكل بل هو كان كما كان فلم يكن هذا تخصيصا بل هو حكم ثابت بخلاف القياس كما قلنا * ويجوز ان يكون قوله لا مخصوصا من النص ردا لما ذكره بعض مشايخنا فى اصول الفقه ان الشرع حكم ببقاء صوم الناسى كرامة له مع فوات ركنه فكان الناسى مخصوصا بهذا الحكم كخزيمة بقبول الشهادة فلم يجز الحاق غيره به فقال ليس هذا من قبيل التخصيص بطريق الكرامة اذ لو كان كذلك لم يجز الحاق الغير به قياسا ولا دلالة وقد الحق غير الاعرابى به والحق الجماع ناسيا بالاكل بالاتفاق بطريق الدلالة فثبت انه ليس بتخصيص بل هو ثابت معدولا به عن القياس * واذا كان كذلك لم يصح التعليل اى تعليل ذلك النص او الحكم ليقاس عليه والحال ان ذلك الحكم معدول به عن القياس * فيصير التعليل بالنصب اى يصير التعليل حينئذ * لضد ما وضع له اى وضع الحكم له لانه انما وضع معدولا به عن القياس ليقتصر على المحل الذى

ومثال الثانى من الشروط ان اكل الناسى معدول به عن القياس وهو فوات القربة بما يضاد ركنها هو القياس المحض وثبت حكم النسيان بالنص معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص فلم يصح التعليل للقياس وهو معدول عنه فيصير التعليل حينئذ لضد ما وضع له

ثبت فيه فلو علل وعدى الى محل آخر يكون التعليل لضد ماوضع الحكم له اذ التعدى ضد الاقتصار او الضمير فى وضع للقياس اى يصير التعليل حال كونه معدولا به عن القياس لضد ماوضع القياس له لان القياس يقتضى ثبوت الفطر وانتفاء الصوم فى هذه الصورة كما قلنا فالتعليل لبقاء الصوم وتعديته الى محل آخر يكون لضد ماوضع القياس له لان انتفاء الصوم مع بقائه ضدان فلا يجوز ان يثبت به ضده كما لا يجوز ان يثبت الحكم بالنص النافى له * فان قيل هذا انما يلزم اذا كان هذا الحكم مخالفا للقياس من كل وجه وليس كذلك فان بقاء صوم الناسى باعتبار صيرورة الاكل معدوما لعدم القصد معقول فيجوز ان يلحق به المخطئ والمكره وغيرهما * قلنا قد بينا انه لا اثر لعدم القصد فى ايجاد المعدوم واعدام الموجود كما قلنا فيكون مخالفا للقياس من كل وجه * ولئن سلمنا انه محل للقياس فلا يمكن الحاق المخطئ والمكره به لما سيأتى بيانه قوله (ولم يثبت هذا الحكم) جواب عما يقال ان حكم هذا النص قد تعدى بالتعليل الى الجماع بالاجماع فلو كان مخالفا للقياس من كل وجه لما ثبت هذا الحكم فى غير الاكل والشرب * فقال لم يثبت هذا الحكم وهو بقاء الصوم فى مواقعة الناسى بالتعليل بل بدلالة النص لان الاكل والجماع سواء فى قيام الركن وهو الصوم بالكف عنهما لثبوتهما بخطاب واحد وهو قوله تعالى * ثم اتموا الصيام الى الليل * بعد قوله * فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا * اى اتموا الكف عن هذه الاشياء الثلاثة الى الليل فلم يكن للجماع اختصاص وكان النص الوارد فى بعضها واردا فى الكل لان احد المتساويين اذا ثبت له حكم يثبت للاخر ايضا ضرورة المساواة بينهما اذ لو لم يثبت لاختلفا فيثبت عدم المساواة حالة المساواة وهو فاسد * ولا يقال ان الصلوة وجبت بنص واحد ثم التفاوت فى الاركان ثابت * لانا نقول ليس كذلك بل كل ركن ثبت بنص على حدة مثل قوله تعالى * وقوموا لله قانتين واركعوا واسجدوا * فيجوز ان يظهر التفاوت بينها فاما فيما نحن فيه فالامساك عن الاشياء الثلاثة ثبت بنص واحد ولم يختص كل واحد بنص على حدة * ونظيرهما الاغتسال والتوضؤ فان الاغتسال لما ثبت بامر واحد وهو قوله تعالى * فاطهروا * جعلت الاعضاء كلها كعضو واحد حتى جاز غسل عضو ببلل عضو آخر وفى التوضؤ لما اختص كل عضو بامر على حدة جعل كل عضو منفردا عن الآخر حتى لم يجز غسل اليد ببلل الوجه وغسل الرجل ببلل اليد * ثم استوضح ثبوته بطريق الدلالة بقوله الاترى ان معنى الحديث لغة ان الناسى غير جان يعنى من سمع قوله عليه السلام * تم على صومك * من اهل اللسان فقيها كان اوغير فقيه يفهم منه ان بقاء الصوم والامر بالاتمام بعد الاكل باعتبار ان الناسى غير جان بالاكل على الصوم لانه لما كان ناسيا للصوم لم يتصور منه الجناية عليه والقصد الى هتك حرمته * ولا على الطعام لانه ليس بمحل للجناية وهذا المعنى بعينه ثابت فى الجماع من غير تفاوت لانه ليس بجناية على الصوم للنسيان ولا على البضع لانه ليس بمحل لها فلم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت

ولم يثبت هذا الحكم فى مواقعة الناسى بالتعليل بل بدلالة النص لانهما سواء فى قيام الركن بالكف عنهما الاترى ان معنى الحديث لغة ان الناسى غير جان على الصوم ولا على الطعام فكان الجماع مثله بدلالة النص على ما مر

(الحكم)

وكذلك ترك التسمية على الذبيح ناسيا يجعل عفوا بالنص معدولا عن القياس فلا يحتمل التعليل وكذلك حديث الاعرابي الذي قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كل انت واطعم عيالك كان الاعرابي مخصوصا بالنص فلم يحتمل التعليل فاما المستحسنات فنها ماثبت بقياس خفي لامعدولا واما الاصل اذا عارضه اصول فلا يسمى معدولا لان التعليل لايقضى عددا من الاصول ولكنه مما يصلح للترجيح على

الحكم بالدلالة كمن به سلس البول يتوضؤ لوقت كل صلوة كالمستحاضة وكان الحكم فيه ثابتا بالدلالة لا بالقياس فكذا ههنا * على مامر أى فى باب الوقوف على احكام النظم قوله وكذلك ترك التسمية اى وكالا كل ناسيا ترك التسمية على الذبح ناسيا جعل عفوا بالنص وهو قوله عليه السلام حين سئل عمن ذبح فترك التسمية ناسيا * كلوه فان تسمية الله فى قم كل امرئ مسلم * وفى رواية* ذكر الله فى قلب كل مسلم * معدولا به عن القياس فان القياس يأبى حله لعدم شرطه اذ التسمية شرط للحل بالاتفاق اماعندنا فظاهر واما عند الشافعي فلانه شرط الملة لتقوم مقام التسمية حتى لايحل ذبايح اهل الشرك لعدم الملة وقدبينا انه لااثر للنسيان فى ايجاد الشرط المعدوم كالوصلى بغير طهارة ناسيا اوترك احضار لشهود فى النكاح ناسيا * فلم يحتمل التعليل بان يقال الملة فى الناسى قامت مقام التسمية وثبت به الحل فيتعدى الحكم به الى العامد لانه معدول به عن القياس مع انه لامساواة بينهما لان الناسى لم يوجد منه قصد الترك والاعراض فبقيت الحالة الاصلية معتبرة له حكما فاما العامد فقد تعمد الاعراض والترك فلا يمكن ابقاؤها مع تحقق ماير دها منه كمن قدم اليه طعام حل له اكله بغير اذن لدلالة الحال ولو قيل له لاتأكل لايحل * ولان حالة النسيان حال عذر وقيام الملة مقام التسمية ضرب من الخفة وثبوت الخفة حالة العذر لايدل على ثبوتها بلاعذر * وقدروى الكلبي باسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما فى الناسى انه يحل ذبيحته وتسمية ملته واذا تعمد لم تحل كذا فى الاسرار قوله (واما المستحسنات) جواب عما قال بعض اصحابنا ان المستحسنات كلها معدول بها عن القياس لمخالفة القياس الظاهر اياها اذ الاستحسان لايذكر الا فى مقابلة القياس واذا كان كذلك لايجوز تعدية الحكم الثابت بالاستحسان الى غيره لكونه معدولا به عن القياس* فقال من المستحسنات ماثبت معدولا به كما قلتم * ومنها ماثبت بدليل خفى اى بنوع من القياس الا انه خفى لامعدولا به عن القياس من كل وجه كما سنبينه فيجوز تعليله وتعديته الى غيره قوله (واما الاصل اذا عارضه اصول) يعنى اذا ثبت حكم بنص وفيه معنى معقول الا انه يعارض ذلك الاصل اصول اخرى تخالفه فلايسمى ذلك الاصل معدولا به عن القياس اى مخالفا له حتى جاز تعليله * والحاصل ان الشرع اذا ورد بما يخالف فى نفسه الاصول يجوز القياس عليه اذا كان له معنى يتعداه عند عامة اصحابنا منهم القاضى الامام ابوزيد والشيخان ومن تابعهم من المتأخرين واليه ذهب عامة اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين وليس هذا من قبيل المعدول به عن القياس * وحكى عن بعض اصحابنا انهم لم يجوزوا القياس عليه * وعن الشيخ الامام ابى الحسن الكرخي انه منع جواز القياس عليه الا اذا كانت علة منصوصة مثل ماروى انه عليه السلام علل سؤر الهرة بانها من الطوافين عليكم والطوافات لان النص على العلة تنصيص بوجوب القياس * اوكانت الامة مجمعة على تعليله لان الاجماع كالنص * اوكان ذلك الحكم موافقا لبعض الاصول وان كان مخالفا لبعض كخبر التحالف عند اختلاف المتبايعين فانه وان كان مخالفا

لقياس الاصول من وجه لكنه لما كان موافقا لبعض الاصول وهو ان ما يملك على الغير كان القول قوله فيه قيس عليه الاجارة * وعن محمد بن شجاع البلخي ان الحكم المخالف للقياس ان ثبت بدليل مقطوع به جاز القياس عليه والا فلا تمسك من لم يجوز القياس عليه بان اثبات الشئ لا يصح مع وجود ما ينافيه فاذا كان القياس مانعا مما ورد به الاثر لم يجز استعمال القياس فيه لانه يكون استعمالا للقياس مع ما ينافيه * يوضحه انه اذا جاز القياس على هذا الاصل لم يكن فرق بين هذا الاصل وبين سائر الاصول فيخرج حينئذ من كونه مخصوصا من القياس * بخلاف ما اذا نص على علته لان كل فرد وجدت فيه تلك العلة يصير كالمنصوص عليه ويصير كان النبي صلى الله عليه وسلم امرنا بان نقيس عليه كل ما شاركه في العلة * وكذا اذا حصل اجماع على جواز القياس عليه لان الاجماع بمنزلة النص * ولان القياس على الاصل المعدول به عن القياس لا ينفك عن قياس يعارضه وهو القياس على سائر الاصول والقياس اذا لم ينفك عن قياس يعارضه يكون ساقطا لان من شرطه انفكاكه عن المعارض فان معارضة الدليل بالدليل يوجب التوقف * واحتج من جوز القياس عليه بان ما ثبت بخلاف الاصول اصل يجب العمل به فجاز ان يستنبط منه معنى ويقاس عليه غيره كما اذا كان موافقا للاصول وكان القياس عليه بعد ما صار اصلا بنفسه كالقياس على سائر الاصول * غاية ما فيه انه يلزم تعارض القياسين اعني القياس على هذا الاصل والقياس على سائر الاصول وذلك غير مانع من القياس بل يجب على المجتهد الترجيح * ويجوز ان يرجح القياس على سائر الاصول على القياس على هذا الاصل ان كان ثبوته بدليل غير مقطوع به لان القياس على ما يفيد العلم اولى من القياس على ما يفيد الظن * فاما اذا كان دليله مقطوعا به فلا ترجيح بما قلنا لان الكل ثبت بدليل يفيد العلم فيطلب الترجيح من وجه آخر * وتبين ان اثبات الحكم بهذا القياس لم يكن اثباتا بما ينافيه القياس ويمنعه لانه ليس بثابت بالقياس الذي ينافيه وهو القياس على سائر الاصول بل بالقياس الذي يوافقه وهو القياس على الاصل الثابت بخلاف ذلك القياس كما لو كان في الحادثة نصان احدهما ناف والاخر مثبت لا يمتنع ثبوت الحكم باحدهما اذا ظهر له نوع رجحان باقتضاء الاخر خلافه وانما يمتنع اضافة النفي الى النص المثبت او عكسه فكذا ههنا * يوضحه ان الثابت بالاستحسان معدول به عن القياس الظاهر ثم جاز تعديته الى غيره اذا كان معناه معقولا كما بينا وان كان القياس الظاهر يقتضي خلافه * وكذا الدليل المخصص للعام اذا عقل معناه يجوز تعليله وتخصيص عموم الكتاب به فلما لم يمنع العموم من قياس يخصصه فاولى ان لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه لان العموم اقوى من القياس على العموم * وذكر في المحصول اذا كان الحكم في المقيس عليه بخلاف قياس الاصول قال قوم من الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا ثم قال والحق ان ما ورد بخلاف قياس الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه فكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد احد القياسين وان كان غير مقطوع به فان لم يكن علته منصوصة فلا شبهة في ان القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس على ما طريق حكمه معلوم اقوى من القياس على ما طريقه

مثال ما قلنا في عدد الرواة واما الثالث فاعظم هذه الوجوه فقها واعمها نفعاً

غير معلوم *وان كانت منصوصة فالاقرب انه يستوي القياس لان القياس على الاصول طريق حكمه معلوم وان كان طريق علته غير معلوم وهذا القياس طريق حكمه مظنون وطريق علته معلوم فكل واحد منهما قد اختص بحظ من القوة *لان التعليل لا يقتضي عددا من الاصول اي ليس من شرط صحة التعليل ان يكون للفرع اصول حتى تعلل ويعدى حكمها الى الفرع* ولكنه اي العدد من الاصول مما يصلح للترجيح اي يمكن ترجيح القياس المستنبط من الاصول على المستنبط اصل واحد *على مثال ما قلنا اي في آخر باب المعارضة في عدد الرواة فان الاصل بمنزلة الراوي والوصف الذي به يعلل بمنزلة الحديث وفي رواية الاخبار قد يقع الترجيح بكثرة الرواة ولكن لا يخرج به من ان يكون رواية الواحد معتبرة فكذا النص اذا كان معقول المعنى يجوز تعليله بذلك المعنى ليتعدى الحكم به الى غيره وان عارضه اصول اخرى قوله (من ذلك) اي مما تضمنه هذا الشرط كون الحكم المعلول شرعيا اي الحكم الذي يعلل الاصل لتعديته الى محل آخر يشترط ان يكون شرعيا لا لغويا عند جمهور العلماء *وقال ابن شريح من اصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني لا يشترط ان يكون الحكم شرعيا بل يجري القياس في الاسامي واللغات وهو مذهب جماعة من اهل العربية *قالوا انا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك تسمى خمرا واذا زالت مرة اخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن ان العلة لذلك الاسم هي الشدة ثم رأينا الشدة حاصلة في النبيذ ويلزم من حصول علة الاسم ظن حصول الاسم واذا حصل ظن انه مسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام حصل ظن ان النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ * ولانه قد ثبت بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس في اللغة الا ترى ان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مملوة من الاقيسة واجمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاقيسة اذ لا يمكن تفسير القرآن والاخبار الا بتلك القوانين فكان ذلك اجماعا بالتواتر *وتمسك الجمهور بقوله تعالى *وعلم آدم الاسماء كلها* فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس ولان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم في الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وبين شيء من المسميات واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة* قال الغزالي رحمه الله ان العرب ان عرفتنا بتوقيفها انا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة ووضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا *وان عرفتنا انها وضعته لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفونا ان كل مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون الخمر اسم ما يعتصر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم يحكم عليهم بان لغتكم هذه وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعاني ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته ولا يسمون الثوب المتلون به بذلك بل الآدمي المتلون به بذلك الاسم لانهم وضعوا الادهم والكميت لا للاسود والاحمر بل لفرس اسود واحمر وكما سموا الزجاج الذي يقر فيه

وهذا الشرط واحد تسمية وجملة تفصيلا من ذلك ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا

المايعات قارورة اخذاء من القرار ولايسمون الكوز او الحوض قارورة وان قرفيه الماء فاذن كل ماليس على قياس التصريف الذى عرف منهم بالتوقيف لاسبيل الى اثباته ووضعه بالقياس فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها توقيف لامدخل للقياس فيها اصلا (فان قيل) سلمنا انه لايجوز اثبات الاسامى لغة بالقياس ولكننا نثبت الاسماء الشرعية به فان الشريعة لما وضعت اسماء لمعانى مثل الصلوة والزكوة والحج لاختصاصها باحكام شرعية جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك الاسم وكل اسم بنى عليه حكم شرعى فهو اسم شرعى لالغوى فعلى هذا يثبت اسم الخمر للنبيذ شرعا ثم يحرم بالآية ويثبت اسم الزنا للواطة شرعا ثم يترتب عليها الحد بالنص وكذا النباش (قلنا) الاسماء الثابتة شرعا تكون ثابتة بطريق معلوم شرعا كالاسماء الموضوعة لغة تكون ثابتة بطريق يعرفه اهل اللغة ثم ذلك الاسم لايختص بعلم واحد من اهل اللغة بل يشترك فيه جميع اهل اللغة لاشتراكهم فى طريق معرفته فكذلك هذا الاسم يشترك فى معرفته جميع من يعرف احكام الشرع ومايكون بطريق الاستنباط والرأى لايعرفه الا القايس فتبين انه لايجوز اثبات الاسم بالقياس على اى وجه كان كذا قاله شمس الائمة رحمه الله وتبين ايضا ان الدوران انما يفيد ظن العلية فيما يحتمل العلية وههنا لم يوجد الاحتمال لانتفاء المناسبة بين الالفاظ والمعانى اصلا وحصول العلم بان شيئا من المعانى لم يكن داعيا للواضع الى تسميته بذلك الاسم واذا لم يوجد احتمال العلية لم يكن الدوران مفيدا ظن العلية* وتبين ايضا ان الاقيسة المذكورة فى اللغة ثابتة بالتوقيف فى التحقيق قوله (ولهذا قلنا) اى ولاشتراط كون الحكم شرعيا قلنا ان من علل اى اراد ان يثبت بالتعليل جواز استعمال الفاظ الطلاق للعتق بان يقول انما يجوز استعمال لفظ الطلاق فى العتاق لحصول زوال الملك فيه به وزوال الملك فى العتق موجود فيجوز استعماله فيه ايضا* اونقول لما جازت استعارة الفاظ العتق للطلاق جازت استعارة الفاظ الطلاق للعتق ايضا بالقياس عليه والجامع كون كل واحدة منهما مزيلة للملك * كان اى التعليل باطلا لان الاستعارة* باب اى نوع من اللغة لايبان الا بالتأمل فى معانى اللغة فان الالفاظ نوعان حقيقة ومجاز الحقيقة لاتعرف الا بالسماع والمجاز لايعرف الا بالتأمل فى معانى اللغة والوقوف على طريق الاستعارة عند اهل اللغة ومعلوم ان طريق الاستعارة فيما بين اهل اللغة غير طريق التعدية فى احكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذى هو لتعدية حكم الشرع فلهذا كان الاشتغال فيه بالتعليل باطلا* وكذلك اى ومثل التعليل المذكور التعليل لجواز النكاح بالفاظ التمليك مثل البيع والهبة* واستعارة كلمة النسب للتحرير مثل قوله لعبده هذا ابنى باطل ايضا لما قلنا ان طريقة التأمل فيما هو طريق الاستعارة عندهم دون القياس الشرعى فلا يفيد الاشتغال به شيئا وكذلك التعليل لشرط التمليك فى الطعام اى التعليل لاثبات اشتراط التمليك فى طعام كفارة اليمين ونحوها باطل عندنا لان المقصود من هذا التعليل اما معرفة المعنى المراد من الاطعام او تعدية حكم الكسوة اليه والاطعام اسم لغوى ولامدخل للقياس فى معرفة معنى الاسم لغة وكذلك الكسوة اسم لغوى فلا يكون ما يعقل اى يفهم بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته

ان من علل بالرأى لاستعمال الفاظ الطلاق فى باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة من باب اللغة لاتنال الا بالتأمل فى معانى اللغة فكذلك جواز النكاح بالفاظ التمليك واستعارة كلمة النسب للتحرير وكذا التعليل بشرط التمليك فى الطعام فى كفارة اليمين باطل عندنا لان الاطعام اسم لغوى وكذلك الكسوة فلا يكون ما يعقل بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة الاطعام وهو ان يصير المرء طاعما ثم يصح التمليك بدلالة النص فاما الكسوة فاسم لما يلبس لالمنافع اللباس فبطل التعليل من كل وجه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة واسم الخمر لسائر الاشربة واسم السارق للنباش باطل لما بينا

بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما * والاطعام فعل متعد لازمه طعم فحقيقته جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالتمكين من الطاعم فيخرج به عن العهدة ثم يصح التمليك بدلالة النص لوجود معنى المنصوص فيه وزيادة على ما مر بيانه في باب الوقوف على احكام النظم * واما الكسوة في الحقيقة فاسم لما يلبس اى للملبوس وهو الثوب لا للمنافع اللباس وفعل اللبس وعين الملبوس لا يصير كفارة الا بالتمليك فلذلك شرط فيها التمليك * فبطل التعليل من كل وجه يعني لا يصح ان يقال شرط التمليك في الكسوة فيشترط في الاطعام قياسا * ولا ان يقال حصل الخروج عن العهدة بالاباحة في الاطعام فيحصل بها في الكسوة ايضا لان كل واحد اسم لغوي لا مدخل للقياس في معناه * وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال سمي الزنا زناء لانه ايلاج فرج في فرج بطريق الحرمة وفي اللواطة هذا المعنى فيثبت فيها اسم الزناء فيدخل اللايط تحت قوله تعالى * الزانية والزاني * الآية * واسم الخمر لسائر الاشربة يعني المسكرة بان يقال سمي الخمر خمرا لانها تخمر العقل فيسمى سائر الاشربة المسكرة خمرا لتحقق ذلك المعنى فيه قياسا حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام * حرمت الخمر لعينها * فيحد بشرب القليل والكثير منها كالخمر * واسم السارق للنباش بان يقال سمي السارق سارقا لانه يأخذ مال الغير في خفية ولهذا لا يسمى الغاصب به وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم السارق قياسا ليدخل تحت عموم قوله عز وجل * والسارق والسارقة * الآية * باطل لما بينا ان من شرط القياس تعدية الحكم الشرعي وهذه اسماء لغوية فلا يجري فيها القياس قوله (والثاني من هذه الجملة) التي تضمنها الشرط الثالث التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا اى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بحيث يبطل التعليل دونه اى دون هذا الحكم وهو التعدية يعني ليس للتعليل حكم سوى التعدية عندنا فمتى خلا تعليل عن التعدية كان باطلا فعلى هذا يكون التعليل والقياس بمنزلة المترادفين * وقال الشافعي هو صحيح اى التعليل صحيح من غير اشتراط التعدية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم ان كانت العلة متعدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقي الحكم مقتصرا على الاصل ويكون تعليلا مستقيما بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوع منه * وحاصل هذا الفصل ان الاصوليين اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية * فذهب ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين مثل القاضي الامام ابي زيد ومتابعيه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين * وذهب جمهور الفقهاء المتكلمين مثل الشافعي وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي الباقلاني وعبد الجبار وابي الحسين البصري الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور رحمه الله وهو مختار صاحب الميزان * تمسكوا في ذلك بان هذا اى الرأي المستنبط

والثاني من هذه الجملة التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا فبطل التعليل بدونه وقال الشافعي رحمه الله هو صحيح من غير شرط التعدية حتى جوز التعليل بالثمنية واحتج بان هذا لما كان من جنس الحجج وجب ان يتعلق به الايجاب مثل سائر الحجج الا يرى ان دلالة كون الوصف علة لا تقتضي تعدية بل يعرف ذلك بمعنى في الوصف ووجه قولنا ان دليل الشرع لابد من ان يوجب علما او عملا

من الكتاب و السنة من جنس الحجج التي تعلق بها احكام الشرع لما مر من الدلائل في باب القياس فوجب ان يتعلق به الايجاب اي اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع او لم يتعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة يثبت الحكم به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الاوصاف من التأثير او الاخالة والمناسبة وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص الى فرع آخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يثبت الحجر عن التعليل به الا بمانع وكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة انما المانع ما يخرجه من ان يكون حجة كما في النص ولم يوجد * وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي و توقف التعدي على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالاجماع فلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي * وتمسك الفريق الاول بان دليل الشرع لابد من ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا واشتغالا بما لا يفيد * وهذا اي التعليل لا يوجب علما اصلا فانه لا يوجب الا غلبة الظن بلا خلاف * ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل او العدول عن اقوى الحجتين مع امكان العمل به الى اضعفهما مما يرده العقل فلم يبق للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدية الى الفروع فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا (فان قيل) الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندي في الاصل كما في الفرع لا الى النص فكانت العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدية الى الفرع اذ لابد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم به اليه * ولان الحكم لو لم يثبت بالعلة في المنصوص عليه لادى الى المناقضة فان تخلف الحكم عن العلة دليل التناقض والفساد وذلك باطل * ولان العلة انما تكون علة لتعلق الحكم بها فاذا لم يكن حكم النص متعلقا بها لا تكون علة * واذا كان كذلك كان التعليل مبينا ان الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا كما اذا كانت العلة منصوصة (قلنا) اضافة الحكم في المنصوص عليه الى العلة غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف بعد التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا للنص لانه لا يبقى له حكم والتعليل على وجه يكون مغيرا لحكم النص باطل فكيف اذا كان مبطلا له * يوضحه ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص باجماع الصحابة والمسلمين فلو جعلت موجبة في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية فلا يمكن ان تجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقوله العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لا في الاصل * واما اعتبارهم الاصل بالفرع في ان الحكم فيه مضاف الى العلة

وهذا لا يوجب علما بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه عنه به فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية الى الفروع فان قال ان حكم النص ثابت بالعلة كان باطلا لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص فكيف لابطاله فان قيل ان التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص النص به قيل له هذا يحصل بترك التعليل

(ففاسد)

ففاسد لان الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر بالفرع فى معرفة حكمه بحال * واما صحة التعدية فلان الحكم فى الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل والفرع فى العلة وهذا كتوقف اول الكلام على آخره اذا عطفت عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة ليتحقق الاشتراك فى الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه فى باب احكام الحقيقة والمجاز * وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع لما نص عليها افادنا بذلك علما بانها هى المؤثرة فى الحكم ولا فائدة اعظم منه * ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالرأى ايضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتداء بالنص فكانت صحيحة * واما ماذكروا من لزوم المناقضة فوهم لان المناقضة فيما اذا وجدت العلة ولا حكم معها لفساد فيها اما اذا استحق بما هو فوقه فلا يكون مناقضة ولا يخرج به من ان يكون علة الا ترى ان الجار عندنا لا يستحق الشفعة مع وجود الشريك فوقه ولا يدل ذلك على ان الجوار ليس بسبب وان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس وان كانا محجوبين بالاب لان استحقاق نصيبهما بالابوة لم يخرج الاخوة من كونها سببا للحجب والاستحقاق كذا فى مختصر التقويم * ولا يقال يلزم مما ذكرتم تخصيص العلة * لانا نقول انما يلزم ذلك لو قطع الحكم عن العلة فى المنصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك بل اضيف الحكم الى العلة فيه بالنسبة الى الفرع كما بينا فلا يكون تخصيصا اليه اشار ابو اليسر رحمه الله * فان قيل لا نسلم انحصار الفائدة على ماذكرتم بل لها فوائد * احدها اثبات اختصاص النص بالحكم كما ذكر فى الكتاب فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص النص به * وثانيها معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى الطمانينة والقبول بالطبع والمسارعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد * وثالثها المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال المتعدية بالعلية وعلى ترجحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى الحكم بها من غير توقف على دليل مرجح وهى من الفوائد الجليلة واذا ظهرت هذه الفوائد وجب القول بصحتها * قلنا حصول هذه الفوائد بها ممنوع * اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته الا على ثبوت الحكم فى المنصوص عليه وانما يتعمم بالتعليل فاذا ترك التعليل يبقى على الاختصاص على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا * على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع فى الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحدهما اكثر تعدية من الآخر يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الآخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدى لانه اقرب الى الاعتبار المأمور به من غير المتعدى فثبت ان بهذا التعليل لم يثبت اختصاص اصلا * وكيف يثبت وبالاجماع بيننا وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة

على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فيبطل هذه الفائدة

لايدل على عدم الحكم فى غير المنصوص لجواز ثبوته بعلة اخرى ايضا اليه اشار شمس الائمة رحمه الله * واما الثانية فلان الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والرأى لا يوجب علما بالاتفاق فلا تحصل هذه الفائدة بهذا التعليل * غايته انه يفيد ظنا بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا لضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب الاعراض عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل * واما الثالثة فلانا لا نسلم ان القاصرة تعارض المتعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح لان المتعدية اذا ظهرت فى موضع القاصرة وظهر تأثيرها فهى العلة عندنا دون القاصرة وعندكم المتعدية راجحة على القاصرة لكونها اكثر فائدة ولكونها متفقا عليها على ما نص فى القواطع والحصول وغيرهما فاذن لم يتوقف ترجح المتعدية على دليل آخر واذا كان كذلك لم يكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه فثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة * واما ما ذكروا من الدور فليس بلازم لانه انما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة والتعدية توقف تقدم اعنى مشروطا بتقدم كل منهما على الآخر وليس كذلك بل هو توقف معية كتوقف وجود كل واحد من المتضائفين على الآخر فلا يكون دورا قوله (ومن هذه الجملة) اى مما تضمنه الشرط الثالث ان يكون المتعدى حكم النص بعينه من غير تغيير اى يشترط ان يثبت بالتعليل مثل حكم النص فى الفرع من غير ان يثبت له تغير فى الفرع بزيادة وصف اوسقوط قيد ونعنى به المثلية فى نفس الحكم من الجواز والفساد والحل والحرمة ونحوها لا فى كونه قطعيا لان ذلك لا يثبت بالقياس وان استجمع شرائطه * قال الشيخ فى مختصر التقويم وهذا فصل دقيق يجب تحفظه فان اكثر المقايسين غيروا حكم النص ولم يعدوه الى فرعه بعينه * من ذلك اى مما اعتبر فيه هذا الشرط قولنا ببطلان السلم الحال فان التعليل لتعدية حكم النص اليه لما اوجب تغييره فى الفرع لزم القول ببطلانه لفوات شرطه وهو عدم التغير * وبيانه ان الشافعى رحمه الله جوز السلم الحال فى الموجود دون المعدوم متمسكا بان النبى عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم من غير اشتراط اجل وكان اشتراطه زيادة عليه فيكون مردودا ومعللا بان السلم المؤخل لما جاز مع ان الاجل فيه خلاف ما يقتضيه العقد فان مقتضاه ثبوت الملك ووجوب التسليم فى الحال والاجل يخالفه جاز السلم الحال بالطريق الاولى لان اشتراط البدل حالا تقرير لموجب العقد * وتحقيقه انه شرع رخصة ومعنى الترخص فيه من وجهين * احدهما سقوط مؤنة احضار المبيع وارائته للمشترى دفعا للحرج الذى يلحق الباعة باحضاره مكان العقد او بتأخر العقد الى حضور المبيع * والثانى دفع حاجة الافلاس * والمعنى الاول اولى بالاعتبار لان فى قول الراوى ورخص فى السلم مبنيا على قوله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان اشارة اليه فان عند يدل على الحضرة لا على الملك * ولان من له اكرار من حنطة لو باع الحنطة سلما يجوز اذا كان مؤجلا مع عدم حاجته الى بيع الدين لقدرته على بيع العين ولو كان المعتبر فيه دفع حاجة الافلاس لما جاز فى هذه الصورة ثم لما جاز مؤجلا بناء على المعنى الثانى لان يجوز حالا بناء على المعنى الاول كان اولى ويكون التزامه حالا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة

ومن هذه الجملة ان يكون المتعدى حكم النص بعينه من غير تغيير لما ذكرنا ان ثمرة التعليل التعدية لا غير فاما التغيير فلا فاذا كان التعليل مغيرا كان باطلا

الاحضار والتزامه موجلا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة الافلاس فيكون كلا النوعين مشروعا * وقلنا السلم الحال باطل لان الشروع رد بجواز السلم المؤجل وتعليله لتعدية حكمه الى الحال غير ممكن لتأديته الى تغيير حكم النص فكان باطلا * وذلك ان محل البيع مال مملوك متقوم مقدور التسليم بالاجماع * حتى لو باع الميتة او باع مالا يملكه ثم اشتراه وسلمه * او باع الخمر او باع الآبق او المغصوب المجحود لم يجز لفوات المالية في المسئلة الاولى * وعدم الملك في الثانية وعدم التقوم في الثالثة والعجز عن التسليم في الرابعة والمعقود عليه في السلم ليس بموجود قبل العقد فضلا من ان يكون مملوكا او مقدور التسليم وبالعقد لا يصير موجودا حسا ولا مملوكا اذ لا يتصور ان يتملك الانسان ما في ذمته بالسبب الذي وجب عليه لانه انما وجب في ذمته مملوكا عليه للغير لا له فلو ملكه لسقط عنه فكان الحكم الاصلي في السلم عدم الجواز الا ان الشرع كما جوز بيع المنفعة في الاجارة قبل وجودها للحاجة جوز هذا العقد مع قيام المانع رخصة للحاجة وهي ان المفلس المعدم قد يحتاج الى مباشرته ليحصل البدل مع عجزه عن تسليم المعقود عليه في الحال وقدرته على ذلك بعد مضي مدة معلومة بطريق العادة اما بالاكتساب او بادراك غلاته بمجئ اوانه فجوزله الشرع هذا العقد مع عدم الملك والعجز عن التسليم ولكن على وجه يقدر على التسليم عند وجوب التسليم وذلك بان يكون مؤجلا فان الاجل ما كان سببا للقدرة اقيم مقامها في تصحيح العقد كما اقيمت العين مقام المنفعة في صحة اضافة العقد اليها فصار الاجل شرطا لا لعينه بل خلفاء عن القدرة التي هي الشرط الاصلي في البيع فتبين ان هذه رخصة نقل للشرط الاصلي الى ما يصلح خلفا عنه وهو الاجل لانه يصلح وسيلة اليه فان تيسر الاداء بعد مدة بالتكسب او بمجئ وقت الحصاد ظاهر * واذا كان النص اي النص المرخص * نافلا اي للشرط الاصلي وهو القدرة الحقيقية الى خلفه وهو القدرة الاعتبارية باقامة الاصل مقامها * لم يستقم التعليل للاستقاط اللام للعاقبة اي لم يجز تعليله على وجه يؤدي الى اسقاط هذا الشرط اصلا * والابطال اي ابطاله او ابطال حكم النص فانه متى سقط الاجل الذي هو القدرة الاعتبارية لم يكن هذا تعدية حكم النص يكون ابطالاله واثباتا لحكم آخر في الفرع لم يتناوله النص * الا ترى ان الشرع لما نقل الطهارة بالماء عند العجز الى التيمم لم يجز تعليله على وجه يؤدي الى اسقاط الطهارة اصلا لانه تغيير لحكم النص فكذا هذا * ولا يقال لا يصلح ان يكون الاجل شرطا لصحة العقد بطريق الخلف عن القدرة لان القدرة تشترط سابقة على العقد والاجل يثبت بعد انعقاد العقد حكما له فكيف يقوم مقامها الا ترى انه لو اسقط الاجل عقيب العقد من ساعته لم يفسد العقد * وكذا لو مات المسلم اليه عقيب العقد من ساعته ينقلب السلم حالا من غير ان يثبت القدرة * لانا نقول القدرة على التسليم شرط لتوجه الخطاب عليه بالتسليم فيراعى وجودها وقت وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد يثبت بعده والعقد لا ينعقد الا والاجل المقدر على التسليم يثبت به فاستوى في العقد حكمه فلا حاجة الى القدرة قبل العقد * واما عدم فساد العقد بسقوط

ومن ذلك ماقلنا ان السلم الحال باطل لان من شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا مملوكا مقدورا والشرع رخص في السلم بصفة الاجل وتفسيره نقل الشرط الاصلي الى ما يخلفه وهو الاجل لان الزمان يصلح للكسب الذي هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه واذا كان النص نافلا للشرط وكانت رخصة نقل لم يستقم التعليل للاسقاط والابطال لانه تغيير محض

الاجل فلان العقد اذا صح بوجود الاجل القائم مقام القدرة لا يفسد بفواته بعد كما اذا ابق العبد المبيع قبل القبض اليه اشير فى الطريقة البرغرية * واما بناء الرخصة على سقوط مؤنة الاحضار ففاسد لان معنى الرخصة اليسر والسهولة والتسليم اذا لزمه حالا عقيب العقد لابد من ان يحضر المبيع قبل العقد ليمكنه التسليم عقيبه واذا احضر فاى فرق بين ان يبيعه سلما او عينا واى تفاوت فى حق المشترى بين ان ينتظر احضاره قبل العقد وبين ان ينتظر احضار عقيب العقد * يوضحه ان الرخصة لو بنيت عليه يكون النهى عنه فى قوله نهى عن بيع ماليس عند الانسان بيع ما غاب عن المجلس وهو جائز بالاجماع فانه لو باع شيئا غائبا له قد رآه المشترى واشار الى مكانه او بينه صح وبيان المكان والاشارة اليه غير متعذر ولو باع ما يحضر به قبل الملك ثم ملك وسلم لم يجز فثبت ان المراد من النهى بيع ماليس فى ملكه لا بيع ماليس بحضرته وان الرخصة فى قوله ورخص فى السلم واقعة على عدم الملك الذى هو مفسد بالاجماع لا على الغيبة عن المجلس * واما قوله لو باع ماهو موجود عنده سلما يجوز فلا يجديه نفعا لان اقدامه على السلم دليل على ان ماعنده مستحق بحاجة اخرى فصار بمنزلة المعدوم كالماء المستحق بالشرب يجعل عدما فى حق جواز التيمم * ولان الشرع لما بنى هذه الرخصة على العدم وهو امر باطن اقيم السبب الظاهر الدال على العدم والعجز عن البيع الرابح وهو الاقدام على البيع باوكس الاثمان مقامه كما اقيم السفر الذى هو سبب المشقة مقام المشقة التى هى امر باطن فى حق الترخص قوله (ومن ذلك قولهم) اى ومن التعليل الذى غير فيه حكم الاصل فى الفرع قول اصحاب الشافعى فى الخاطئ والمكره يعنى فى الافطار بان تمضمض ذاكرا لصومه غير مبالغ فيه فسبق الماء حلقه او صب الماء فى حلقه او اكره على الافطار ان فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد كفعل الناسى فانه لما لم يقصد الفطر لتعذر القصد الى الشئ مع عدم العلم به لم يجعل فعله فطرا وان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان لا يكون فعل الخاطئ فطرا مع انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان اولى *وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان بغير حق ينقل فعل المكره الى الحامل عليه واذا انتقل اليه لم يبق له فعل كالاكل ناسيا لما اضيف الى صاحب الحق لم يبق للاكل فعل * وهذا بخلاف ما اذا بالغ فى المضمضة فسبق الماء حلقه حيث يفسد صومه عند بعض اصحاب الشافعى وان لم يقصد الفطر لان المبالغة فى المضمضة محظورة منهى عنها فى حالة الصوم فما تولد منها كان مضمونا عليه كمن حفر فى الطريق يضمن ما تولد منه من تلف مال او انسان * قال الشيخ رحمه الله وهذا تعليل باطل وبين فساده من وجهين * احدهما ان بقاء الصوم مع النسيان اى مع الاكل ناسيا ليس لعدم القصد فان الركن يفوت بعدم الاداء وبعد ما فات ليس لعدم القصد الى تفويته اثر فى وجوده لان العدم ليس بشئ فلا يصلح مؤثرا فى الوجود * الا ترى ان من تسحر عن ظن ان الفجر لم يطلع وقد كان طلع يفسد صومه لفوات ركنه وان لم يوجد منه قصد الى الفطر فان القصد كما ينعدم بنسيان الصوم ينعدم بجهل اليوم * وان اغمى عليه قبل غروب الشمس وبقى كذلك الى آخر الغد لا يكون صائما وان انعدم منه القصد الى ترك الصوم * وان من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يعلم شهر رمضان ولم يأكل شيئا لم يكن صائما والقصد

ومن ذلك قولهم فى الخاطئ ان فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد كفعل الناسى وهذا تعليل باطل لان بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد لان فوات الركن يعدم الاداء وليس لعدم القصد اثر فى الوجود مع قيام حقيقة العدم الا ترى ان من لم ينو الصوم لانه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائما والقصد لم يوجد لكنه لم يجعل فطرا بالنص غير معلول على ما قلنا

الى تفويت الصوم لم يوجد فاذا لم يكن لعدم القصد اثر في ايجاد الصوم مع عدم ما ينافي الصوم من الاكل لم يكن له اثر في وجود الصوم مع وجود ما ينافيه فعرفنا ان بقاء صوم الناسي ليس لعدم القصد* لكنه متصل بقوله لعدم القصد اي لكن فعل الناسي وهو الاكل لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه السلام *تم على صومك* غير معلول اي غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره* على ما قلنا اي في بيان امثلة الشرط الثاني *وقوله وعلى هذا الاصل بيان الوجه الثاني في بطلان ذلك التعليل يعني يخرج فساد تعليله على هذا الاصل الذي نحن في بيانه هو انه ان سلمنا ان نص الناسي معلول فالحاق الخاطئ والمكره به غير مستقيم لانه لا مساواة بين الناسي وبين الخاطئ والمكره في العذر وعدم القصد وذلك لان النسيان امر جبلي اي خلق عليه انسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا محضا فكان منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام *انما اطعمك الله وسقاك* فلم يصلح لضمان حقه لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن باعتباره قائما حكما فاما الخطأ والاكراه فقد يمكن الاحتراز عنهما بالتثبت والاحتياط في المقدمات والالتجاء الى الامام العادل انهما ليسا من جهة صاحب الحق فتعدية الحكم من الناسي اليهما يكون تغييرا لا ان النص لما اوجب الحكم في المنصوص بمعنى فاثباته في الفرع بمعنى آخر لا يصلح علة لذلك الحكم يكون تغييرا له في الفرع لا تعدية لان حكم الاصل ثابت بعلة وحكم الفرع ثابت بلا علة فكان غيره* الا ترى ان المريض لما سقط عنه القيام بسبب العذر الذي جاء من قبل صاحب الحق وهو المرض لم يجب عليه الاعادة قائما بعد البرء لم يجز تعديته الى المقيد مع تحقق عجزه لان عذره ليس من جهة صاحب الحق حتى وجب عليه الاعادة قائما بعد رفع القيد فكذا ههنا فتبين بما ذكرنا ان حكم الاصل عدم ضمان حق اتلفه صاحب الحق والثابت في الفرع عدم ضمان حق اتلفه غير صاحب الحق بعذر له مدفع فكان تغييرا لا محالة* وانما قيد بقوله من وجه لان فعل العبد مضاف الى الله تعالى خلقا اذ هو خالق افعال العباد عند اهل السنة وان كان مضافا الى العبد كسبا فلهذا قال من وجه قوله (ومن ذلك) اي ومما غير حكم الاصل في الفرع بالتعليل ان حكم النص في الاشياء الاربعة وهي الحنطة والشعير والتمر والملح تحريم متناه بالتساوي في المعيار بقوله الا سواء بسواء وقد اثبته الخصم بعلة الطعم فيما لا معيار له كالتفاحة والسفرجل والحفنة غير متناه فكان خلاف ما اثبته الشرع اذ الحرمة المتناهية غير المؤبدة كالحرمة الثابتة بالرضاع او المصاهرة غير الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث فيكون هذا تعليلا باطلا* ولا يلزم عليه حرمة بيع المقلية بغير المقلية والدقيق بالحنطة فانها غير متناهية بالكيل لان الحرمة ما ثبتت في هذا المحل وانما ثبتت قبل القلي متناهية بالمساواة كيلا لكن العبد ابطل الكيل على نفسه بالقلي والطحن فان الاجزاء بالقلي تتكثر اذ تنتفخ الحنطة به وبالطحن تتفرق فلا تعرف المساواة بعد بالكيل الذي جعل مسويا ومنهيا للحرمة فبقيت الحرمة غير متناهية ويجوز ان تثبت الحرمة متناهية ثم يبطل النهاية بصنع العباد فتبقى غير متناهية فاما ان ثبتت غير متناهية باثبات الشرع وما اثبتها الشارع الا متناهية فلا كذا في الطريقة البرغرية* ولكن لهم ان يقولوا نحن ما اثبتنا الحرمة بالتعليل بل بعموم النص وهو

وعلى هذا الاصل سقط فعل الناسي لان النسيان امر جبلي عليه الانسان فكان سماويا محضا فنسب الى صاحب الحق فلم يصلح لضمان حقه فالتعدية الى الخطاء وهو تقصير من الخاطئ او الى المكره وهو من جهة غير صاحب الحق من وجه يكون تغييرا لا تعدية ومن ذلك ان حكم النص في الربوا تحريم متناه وقد اثبت الخصم فيما لا معيار له غير متناه

قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام على مامر بيانه والتعليل بالطعم اقصر الحكم على المنصوص كالتعليل بالثمنية لا للتعدية فلا يكون فيه تغيير * ونحن وان بينا ان التعليل بعلة قاصرة فاسد لكن ذلك يوجب ان يكون فساد هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من امثلة هذا الفصل قوله (ومن ذلك) اى ومن التعليل المغير للحكم فى الفرع قول مخالفنا فى تعيين النقود الى آخره * الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة لا تتعين بالتعيين فى عقود المعاوضات عندنا وعند زفر والشافعى واصحابه تتعين وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا هلكت الدراهم المعينة او استحقت لا ينفسخ العقد عندنا وعندهم ينفسخ * ولو اراد المشترى ان يحبسها ويعطى البائع مثلها قدرا وصفة له وذلك عندهم ليس له ذلك * ولو مات المشترى مفلسا كان البائع اسوة للغرماء فيها وعندهم كان البائع احق بها من غيره * علل وافيما ذهبوا اليه بان التعيين تصرف حصل من اهله مضافا الى محله مفيدا فى نفسه فيصح كتعيين السلع * اما الاهلية فظاهرة لانها تثبت بالعقل والبلوغ والملك والجميع حاصل له ولهذا صح منه تعيين السلعة للبيع * واما المحلية فلان محل التعيين حقيقة ما يشغل حيزا من المكان لتمكن الاشارة اليه والنقد بهذه المثابة فكان محلا للتعيين ولهذا يتعين فى الودائع والمغصوب حتى لو اراد المودع او الغاصب ان يحبس الدراهم المودعة او المغصوبة ويرد مثلها لم يكن له ذلك * وكذا يتعين فى الهبة حتى يكون للواهب حق الرجوع فى عينها لا فى مثلها * ويتعين فى البيع ايضا حتى ان الغاصب اذا اشترى بالدراهم المغصوبة بعينها طعاما ونقدها لا يباح له تناوله ولو لم يتعين فحل له ذلك كما لو اشترى بدراهم مطلقة ثم نقد تلك الدراهم فثبت انها محل للتعيين * واما كونه مفيدا ففى حق البائع والمشترى جميعا * اما فى حق البائع فلانه يملك العين والملك فى العين اكمل منه فى الدين ولهذا لو ادى زكوة العين من الدين لا يجوز ولو حلف لا مال له وله على الناس ديون لا يحنث فى يمينه * ولانه اذا ملك العين كان احق بها من سائر غرمائه بعد موته ولا يملك المشترى ابطال حقه بالتصرف فيه فربما يكون ذلك من كسب حلال فيرغب فيه ما لا يرغب فى غيره * واما فى حق المشترى فلان ذمته لا تصير مشغولة بالدين ولا يطالب بشئ اذا هلكت الدراهم فى يده وبهذا الطريق تتعين الدراهم فى الوكالة حتى لو دفع دراهم ليشترى بها شيئا فهلكت بطلت الوكالة * واذا ثبتت هذه الجملة وجب ان يصح كتعيين السلع * وانما قيد بكونه مفيدا فى نفسه احترازا عن تعيين صنجات الميزان فانه لا يصح مع وجود الاهلية والمحلية لعدم الفائدة فان ما عين من الصنجات وغيره سواء فى الوزن * ولان الحكم قد يمتنع بعد ثبوت الاهلية والمحلية لعدم الفائدة فان من اشترى عبد نفسه من نفسه لا يصح لعدم الفائدة ولو اشترى عبده وعبد غيره بثمن معلوم صح ودخل عبده فى البيع لظهور الفائدة وهو انقسام الثمن عليهما بعد دخولهما فى العقد ولم يدخل كان بيعا بالحصة ابتداء * قالوا ولا معنى لقولكم ان موجب العقد فى جانب الثمن ايجاده فى الذمة ابتداء لان البيع ما شرع لايجاد الاموال بل شرع لنقل الملك الى الغير ولاثبات الملك فيها وذلك يقتضى ان يكون

ومن ذلك قولهم فى تعيين النقود فى المعاوضات انه تصرف حصل من اهله مضافا الى محله مفيدا فى نفسه فيصح كتعيين السلع

(محل)

محل الملك موجودا في الجانبين تحقيقا لمعنى المعارضة فكانت العينية فيه اصلا و الانتقال الى الدين رخصة كما في جانب البيع قوله (هذا) اى التعليل الذى ذكروه * تغيير لحكم الاصل اى للحكم الاصلى في الفرع فيكون باطلا * وذلك لان حكم الشرع في الاعيان ان البيع يتعلق به وجوب ملكها يعني حكم الشرع في الاعيان ان يتعلق بالبيع ثبوت ملك الاعيان لا وجودها في نفسها ولهذا لابد من وجودها في ملك البايع عند العقد ليصح العقد الا في موضع الرخصة * وحكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها معا اى حكم البيع في جانب الثمن ان يوجد الثمن في ذمة المشترى ويجب عليه للبايع لان الثمن لم يكن موجودا في الذمة قبل البيع فيوجد بعد البيع بصفة الوجوب فكان وجوده ووجوبه من احكامه * ثم استدل على ان ماذكر هو الحكم الاصلى في جانب الثمن بوجوه ثلاثة * فقال بدلالة ثبوتها في الذمة ديونا بلا ضرورة يعني انها تثبت ديونا في الذمة مع القدرة على العين فان من اشترى شيئا بدراهم غير عين وفي يده اوكيسه دراهم او بين يديه دراهم موضوعة صح البيع وثبت الثمن في الذمة فلو لم يكن ثبوته في الذمة اصليا وكان بحيث لا يجوز الا من عذر لما جاز البيع عند عدم العذر ولنهى الشارع عنه واستثنى حالة العذر ليظهر لنا جهة فساده من جوازه كما فعل في جانب المبيع بان نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص في السلم فعلمنا ان ثبوت الثمن دينا في الذمة حكم اصلى لا ضرورى لثبوته في الذمة مطلقا سواء كان له دراهم اولم تكن * فاندرج فيما ذكرنا الجواب عما يقال المبيع يثبت دينا في الذمة بلا ضرورة ايضا فان من له اكرار حنطة لو باع حنطة سلما يجوز ثم لم يدل ذلك على انه حكم اصلى فكذا ههنا لان النهى لما ورد عن بيع ماليس عند الانسان وثبت في مقابلته الرخصة في السلم علم ان ذلك ليس بامر اصلى وان الجواز في الصورة المذكورة بناء على الحاجة تقديرا كما مر بيانه وههنا لم يرد نهى عن الشراء بثمن ليس في ملكه بل قرر الشرع على العادة الجارية في الاسواق في الشراء بدراهم غير معينة فعلم انه امر اصلى * وقوله وبدلالة جواز الاستبدال بها اى بالاثمان وجه ثان في الاستدلال بان الدينية في الثمن اصل يعني جواز الاستبدال بالثمن قبل القبض يدل ايضا على ان ثبوته في البيع امر اصلى لا ضرورى اذ لو كانت العينية فيه اصلا وكان العدول عنها الى الدين رخصة بطريق الضرورة كما في السلم لبقي فيما وراء موضع الضرورة وهو الجواز بالثبوت في الذمة على حكم العينية لان ماثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولو بقي على حكم العينية لم يجز الاستبدال به قبل القبض كما لم يجز الاستبدال بالمبيع العين * الاترى ان العينية لما كانت اصلا في المبيع وكان العدول عنها الى الدين رخصة بطريق الضرورة لم يظهر الدينية فيما وراء موضع الضرورة وكان للمسلم فيه حكم العين في حرمة الاستبدال به قبل القبض وصحة الفسخ عليه وحده بعد هلاك رأس المال ولما جاز الاستبدال بالثمن قبل القبض ولم يرد عليه الفسخ وحده بعد هلاك المبيع علم ان الثمن بخلاف السلعة وان الدينية فيه اصل اليه اشير في الاسرار * فبهذا

هذا تغيير لحكم الاصل لان حكم الشرع في الاعيان ان البيع يتعلق به وجوب ملكها لا وجودها وحكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها معا بدلالة ثبوتها في الذمة ديونا بلا ضرورة وبدلالة جواز الاستبدال بها وهي ديون ولم تجعل في حكم الاعيان فيما وراء الرخصة

عرفت ان قوله وهي ديون اى حال كونها ديونا الى آخره لبيان الفرق بينه و بين السلم بان دينيته اصل ودينية السلم عارض * وقوله وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض مايقابله دليل ثالث على اصالة دينية الثمن يعنى لو كانت العينية اصلا فى الثمن لتمكن بالنقل الى الدين ضرب عذر فيه لامحالة فانه ابعد عن صاحبه من العين وهذا نقص فيه فكان يجب جبر هذا النقص بقبض مايقابله وهو المبيع فى المجلس كما وجب جبر غرر الدينية فى المسلم فيه بقبض رأس المال فى المجلس دينا كان او عينا ولما لم يجب جبر هذا النقص بقبض المبيع علم ان الدينية فيه اصل * فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا يعنى لما ثبت ان الحكم الاصلى فى الثمن وجوده ووجوبه فى الذمة لو صح التعيين لخرج وجود الثمن عن كونه حكما للبيع ولصار محلا لثبوت الملك فيه كما فى جانب السلعة وقد عرفت ان المحال شروط وكان فى التعيين انقلاب ما هو الحكم شرطا * وهذا اى الانقلاب المذكور تغيير محض فكان باطلا * قال القاضى الامام فى الاسرار حكم العقد مايجب به والثمن نفسه يجب بالعقد والمحل مايشترط وجوده لحله حكمه وحكم العقد غير محله فان المحل شرط يراعى قبله كشروط كل عمل من عبادة او معاملة والحكم مايثبت بالعقد فكانا فى طرفى نقيض فاذا جعل الثمن محلا لتعيينه وشرطه كان شرطا تغير موجبه به الى ضده فكان فاسدا كما اذا اراد ان يجعل المحل بشرطه حكما ﴿ فان قيل ﴾ ان سلمنا ان الدينية اصل فى الثمن ولكن لانسلم ان العينية غير مشروعة فيه بل الدينية تكون اصلا عند عدم التعيين والعينية تكون اصلا فى حال التعيين كما فى المكيلات والموزونات والقرة فانها تثبت فى الذمة ثمنا ثم اذا عينت صح التعيين * قلنا * لما ثبت ان الدينية اصل فيه لم يجز ان يكون العينية معها اصلا لان التعيين انفى للغرر من الدين والملك فى العين اكمل منه فى الدين فكيف تكون الدينية مساوية للعينية فلما كانت الدينية اصلا لم يكن العينية مشروعة معها اصلا الا بترخص من الشارع ولم يوجد بخلاف المكيلات والموزونات فان فيها شبه الاثمان وشبه السلع فان الثمن ما يقوم به نفسه وغيره كالدراهم والدنانير فانها قيم انفسها فى الاتلافات ويقوم بها الاموال ايضا والسلع مايقوم بالاثمان ولا يقع التقويم بها فى الاتلاف كالاعيان والمكيلات والموزونات كانت قيم انفسها فى الشرع والعرف ولم يجب بمقابلتها دراهم ولا يقوم بها غيرها عند الاتلاف كما يقوم الدراهم والدنانير فقيل اذا عقد العقد بها فى الذمم كما يعقد بالدراهم ثبتت اثمانا لشبهها بالاثمان واذا عينت او عقد العقد عليها كما يعقد على السلع ثبتت سلعا لشبهها بالسلع فكان التعيين فيها تمييزا لاحدى الجهتين لاتغييرا لموجبها الاصلى فيصح * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه تصرف فى محله لانه لما كان مغيرا للموجب الاصلى فى هذا العقد لم يكن ملاقيا محله * واما تعينها فى الودايع والمغصوب والتبرعات فلانه لايلزم منه تغيير موجب العقد بل يتقرر به موجبه فان الغصب او الايداع او الهبة لا يرد فقط الا على العين فان غصب الدين وايداعه غير ممكن وكذا تمليكه من غير من عليه فكانت العينية

وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا وهذا تغيير محض وقال الشافعي الحكم فى كفارة اليمين والظهار انه تحرير فى تكفير فكان الايمان من شرطه وهذا تغيير بقيد الاطلاق مثل اطلاق المقيد هذا وماشبهه تغيير للحكم فى الفروع

وقد صح ظهار الذمى عند الشافعى فصار تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة فى الاصل الى اطلاقها فى الفرع عن الغاية

شرطا لتحقق هذه التصرفات * واما تعينها فى الوكالة فغير مسلم فانه لو اشترى الوكيل بمثل تلك الدراهم فى ذمته كان مشتريا للموكل ولو هلكت بعد الشراء رجع على الموكل بمثلها فاما اذا هلكت قبل الشرآء فانما بطلت الوكالة لانها غير لازمة فى نفسها والموكل لم يرض بكون الثمن فى ذمته عند الشراء فلو تعينت الوكالة لاستوجب الوكيل بالشراء الدين فى ذمة الموكل وهو لم يرض به * وكذا فى مسئلة الشرآء بالدراهم المغصوبة لا يتعين تلك الدراهم حتى لو اخذها المغصوب منه كان على الغاصب مثلها دينا ولكنه استعان فى العقد والنقد بما هو حرام فتمكن فيه شبهة الخبث فلم يحل له تناوله * واما ماذكروا من الفوائد فليس من مقاصد العقد وانما تطلب فائدة التعيين فيما هو المقصود بالعقد وفيما هو المقصود وهو ملك المال الدين اكمل من العين وبالتعيين ينتقض فانه اذا استحق العين او هلك بطل ملكه واذا ثبت دينا فى الذمة لا يتصور هلاكه ولا بطلان الملك فيه بالاستحقاق * واما قولهم المقصود من العقد نقل الملك فى الموجود لا الايجاد فكذلك الا انا حكمنا بوجود الثمن بالعقد لاجل المشترى لا لاجل البايع اذ المشترى محتاج الى تحصيل الملك وذلك بالثمن فاوجدناه بالعقد ليثبت فيه الملك للبايع ويحصل مقصود المشترى بواسطته وهو ثبوت الملك له فى المبيع فثبت ان المقصود به ليس الا ثبوت الملك فى البدلين للمتعاقدين وان وجوده من ضرورات حصول المقصود اليه اشار الامام ابو الفضل الكرمانى رحمه الله * واعلم انه قد قيل هذا المثال ليس من فروع الاصل الذى نحن بصدده فى التحقيق فان بالتعليل لم يتغير حكم الاصل وهو السلم فى الفرع وهو الثمن بل تغير الحكم الاصلى الذى فى الثمن به * وكذا المثال الذى بعده لان بالتعليل فيه وهو قوله انه تحرير فى تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل انما يغير الحكم الاصلى الذى فى الفرع وهو الاطلاق لا حكم الاصل وهو كفارة القتل الا ان الشيخ اوردهما ههنا باعتبار مجرد حصول التغير بالتعليل فى الفرع * ويمكن ان يقال فى المثال الاول قد حصل تغيير حكم الاصل وهو السلم فى الفرع بالتعليل فان حكم الاصل وجوب التعيين ولا بد فيه من اشتراط قيام السلعة عند العقد والحكم الثابت بالتعليل فى الفرع جوازه لا وجوبه فلا يلزم منه اشتراط قيام الثمن عند العقد فيكون تغييرا * ويؤيده ماذكر شمس الائمة فى آخر هذه المسئلة فتبين بهذا انه ليس فى هذا التعليل تعدية حكم الاصل بعينه بل اثبات حكم آخر فى الفرع * فاما فى المثال الثانى فلا تغيير لحكم الاصل فى الفرع كما قيل والله اعلم * مثل الاطلاق فى المقيد فانه تغيير حتى لو قيل فى كفارة القتل تحرير فى تكفير فلم يكن الايمان من شرطه قياسا على كفارة اليمين والظهار كان باطلا بالاجماع لانه تغيير للقيد الى الاطلاق فكذا عكسه هذا اى جميع ماذكرنا من الامثلة قوله (وقد صح ظهار الذمى) ظهار الذمى باطل عندنا وعند الشافعى رحمه الله صحيح لان موجب الظهار الحرمة وهو من اهل الحرمة كالمسلم وهو اهل للكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وبان لم يكن اهلا للصوم لا يمتنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح ولئن

لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره فى حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رحمه الله ايلاء الذمى فى حق الطلاق وان لم يعتبره فى الكفارة * وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار فى حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة فى حق الذمى فانه ليس باهل للكفارة فلو صح ظهاره لثبتت به حرمة مطلقة فيكون تغيرا لحكم الاصل فى الفرع وهو باطل * وانما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير ولهذا ترجح فيها معنى العبادة حتى تتأدى بالصوم الذى هو عبادة محضة ولا تتأدى الابنية العبادة و يفتى بها ولا تقام عليه كرها والكافر ليس باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة * بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو عتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى * وبخلاف الايلاء لانه طلاق مؤجل والذمى من اهل الطلاق ولان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار * فصار اى تصحيح ظهاره * او التعليل لصحة ظهاره اذ معنى قوله وقد صح ظهار الذمى عند الشافعى انه قال بصحته بالتعليل الى اطلاقها فى الفرع عن الغاية اى الى اثباتها فى الفرع مطلقة عن الغاية غير مقيدة بها فكانت هذه الحرمة شبيهة بالحرمة الثابتة فى الجاهلية فانها كانت فى الجاهلية مؤبدة قوله (ومن ذلك) اى ومما تضمنه الشرط الثالث * ماقلنا اى قولنا الى فرع هو نظيره اى نظير الاصل فى الوصف الذى تعلق الحكم به لا فى جميع الاوصاف فانها لا توجد الا فى المنصوص عليه * فاما اذا خالفه اى خالف الفرع الاصل فيما قلنا فلا اى فلا تعدى يعنى لا يصح التعدى لان من شرطه المماثلة بين المحلين على مامر وذلك اى خلاف الفرع الاصل * مثل ماقلنا فى تعدية الحكم اى تعدية الشافعى الحكم وهو بقاء الصوم * من الناسى فى الفطر اى فى الاكل والشرب حالة الصوم وكلمة فى لبيان محل النسيان لا صلة له كما فى قوله تعالى *ولقد ارسلنا فيهم منذرين * الى الخاطئ والمكره فى الفطر * ان ذلك متعلق بقلنا اى قلنا ان بقاء الصوم ثبت بطريق المنة على الناسى بقوله عليه السلام* تم على صومك* والعذر فى الخاطئ والمكره دون العذر فى الناسى فيما هو المقصود بالحكم وهو التفصى عن العهدة لان عذر الخاطئ لا ينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة فى التحرز ولهذا تجب الدية والكفارة على الخاطئ فى القتل * وكذا عذر المكره لانه حدث بصنع مضاف الى العباد لا الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكراه *فصار تعدية اى صار التعدية من الناسى اليهما تعدية الى ماليس بنظيره اى نظير الناسى او نظير الاصل * وعدى حكم التيمم الى الوضوء اى عدى الشافعى ماثبت فى التيمم من اشتراط الى الوضوء فقال انه طهارة فلا تتأدى الا بالنية كالتيمم * وليس بنظيره اى ليس الفرع وهو الوضوء بنظير الاصل وهو التيمم فى افتقاره الى النية وكونه طهارة لان التيمم تلويث فى ذاته والتلويث لا يكون تطهيرا حقيقة لكنه صار مطهرا شرعا فى حالة الضرورة بالنية * وهذا اى الوضوء

ومن ذلك ماقلنا الى فرع هو نظيره فاما اذا خالفه فلا وذلك مثل ماقلنا فى تعدية الحكم من الناسى فى الفطر الى الخاطئ والمكره ان ذلك ثبت منة والعذر فى الخاطئ والمكره دون العذر فى الناسى فصار تعدية الى ماليس بنظيره وعدى حكم التيمم الى الوضوء فى شرط النية وليس بنظيره لان التيمم تلويث وهذا تطهير وغسل

(تطهير)

تطهير فى نفسه و غسـل فى ذاته فلا بدل افتقار ماهو تلويث جعل تطهيرا ضرورة الى النية على افتقار ماهو تطهير بنفسه اليهـا لعدم تساويهما فى المعنى الذى تعلق الحكم به كافتقـار اباحة الميتة فى حالة الاضطرار الى الاحتراز عن الادخار والا كل فوق سد الرمق لايدل على افتقار اباحة الذكية الى ذلك لعـدم تساويهما فى المعنى الموجب له * ثم ذكر الشيخ رحمه الله مايرد علينا نقضا فقال وقال الشافعى رحمه الله انتم عديتم حرمة المصاهرة من الوطئ الحلال وهو الوطئ بالنكاح او بملك اليمين الى الوطئ الحرام و هو الزنا ولاشك ان هذه الحرمة تثبت بطريق الكرامة و النعمة حيث تلحق الاجنبية بالام ولهذا من الله تعالى علينا بهذه الحرمة بقوله * وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا * وليس بنظيره اى ليس الوطئ الحرام نظير الحلال فى اثبات الكرامة و استجلاب النعمة لان الحرام سبب المقت والخذلان لاسبب الاكرام والاحسان و اذا لم يكن الحرام نظيره كانت التعدية فاسدة * واجاب بقوله فقلنا ماعدينا الحكم من الحلال نفسه الى الحرام بل الاصـل فى ثبوت حرمة المصاهرة الولد الذى هو المقصود بالنكاح فانه لما استحق سائر كرامات البشر من الولاية والملك ونحوهما استحق هذه الكرامة و هى حرمة المحارم فتحرم عليه امهات امه و بناتها ان كان ذكرا و آباء ابيه وابناؤه ان كان انثى ولما كان الولد مخلوقا من مائى الرجل والمرأة تعدى اليهما الحرمات الثابتة فى حق الولد * وذلك لان المائين لما امتزجا بحيث لا يمكن تمييز احدهما عن الآخر و خلق منهما الولد و نسب الى كل واحد منهما بكماله صار ماهو جزء الام منه مضافا الى الاب بالبعضية وماهو جزء الاب منه مضافا الى الام بالبعضية فثبت بينهما بواسطته نوع بعضية واتحاد كما ثبت بين الاخوين بواسطة ان كل واحد منهما جزء ابيه حقيقة * وهو معنى قوله كأنهما صارا شخصا واحدا يعنى فى حصول ماهو المقصود بالنكاح كزوجى باب و زوجى خف هما باب واحد وخف واحد باعتبار تعلق المقصود بهما جميعا * واذا ثبت بينهما هذا النوع من الاتحاد بواسطته تعدت الحرمات الثابتة فى حقه اليهما فيصير آباء الواطئ وابناؤه فى الحرمة بمنزلة آباء الموطوءة وابنائها وامهات الموطوءة وبناتها بمنزلة امهات الواطى و بناته ثم تعدى ذلك اى الحكم الثابت للولد وهو اثبات الحرمة المذكورة الى سببه و هو الوطئ لان حقيقة العلوق امر باطنى لا يمكن الوقوف عليه ولايدرى ان الولد يخلق من مائه او من ماء غيره فاقيم ماهو سبب منص اليه مقامه كما اقيمت الخلوة مقام الدخول فى تكميل المهر و ايجاب العدة والسفر مقام المشقة فى تعلق الرخص به فصار اى الوطئ عاملا فى اثبات الحرمة بمعنى الاصل وهو الولد او الجزئية الثابتة بين الشخصين * فلم يجز تخصيصه اى تخصيص الوطئ الحلال باثبات هذا الحكم باعتبار معنى فى نفسه وهو الحل و لا ابطال الحكم عن الوطئ الحرام باعتبار معنى فى نفسه وهو الحرمة اذ لا اثر لصفة الحرمة فى منع هذا المعنى الذى لاجله اقيم هذا السبب مقـام ماهو الاصل فى اثبات الحرمة * ولا لصفة الحل فى اثبـاته اذ الولد يوجد بالوطئ باى صفة كان وولد

وقال الشافعى رحمه الله انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره فى اثبـات الكرامة فقلنا ماعدينا من الحلال الى الحرام لان الوطئ ليس باصل فى التحريم حلالا كان او حراما وانما الاصل هو الولـد المستحق لكرامات البشر فلما خلق من المائين تعدى اليهما الحرمات كأنهما صار اشخصا واحدا فصار آباؤه وابناؤه كآبائهـا وابنائهـا وامهاتها وبناتها مثل امهاته وبناته ثم تعدى ذلك الى سببه وهو الوطئ فصار عاملا بمعنى الاصل فلم يجز تخصيصه لمعنى فى نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم بمعنى فى نفسه وهو الحرمة

الرشدة وغيره سواء في استحقاق الكرامة * ولا يقال الاتحاد انما ثبت بينهما بواسطة نسبة الولد على ماقلتم وذلك في الوطئ الحلال دون الحرام لان الولد لا ينسب الى الزاني بوجه فلا يصير جزء الام مضافا اليه فكيف يتعدى حرمة امهاتها وبناتها اليه * لانا نقول ان لم ينسب الولد اليه بالبنوة فقد نسب بالجزئية لانه مخلوق من مائه حقيقة ولهذا حرمت البنت المخلوقة من الزنا على الزاني وهذا القدر كاف في ثبوت الاتحاد وتعدي الحرمة * على انه لا فصل بين هذه الحرمات نفيا واثباتا فمتى ثبت في جانب المرأة لعدم انقطاع النسبة عنها شرعا ثبت في جانب الرجل ايضا ضرورة عدم الفصل كذا قيل * وصار هذا اي صيرورة الزنا سببا لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك في المغصوب للغاصب مع كونه عدوانا محضا تبعا لوجوب ضمان الغصب الذي هو مشروع لان وجوب الضمان بطريق الجبر وانه يعتمد الفوات والفوات لا يتم الا بزوال الملك فكان زوال الملك الى الغاصب باعتبار ان البدل يجب عليه من شرائط وجوب الضمان وشرط الشئ تبع له فكان سببية الغصب للملك بطريق التبعية كسببية الزنا للحرمة لا بطريق الاصالة كسببية البيع للملك * فثبت بشروط الاصل اي ثبت كون الغصب سببا للملك بالشرائط التي ثبت بها الاصل وهو وجوب الضمان لا بشروط نفسه والاصل مشروع لا عدوان فيه كالبيع فلم يلتفت بعد الى صفة العدوان في التبع كما ان التيمم ثبت بشروط وجوب التوضئ خلفا عنه ولم يلتفت الى كونه تلويثا في نفسه * قال شمس الائمة رحمه الله انا لا نثبت الملك بالغصب حكما له كما نوجبه بالبيع وانما نثبت الملك به شرطا للضمان الذي هو حكم الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع وكون الاصل مشروعا يقتضي ان يكون شرطه مشروعا * وقوله وكان هذا الاصل الى آخره جواب عما يقال قد اقمتم الوطئ الحرام مقام الولد في اثبات حرمة المصاهرة وما اقمتموه مقامه في اثبات النسب حتى لم تثبتوا النسب بالزنا بوجه مع ان النسب يحتاط في اثباته كما يحتاط في اثبات حرمة المصاهرة * فقال هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام المسبب اصل متفق عليه فيما بني على الاحتياط من الحرمات مثل اقامة النكاح مقام الوطئ في اثبات حرمة المصاهرة واستحداث الملك مقام الشغل في وجوب الاستبراء والنوم مقام الحدث في انتقاض الطهارة المتضمن لحرمة اداء الصلوة وذلك لان الشارع لما نهى عن الريبة كما نهى عن الربوا علمنا ان الشبهة ملحقة بالحقيقة في محل الاحتياط والسبب دال على المسبب فثبت به شبهة وجود المسبب فقام مقام حقيقة وجوده في محل الاحتياط فاما النسب فما بني على مثله من الاحتياط لانه تعالى قال * ادعوهم لآبائهم * والنبي عليه السلام قطع النسب عن الزاني بقوله * وللعاهر الحجر * فعلم انه ليس بنظير ما نحن فيه في الاحتياط * فوجب قطعه اي قطع النسب عن الواطئ عند لزوم الاشتباه وذلك في الزنا لان المرأة ربما يزني بها غير واحد من الرجال وربما كانت ذات زوج مع ذلك فلو اعتبر نفس الوطئ في اثبات النسب لاشتبهت الانساب وضاع النسل وفيه من الفساد مالا يخفى فقطع الشرع النسب عن الزاني ولم يثبته الا بالفراش لهذه الحكمة الا ترى انه لا يثبت بالوطئ الحلال وهو الوطئ بملك اليمين فكيف يثبت بالحرام المحض * ولا يلزم على هذا اي على ماذكرنا ان الواطئ والموطوءة يصيران بمنزلة

وصار هذا مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك تبعا لوجوب الضمان لا اصلا فثبت بشروط الاصل فكان هذا الاصل مجمعا عليه في الحرمات التي بنيت على الاحتياط فاما النسب فما بني على مثله من الاحتياط فوجب قطعه عند الاشتباه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى الى الاخوات والاخوة ونحوهم لان التعليل لا يعمل في تغيير الاصول وهو امتداد التحريم وهذا مما يكثر امثلته ولا تحصى ومن ذلك قولنا

ولانص فيه لان التعدية اليه بمخالفة النص مناقضة حكم النص بالتعليل وهو باطل والتعدية بموافقة النص لغو من الكلام لان النص يغنى عن التعليل و مثال ذلك قول الشافعى فى كفارة القتل العمد و اليمين الغموس

شخص واحد بواسطة الولد و تتعدى الحرمات من كل جانب الى الآخر حتى صار آباؤه و ابناؤه كآبائها و ابنائها و على العكس * ان هذه الحرمة اى الحرمة الثابتة بالبعضية بين الرجل و المرأة لا تتعدى الى الاخوة و الاخوات حتى لم يصر اخو الواطئ كاخى المرأة و لا اخت المرأة كاخته فى الحرمة * و نحوهم كالاعمام و العمات و الاخوال و الخالات * لان التعليل لا يعمل فى تغيير الاصول و هو امتداد التحريم يعنى ان التعليل فى اثبات الحكم فى الفرع لا فى تغيير الحكم الثابت فى الاصل و النص انما ورد بالحرمة فى الاصل مقتصرة على الآباء و الابناء و الامهات و البنات فلو اثبتنا الحرمة فى الاصل ممتدة الى الاخوة و الاخوات و نحوهم او فى الفرع ممتدة اليهم لكان التعليل مغيرا حكم النص فى الاصل او فى الفرع و كلاهما باطل * او المعنى ان حرمة الاخوة و الاخوات و نحوهم ثبتت فى الاصل موقتة بالنكاح بقوله تعالى * و ان تجمعوا بين الاختين و قوله عليه السلام * لا تنكح المرأة على عمتها * الحديث فلو ثبتت بالوطئ الحرام صارت مؤبدة فى الفرع اذ لا نكاح ههنا تتوقت الحرمة به فكان هذا تعليلا مغيرا لحكم النص فى الفرع و لا عمل للتعليل فى تغيير الاصول اى احكامها بوجه و الاول اوجه * و هذا اى التعدى الى ماليس بنظير للاصل مما يكثر امثلته كتعدية الايجاب الكفارة من جماع الاهل فى رمضان الى جماع الميتة و البهيمة * و تعدية ايجاب الحد من الزنا الى اللواطة بالتعليل و تعدية ايجاب الحد من شرب الخمر الى شرب النبيذ بعلة المخامرة لان البهيمة او الميتة ليست مثل المنصوص عليه فى اقتضاء الشهوة الذى تعلقت الكفارة به * و كذا اللواطة ليست مثل الزنا فى الحاجة الى الزاجر لما مر * و كذا النبيذ ليس نظير الخمر فى الاحتياج الى شرع الحد لعدم استدعاء قليله الى كثيره بخلاف الخمر قوله (و لا نص فيه) التعليل لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة اصحابنا سواء كان على وفاق النص الذى فى الفرع او على خلافه و هو اختيار القاضى الامام ابى زيد و من تابعه من المتأخرين * و عند الشافعى رحمه الله ان كان على خلاف النص الذى فى الفرع كان باطلا و ان كان على وفاقه من غير ان يثبت زيادة فيه او اثبت زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا لانه اذا كان موافقا له كان مؤكدا لموجب و ان كان مثبتا لزيادة كان النص عنها ساكتا يكون بيانا و الكلام و ان كان ظاهرا فهو محتمل لزيادة البيان فيجوز التعليل فيحصل زيادة البيان و لكنه لا يحتمل خلاف موجبه فيبطل التعليل على خلافه * و لكنا نقول التعليل لاثبات الحكم فى محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته فى النص المعلول الى العلة و ان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل لا يصلح مبطلا لحكم النص بالاجماع * و ان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتناولها النص بمنزلة النسخ و الرفع فان جميع الحكم فى موضع النص كان ما اثبته النص و بعد الزيادة يصير بعضه و قد بينا ان ذلك نسخ فلا يجوز بالرأى * و اختيار مشايخ سمرقند على ما يشير اليه كلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة و هو الاشبه لان فيه

وشرط الايمان مصرف الصدقات اعتبارا بالزكوة ومثل شرط التمليك فى الطعام الكفارات وشرط الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار وهذا كله تعدية الى مافيه نص بتغييره بالتقييد

تأكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع فى الشرع والعقل عن تعاضد الادلة وتأكيد بعضها ببعض فان الشرع قد ورد بآيات كثيرة واحاديث متعددة فى حكم واحد وقد ملأ السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول فى حكم واحد فقالوا هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم تنقل عن احد فى ذلك نكير فكان ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك* يوضحه ان الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا بالكتاب لقوله عليه السلام*اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه*مع انه لا فائدة فى قبوله الا تأكيد دليل الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة *وهذا بخلاف التعليل بعلة قاصرة حيث لا يجوز لفائدة التأكيد لان التأكيد لا يحصل به لانه مستفاد من النص الذى ثبت الحكم به وتأكيد الشئ انما يحصل بما يستفاد من غيره لا بما يستفاد من نفسه الا ترى ان معنى التأكيد ههنا انه لولا النص لثبت الحكم به وفى العلة القاصرة لولا النص لم يثبت الحكم بها اصلا لانها تستفاد من النص فتنعدم بعدمه لا محالة فثبت ان التعليل بعلة قاصرة خال عن الفائدة بخلاف مانحن فيه* ومثال ذلك اى مثال تعدى الحكم الى مافيه نص على وجه يوجب ابطاله او تغييره قول الشافعى فى كفارة القتل واليمين الغموس اى ايجابه الكفارة فيهما اعتبارا بالقتل الخطأ واليمين المنعقدة فان الكفارة فيهما متعلقة بمعنى الجناية وذلك الكل فى العمد والغموس وهذا تعليل على خلاف النص الوارد فيهما وهو قوله عليه السلام*خمس من الكبائر لا كفارة فيهن*وعدّ منها الغموس وقتل النفس بغير حق وكذا قوله تعالى* ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم*يقتضى ان تكون جهنم كل جزائه فايجاب الكفارة كان زيادة على النص بالرأى * وشرط الايمان فى مصرف الصدقات * شرط الشافعى رحمه الله الايمان فى مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر اعتبارا بمصرف الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع*وقلنا نصوص الكفارات وصدقة الفطر غير مقيدة بالايمان فلا يجوز ابطال اطلاقها بالتعليل كما لا يجوز ابطال التقييد به وكذا قوله تعالى*لا ينهيكم الله عن الذين لم يقاتلوكم*الآية يدل على جواز صرفها الى اهل الذمة فكان اشتراط الايمان بالتعليل مخالفا له * وانما شرط الايمان فى مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذى يزاد بمثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن ثم اعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم * ومثل شرط التمليك فى طعام الكفارات فان الشافعى شرط التمليك فيه اعتبارا بالكسوة * وهو فاسد لان الاطعام جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك فيه يكون تقييدا للنص الواحد فيكون باطلا * وشرط الايمان فى رقبة اليمين والظهار اى اشتراط صفة الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار اعتبارا بكفارة القتل فاسد ايضا لان اطلاق النص الوارد فى الفرع وهو قوله تعالى*او تحرير رقبة فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا*يقتضى الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة فتقييدها بالمؤمنة يكون*تغيير الموجب هذا النص بالرأى فان تقييد المطلق تغيير كاطلاق المقيد*هذا اى ماذكرنا من التعليل فى هذه الامثلة كله اى اكثره تعدية الى مافيه نص بتغييره بالتقييد وفى اليمين الغموس تعدية الى مافيه نص

(بالابطال)

بالابطال قوله (و اما الشرط الرابع) اى اشتراط الشرط الرابع و هو ان يبقى حكم النص اى النص المعلل على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص فى نفسه اى فى ذاته بالرأى باطل سواء حصل التغيير لحكم نص فى الاصل اى المقيس عليه او حصل التغيير لحكم نص فى الفرع كالامثلة المذكورة فى قوله و لا نص فيه * و هو معنى قوله كما ابطلناه فى الفروع * و الضمير فى نفسه و ابطلناه راجع الى التغيير * و يجوز ان يكون معناه ان تغيير حكم النص المعلل فى نفسه باطل بالرأى كما ان تغيير حكم نص الاصل فى الفرع باطل على ما بينا فى ظهار الذمى و السلم الحال و جريان الربوا فيما لا معيار له * و ذلك اى تغيير حكم الاصل فيما قاله الشافعى * على ماقلنا اى فى باب الوقوف على احكام النظم او فى بيان الشرط الثالث و مثل قوله اى قول الشافعى فى حد القذف انه لا يبطل الشهادة حتى لو تاب كان مقبول الشهادة لانه محدود فى كبيرة فتقبل شهادته بعد التوبة قياسا على المحدود فى سائر الجرائم كالزنا و شرب الخمر * و هذا اى قوله ان حد القذف لا يبطل الشهادة تغيير لحكم النص لان النص الوارد فى حد القذف يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة على سبيل التأبيد حدا و لهذا فوض الى الائمة و هو يصلح حدا لانه ايلام معنوى باخراج شهادته من الاعتبار كالجلد يصلح حدا لانه ايلام ظاهرا * و قد ابطله اى ابطل الشافعى هذا الحكم فجعل بعض الحد حدا لان الوقت من الابد بعضه يعنى انه لم يقبل شهادته قبل التوبة و قبلها بعد التوبة و النص يقتضى رد شهادته فى كلا الحالين فيكون اقتصار عدم القبول على ما قبل التوبة جعل بعض الحد حدا لان الوقت اى الوقت المعين و هو الزمان الذى قبل التوبة من الابد بعضه فيكون هذا تغييرا لموجب النص * و هذا الكلام انما يستقيم اذا جعل الشافعى رحمه الله رد الشهادة قبل التوبة بطريق الحد و ليس من مذهبه ذلك بل الشهادة مردودة عنده قبل التوبة للفسق * فالاولى ما قال شمس الائمة رحمه الله ان القاذف ساقط الشهادة بالنص ابدا على وجه يكون ذلك متمما للحد و بعد التعليل يتغير هذا الحكم فان الجلد قبل هذا التعليل كان بعض الحد فى حقه و بعده يكون تمام الحد فيكون تغييرا على نحو ماقلنا فى التغريب ان الجلد اذا لم يضم اليه التغريب يكون حدا كاملا و اذا ضم اليه يكون بعض الحد * و اثبت الرد بنفس القذف يعنى اثبت الشافعى رد شهادة القاذف بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته اعتبارا بسائر الجرائم للشهادة كالزنا و شرب الخمر و نحوهما فانه اذا ارتكب كبيرة يصير ساقط الشهادة من غير توقف على مضى زمان * و هو تغيير اى اثبات الرد بنفس القذف تغيير لموجب النص فانه تعالى قال * و الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة و لا تقبلوا لهم شهادة ابدا * رتب الرد على القذف و عدم الاتيان باربعة شهداء كما رتب الجلد عليهما و العجز لا يثبت الا بمضى مدة فاثبات الرد بدون مدة العجز يكون تغيير الموجب النص كاثبات الجلد بدون اعتبار العجز و زاد النفى على الجلد فى زنا البكر بعلة انه صالح للمنع من الزنا كالجلد و هو تغيير لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد بقوله * فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة * اذ الفاء تدخل على الاجزئة و الجزاء اسم للكافى فمتى زيد عليه النفى لا يكون بنفسه كافيا فيكون تغييرا للنص * ثم انه

و اما الشرط الرابع و هو ان يبقى حكم النص على ماكان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص فى نفسه بالرأى باطل كما ابطلناه فى الفروع و ذلك مثل قول الشافعى فى طعام الكفارة بشرط التمليك انه تغيير لحكم النص بعينه لان الاطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعما و هو الاكل على ماقلنا و مثل قوله فى حد القذف انه لا يبطل الشهادة و هذا تغيير لان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة حدا و قد ابطله فجعل بعض الحد حدا لان الوقت من الابد بعضه و اثبت الرد بنفس القذف دون مدة العجز و هو تغيير و زاد النفى على الجلد و هو تغيير و جعل الفسق مبطلا للشهادة و الولاية و هو تغيير لان حكم الفسق بالنص التثبت و التوقف دون الابطال و مثله كثير

وان زاد النفى فى الحقيقة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب لا بالقياس الا ان التغيير كما لا يجوز بالتعليل لا يجوز بخبر الواحد لانه لا يصلح معارضا للكتاب كالقياس فاورده الشيخ فى هذه الامثلة على سبيل استطراد * وجعل الفسق مبطلا للشهادة حتى لا ينعقد النكاح بشهادة الفساق ولو قضى القاضى بشهادة الفاسق لا ينفذ قضاؤه عنده اعتبارا بالعبد والصبى * والولاية حتى انه لم يصلح للقضاء بوجه ولم يكن له ولاية تزويج بنته فى احد قوليه لان الفسق نقص يؤثر فى الشهادة فيمنع ولاية الانكاح كالرق * وهو تغيير لحكم النص لان الحكم الثابت بالنص فى حق الفاسق التثبت والتوقف فى خبره لا الابطال وبعد ما تعين جهة البطلان فيه لا يبقى التوقف فحكم النص بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله * واعلم ان الامثلة المذكورة فى هذا الفصل ليست بملايمة لان فى جميع هذه الامثلة حصل تغيير حكم النص الذى فى الفرع لا يعتبر حكم النص المعلل فى المقيس عليه فان فى طعام الكفارة لم يتغير حكم النص فى المقيس عليه وهو الكسوة وفى قبول شهادة القاذف بعد التوبة لم يتغير حكم المقيس عليه ايضا وكذا البواقى * فالنظير الملائم ما ذكر فى كتاب الحج فى باب جزاء الصيد ان الشافعى الحق السباع التى لا يؤكل لحمها بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شئ لان النبى عليه السلام انما استثنى الخمس لان من طبعهن الايذاء وكل ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس * وقلنا هذا تعليل باطل لانا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا بعدد الخمس فكان تغيير الحكم النص المعلل بالتعليل * وما ذكر المصنف فى شرح الجامع الصغير ان اشتراط الخيار فوق ثلاثة ايام يجوز عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله لان الخيار للنظر والناس يتفاوتون فى الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مفوضا الى رأيهم * وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا تعليل باطل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة ايام فلم يكن تعدية لحكم النص مع ان هذه مدة تامة صالحة لاستيفاء النظر ودفع الغبن فاذا زيدت المدة ازداد الخطر مع قلة الحاجة الى النظر * وذكر الشيخ فى بيوع الجامع الصغير ايضا ان عبدا آبق فقال رجل ان عبدك قد اخذه فلان فبعنيه وصدقه فلان فباعه فالبيع باطل لان النهى عن بيع الآبق وان كان معللا بالعجز عن التسليم الا انا لو جوزنا بيعه باعتبار انه مقدور التسليم لكان التعليل مبطلا للنص لان هذا العبد آبق فى حق المتعاقدين والحكم فى المنصوص عليه ثابت بالنص لا بمعناه * ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا فى الاشياء الاربعة بالقوت كما قال مالك رحمه الله من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم فى الملح * ثم ذكر الشيخ رحمه الله النقوض الواردة على هذا الاصل مع اجوبتها * فقال وقال الشافعى انتم غيرتم حكم النص بالتعليل فى مسائل فقد وقعتم فيما ابيتم * منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام * لا تبيعوا الطعام بالطعام * يعنى هذا النص لا يفصل بين القليل والكثير فيوجب الحرمة فى القليل الذى لا يكال كما يوجبها فى الكثير الذى يكال وبعد ما عللتموه بالكيل والجنس وعلقتم الحرمة بصفة الكيل لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان تغييرا

وقال الشافعى انتم غيرتم حكم النص بالتعليل فى مسائل منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام

(لموجبه)

لموجبه بالتعليل لا تعدية لحكمه * وهو معنى قوله فخصصتم منها اى من الحنطة اذ المراد من الطعام الحنطة ودقيقها فى العرف * القليل وهو الذى لم يدخل فى الكيل بالتعليل * ولا معنى لقولكم ان الاستثناء يكون من جنس المستثنى منه وانه استثنى المكيل لان المراد من التساوى هو المساواة فى الكيل فكان المستثنى منه هو المكيل ايضا لان المستثنى منه الطعام بالطعام والمستثنى الطعام بالطعام ايضا فكان الجنس واحدا الا انه قيل حرام بيع الطعام بالطعام الا ان يوجد المخلص وهو التساوى بمعياره فكان المستثنى بيع طعام بطعام حالة التساوى والمستثنى منه بيع طعام بطعام حالة عدم التساوى لان يقال المستثنى مكيل فان بيع المكيل منه بجنسها حرام كذلك مالم يتساويا فعرفنا ان المستثنى بيع طعام بطعام اذا تساويا الا ان التساوى انما يعرف بالمعيار لا بما سواه من المقدار كذا فى الاسرار * ومنها ان النص اوجب الشاة فى الزكوة بصورتها ومعناها للفقير لان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبى صلى الله عليه وسلم * بقوله فى خمس من الابل شاة وفى اربعين شاة شاة وامثالهما فصار كأن الله تعالى قال انما الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها له كالدار المشفوعة للشفيع * وانتم ابطلتم اى اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية * وهو تغيير لموجب النص لا تعدية لحكمه لان الشاة كانت هى الواجبة عينا قبل التعليل بحيث لا يسعه تركها الى غيرها وبعده لم تبق واجبة لانه يسعه تركها الى غير وهو القيمة فكان هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار الى الثوب بالتعليل ومثل تعليل الركوع والسجود بعلة الخضوع للتعدية الى محل آخر وهو اقامة الخد مقام الجبهة او اقامة الركوع مقام السجود * والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه يعنى قد استحق الفقير على صاحب المال الشاة بالنص والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما فى سائر حقوق العباد فاستعمال القياس لابطال الحق عن الصورة او المعنى كان باطلا لانه موضوع لتعدية حكم الشرع لا لنقل الحق من محل الى محل * ومنها ان النص اوجب الزكوة للاصناف المسمين بفتح الميم وسكون الياء بقوله اى فى قوله تعالى * انما الصدقات للفقراء * ولو قيل الشرع اوجب الزكوة الى آخره لكان احسن * اضيفت الصدقات اليهم باللام وهى للتمليك لغة فكانت هذه الاضافة للقسمة بان جعلها حقا لهم وجعلهم مستحقين لتملك على صاحب المال كما لو اوصى بثلث ماله لامهات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا * ويدل عليه قوله عليه السلام * ان الله تعالى لم يرض لقسمة الصدقات بملك مقرب ولا نبى مرسل حتى قسم بنفسه فوق سبعة ارقعة * فبين ان الاضافة للقسمة بينهم ثبوتا اى الحق الواجب مقسوما بينهم وجوبا لا يختص به صنف منهم فثبت ان حكم النص جعلها مشتركة بين الاصناف المذكورة وانتم ابطلتم الشركة وحق سائر الاصناف بتجويز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل وانه خلاف موجب النص لا تعدية لحكمه * ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى * وربك فكبر * وقوله عليه السلام * مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها

فخصصتم منها القليل بالتعليل والنص اوجب الشاة فى الزكوة بصورتها ومعناه فابطلتم الحق عن صورتها بالتعليل والحق المستحق مراعى بصورته ومعناها كما فى حقوق الناس واوجب النص الزكوة للاصناف المسمين بقوله تعالى انما الصدقات وقد ابطلتموه بجواز الصرف الى صنف واحد بطريق التعليل واوجب الشرع التكبير لافتتاح الصلوة وعين الماء لغسل العين النجس وقد ابطلتم هذه الواجب بالتعليل

التكبير * وقوله عليه السلام للاعرابى الذى علمه الصلوة* اذا اردت الصلوة فتطهر كما امرك الله تعالى ثم استقبل القبلة ثم قال الله اكبر * وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم فى المنصوص حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل او الرحمن اعظم * ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله عليه السلام لتلك المرأة* ثم اغسليه بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر هذا الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المايعات سوى الماء مثل الخل وماء ورد ونحوهما قوله (والجواب ان هذا) اى مازعمت انا غيرنا النص بالتعليل * وهم اى شئ ذهب اليه قلبك من غير دليل * اما الاول وهو نص الربوا فلان الخصوص انما يثبت فيه بصيغة النص لا بالتعليل * وذلك اى ثبوت الخصوص بالصيغة * ان المستثنى منه*يعنى اذا لم يكن مذكورا انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفى اى المنفى لان حذف المستثنى فى النفى جائز بعلة ان المستثنى يدل على المحذوف واذا صح حذفه وجب اثباته على وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا فى الجنس من حيث الحقيقة * وانما قيد بالنفى لان حذف المستثنى منه فى الاثبات لا يجوز لا تقول جاءنى الا زيدا لانه لو قدر فيه احد من الناس كما قدر فى النفى يكون استثناء الواحد من الواحد لان النكرة فى الاثبات تخص وهو غير مستقيم بخلاف النفى لان النكرة فيه تعم فيكون استثناء الواحد من العام * ولو اضمر فيه القوم حتى صار كأنه قال جاءنى القوم الا زيدا لا يصح ايضا لان القوم مجهولة * ولو قدر فيه اعم العام وهو جميع الناس لم يصح ايضا لان مجئ جميع الناس عنده سوى زيد غير متصور فثبت ان حذفه لا يصح الا فى النفى * كما قال اى محمد فى الجامع ان كان فى الدار الا زيد فعبدى حر *كان المستثنى منه بنى آدم اى ان كان فى الدار احد من آدم فكذا حتى لو كان فيها صبى او امرأة يحنث * ولو كان فيها دابة او متاع لا يحنث لان الدابة او العرض لا يجانس المستثنى فلا يدخل تحت اليمين* ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان اى الحيوان الذى يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها انسان او شاة حنث ولو كان فيها متاع لم يحنث*ولو قال الا متاع اى ثوب فان المتاع فى اللغة اسم لما يتمتع به وفى العرف صار عبارة عن الثوب كذا ذكر فى بعض الحواشى وصرح شمس الائمة بذكر لفظ الثوب فقال ولو كان قال الا ثوب وهكذا فى الجامع ايضا كان المستثنى منه كل شئ اى كل شئ يقصد بالسكنى والامساك فى الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شئ سوى الثوب مما يقصد بالامساك فى الدور يحنث وان كان فيها شئ من سواكن البيوت مثل الفارة والحية والعقرب لا يحنث استحسانا لان كل عاقل يعلم ان الحالف لم يقصد نفى هذه الاشياء بيمينه عن الدار * فثبت ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى * وههنا استثنى الحال بقوله الاسواء بسواء اذ المراد منه حال تساويهما فى الكيل والمذكور فى صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل فى الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يجعل الاستثناء منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء

والجواب ان هذا وهم اما الاول فلان الخصوص انما ثبت بصيغة النص وذلك لان المستثنى منه انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفى كما قال فى الجامع ان كان فى الدار الا زيد فعبدى حر ان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان لان المستثنى حيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شئ وهنا استثنى الحال بقوله عليه السلام الا سواء بسواء واستثناء الحال من الاعيان باطل فى الحقيقة فوجب ان يثبت عموم صدره فى الاحوال بهذه الدلالة وهو حال التساوى والتفاضل والمجازفة ثم استثنى منه حال التساوى ولن يثبت اختلاف الاحوال الا فى الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا بالتعليل لا به

الاستثناء لم يقع عما تناوله ظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء عنه لقيل الا الحنطة او الشعير او التفاح او نحوها بل عما يتضمن اللفظ من احوال البيع ❊ فوجب ان يثبت عموم صدره اى صدر الكلام بهذه الدلالة اى بدلالة استثناء الحال كما فى قولك ما اتانى زيد الا راكبا اى ما اتانى فى شئ من احواله الا على حالة الركوب وكما فى التنزيل* ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى* اى لا يأتونها فى شئ من احوالهم الا فى حالة الكسل * لاتدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن لكم * اى لاتدخلوها فى الاحوال الا حالة الاذن ❊ وهو اى عموم الاحوال حال التساوى والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال على ما بيناه فى الاستثناء ❊ ولن يثبت هذه الاحوال المختلفة الا فى الكثير لان المراد من التساوى هو المساواة فى الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة فكان آخر هذا الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل ❊ فصار التغيير بالنص اى حاصلا بالنص يعنى حصل تغيير اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اى بدلالته ❊ مصاحبا للتعليل اى موافقا له وهو منتصب على الحال ❊ ويجوز ان يكون خبر صار والتقدير فصار التغيير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر يعنى تعليلنا بالكيل وافق التغيير الذى حصل بدلالة الاستثناء فى هذا النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد عن هذا الكلام وتعليلنا بالكيل يدل على ان القليل ليس بمحل للربو فاتفقا الا ان التغيير حصل بالتعليل على ما زعمت* وباقى الكلام مذكور فى فصل الاستثناء قوله (واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير يتغير بالتعليل) اى ما ابطلنا بالتعليل حقا مستحقا للفقير لان الزكوة ليست بحق للفقير ❊ واعلم ان لمشايخنا فى جواب هذه المسئلة طريقين* احدهما انا ما ابطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لانه لا حق للفقير فى صورة الشاة وانما حقه فى ماليتها فان النبى عليه السلام جعل الابل ظرفا للشاة بقوله فى خمس من الابل شاة وعينها لا توجد فى الابل وانما يوجد فيها مالية الشاة فعرفنا انه اراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض الشاة فكنى بذكر الكل عن البعض فلم يكن فى تعليلنا ابطال حق الفقير عن صورة الشاة الا ترى انه لو ادى واحدا منها جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغى ان لا يجوز كما لو ادى عن خمسة دراهم خمسة دنانير على اصل الخصم* والثانى واليه مال الشيخ واكثر المحققين من اصحابنا انه لا حق للفقير فى الزكوة يتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل وطئ الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة ولما حل اكل طعام وجبت فيه الزكوة قبل ادائها ولما جاز تصرف المالك فى مال الزكوة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدون واليه اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة الحديث ولهذا لا يتأدى بدون النية* ولا يجوز ان يجب للعباد بوجه لانه يؤدى الى الاشتراك وهو ينفى معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب لله تعالى على الخلوص ❊ ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل كحق العباد الا ان حقه ههنا

واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير يتغير بالنص لان الزكوة عبادة محضة فلا تجب للعباد بوجه وانما الواجب لله تعالى وانما سقط حقه فى الصورة باذنه بالنص لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد الا بالاستبدال

سقط عن الصورة باذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل * وذلك انه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله جل ذكره * وما من دابة في الارض الا على الله رزقها * واوجب لنفسه حقا في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم في الفقراء ايفاء للرزق الموعود لهم عند الله تعالى وهو معنى قولهم امرنا بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وحق الفقراء في مطلق المال لا في مال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال فلما امر الله تعالى الاغنياء بالصرف الى الفقراء مع ان حقهم في مطلق المال دل ذلك على اذنه باستبدال حقه ضرورة * كالسلطان يجيز اى يعطى من الجائزة وهى العطية الراتبة بجوائز مختلفة ثم امر بعض وكلائه بان ينجز تلك المواعيد من مال معين له في يده يكون اذنا باستبدال هذا المال المعين الذى في يد هذا المأمور ضرورة * وكمن اودع عينا عند آخر ثم امره بقضاء الديون عنها يصير ذلك امرا بالبيع وقضاء الديون عن ثمنها فكذلك ههنا قد تبين ان سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فان قيل فيما ذكرت من المثال الاستبدال ضرورى اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين ولا قضاء الدين من العين فاما ههنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق الموعود من عين الشاة الا ترى انه لو اداها يجوز بالاجماع فلا حاجة الى التغيير واقامة الغير مقامها * قلنا انما نتكلم فيما اذا ادى عين الشاة لا فيما اذا ادى قيمتها فان ذلك * درجة اخرى فيقول اذا ادى عين الشاة ايصير الفقير قابضا حقه من حيث انها مال وان قيمتها عشرة دراهم مثلا او من حيث انها مال مقيد مسمى بانها شاة او لحم ولا اشكال انه يقبضها من حيث انها مال متقوم مطلق لانه هو الموعود وقبض حق الله تعالى يحصل مقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض لله تعالى ما يصير قابضا اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا المالا مقيدا لان المطلق غير المقيد فتحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق الله تعالى مطلقا ليمكنه قبضه حقا لنفسه اذ الاصل في كل حقين مختلفين يتأديان بقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف الحق الثاني ليتأدى الاول بقبض صاحب الثاني حقه كرجل له على آخر كر حنطة وعليه مائة درهم لآخر فقال للذى عليه الحنطة اد الدراهم التى على بمالى عندك من الحنطة فادى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا حق نفسه وانتقل حق صاحب الحنطة عنها الى الدراهم في ضمن الاداء ليمكن جعله قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتضمن قبض صاحب الحنطة حق نفسه * الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بمال آخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد * واذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير مؤديا حق الله تعالى بماليتها من حيث انها متقومة بعشرة دراهم لا من حيث انها شاة كانت الشاة وغيرها في ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية * فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص اى اجتمع التغيير بالنص والتعليل واقترنا لا ان التغيير حصل بالتعليل * وانما التعليل بحكم شرعى جواب عما يقال لما حصل التغيير وجواز استبدال بالنص لا فائدة في التعليل بعد اذ فائدته تعدية الحكم الى محل لا نص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال ثبت مطلقا فيتناول الاستبدال

كالسلطان يجيز لاوليائه بمواعيد كتبها باسمائهم ثم امر بعض وكلائه بان ينجزها من مال بعينه كان اذنا بالاستبدال فصار تغيير امجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وانما التعليل لحكم شرعى وهو كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير وهذا حكم شرعى

بمايصلح الدفع حاجة الفقير و مالايصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بمايصلح لدفع حاجة الفقير من الاموال لا بما لايصلح له لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لايجوز عن الزكوة لان المنفعة لايصلح بدلا عن العين فى هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ماعرف* او هو رد لكلام الخصم فانه لمازعم ان تعليلنا وقع لابطال حق مستحق للفقير لا لتعدية حكم شرعى الى موضع لانص فيه بين اولا انه لاحق للفقير و ان التغيير ان حصل حصل بمقتضى النص و بين ثانيا ان التعليل لم يقع الالحكم شرعى فان لهذا النص حكمين وجوب الشاة و صلاحية الشاة لكفاية حق الفقير فنحن نعلل صلاحية الشاة و نبين المعنى الذى به صارت الشاة صالحة كفاية حق الفقير لتعديها به الى مالانص فيه * و بيانه اى بيان ان كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير حكم شرعى ان الشاة يقع لله تعالى بابتداء قبض الفقير يعنى يقع تسليم الشاة الى الفقير لله تعالى على الخلوص فى ابتداء القبض كما قال الله تعالى* الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده و يأخذ الصدقات* و قال عليه السلام* الصدقة يقع فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير* ثم يصير للفقير بدوام يده عليه لكن امر لاخر ان يهب لفلان عشرة على انه ضا من فوهب يصير الموهوب له قابضا للآمر اولا ثم قابضا لنفسه بدوام يده * قربة مطهرة يعنى مطهرة لنفسه عن الآثام كما قال الله تعالى* خذ من اموالهم صدقة تطهرهم * و لماله من الخبث كما قال عليه السلام* ان هذه البياعات يحضرها اللغو و الكذب فشوبوها بالصدقة *امر بالصدقة ليرتفع الخبث المتمكن فى البياعات بسبب اللغو و الكذب و اذا ارتفع الخبث عن السبب و هو البيع يرتفع عن المسبب و هو المال * و اذا وقعت قربة مطهرة صارت من الاوساخ كالماء المستعمل على ماوقعت الاشارة النبوية اليه فى قوله صلى الله عليه و سلم* يامعشر بنى هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس* و فى رواية* غسالة الناس و عوضكم منها بخمس الخمس* و لهذا كانت النار يترك فى الامم الماضية فيحرق المتقبل من الصدقات و القرابين و لم يكن ينتفع بها احد و احلت لهذه الامة بعد ان ثبت خبثها بشرط الحاجة كما احلت الميتة بالضرورة و لهذا لم تحل للغنى اذا لم يكن عاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم النص ما اوجبه النص و النص الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص * و لايقال صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم يثبت بالنص بل كانت باصل الخلقة * لانا نقول نحن ماعللنا تلك الصلاحية بل صلاحية حدثت بعدما قد بطلت فى الامم المتقدمة على ماقررنا و هى تثبت بالنص لهذه الامة فيكون حكم النص * فعللناه بالتقويم يعنى قلنا انما حدثت صلاحية الصرف للشاة الى الفقير باعتبار كونها مالا متقوما لان حاجة الفقير تندفع باعتبار التقوم الاترى ان الدراهم الخمسة الواجبة فى المأتين منها او نصف مثقال من الذهب الواجب فى عشرين مثقالا منه لو لم يكن متقومة لم يندفع بها حاجة الفقير اصلا فعللنا هذه الصلاحية بعلة التقوم و عديناها الى سائر الاموال للاشتراك فى العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تعميم حكم النص مع بقاء حكم النص

فبيانه ان الشاة يقع لله تعالى بابتداء قبض الفقير قربة مطهرة فتصير من الاوساخ كالماء المستعمل قال النبى عليه يابنى هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس و عوضكم منها بخمس الخمس و قد كانت النار تنزل فى الامم الماضية فتحرق المتقبل من الصدقات و احلت لهذه الامة بعد ان ثبت خبثها بشرط الحاجة و الضرورة كما تحل الميتة بالضرورة و حرمت على الغنى فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا فى الشاة فعللناه بالتقويم و عديناه الى سائر الاموال على موافقة سائر العلل

فى المنصوص عليه على قراره وههنا بهذه المثابة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تبطل بهذا التعليل بل بقيت كما كانت * قال القاضي الامام فى الاسرار الزكوة وجبت عبادة لله تعالى وما يجب لله تعالى عبادة يجب بلا شركة وما يأخذه الفقير يأخذه حقا لنفسه لا شركة لاحد فيه فعلمت ان الشاة يتأدى بها حق الله تعالى عبادة ثم حق الفقير لا بد من القول به ضرورة والتعليل لم يقع لحق الله تعالى فانه متعين فيما عين الله عز وجل اذ الزكوة لا تشغل الا النصاب بالاجماع وكذلك يجوز بالاجماع اداء حق الفقير من غير النصاب والوجوب لله تعالى لا يشغل الا النصاب فعلم انها غيران * قال واذا ثبت هذا علم ضرورة ان الواجب بالنص شاة وجب اخراجها الى الله تعالى حقا له كما يخرج المسجد والقربان وهى صالحة لحق الفقير لان حق الفقير لما كان على الله تعالى وحق الله تعالى على الغنى لم يتصور ثبوت ما يصير لله تعالى حقا للفقير الا بعد صيرورته لله تعالى برزقه على الله فتصير الشاة قبل ان تصير لله تعالى صالحة لحق الفقير ضرورة كرجل يستو فى دراهم على رجل ثم يوفيها غيره فتكون صالحة لايفاء حق الغير حين استوفاها لنفسه فثبت ان الحكم فى الشاة التى هى لله تعالى فى حق الفقير انها صالحة لايفاء حق لا انها حق له وانما تصير حقا له بعد ما تصير لله تعالى وكونها صالحة لايفاء حق الفقير حكم شرعى فمحال التصرفات تعرف شرعا كقولنا الخمر لا تصلح محلا للبيع والخل يصلح * لا يكون الصلاحية حقا للعباد وانما يثبت لهم الحق بالسبب ولما كان حكما شرعيا قبل التعليل ليتعدى الصلاحية الى غيرها مع القرار عليها كما قبل التعليل انما كانت الحقية لله تعالى فلا جرم لم يقبل التعليل ولم يتعد الى غير النصاب بالاجماع * فان قيل التعليل باطل لان الشاة الصالحة للفقير هى التى وجبت لله تعالى بحق الله تعالى والتعليل لغو فى حق الله تعالى فيجب اخراج عين المسمى والنزاع فيه * قلنا ان الله تعالى لما امرنا بايفاء رزق الفقير منها بالتسليم اليه ورزقه مال مطلق دلنا على الغاء الاسم فى حق الايفاء وحقهم مال مطلق ودل انه ذكر الاسم تفسيرا على من وجب عليه فيده او وصل الى ما فى نصابه او من جنسه فسقط اعتبار اسم الشاة بامر الله تعالى بايفاء الرزق لا بالتعليل فكونها حق الله تعالى مما لا يقبل التعليل على ما مر وانه مثل قوله تعالى * فلا تقل لهما اف * لما قام الدليل انه نهى لاكرام الابوين بكف الاذى عنهما وذلك فى جنس الاذى لا فى الاذى بهذه الكلمة سقط اعتبار الاسم وبقيت العبرة للاذى المطلق * فصار الحاصل ان وجوب الشاة يتضمن امرين كون الشاة حق الله تعالى عينا وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير والاول لا يقبل التعليل والثانى يقبله ولكن قبوله للتعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان التغير انما يأخذ حق الله تعالى من العبد برزقه لا حق العبد وحق الله تعالى لما بقى فى الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة من العبد باعتبار انه صالح لكفايته مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه جل جلاله فى مطلق المال لا فى غير الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية الصلاحية

(اليه)

اليه بالتعليل * ولو ثبت حق الله تعالى فيه أعني في غير الشاة بدليل ولم يتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كما في عكسه فثبت انه لابد من كلا الامرين فلذلك ذكر الشيخ قوله وانما التعليل لحكم شرعي الى اخره بعدما بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل باذنه قوله (ولما ثبت) الى اخره بنى الخصم كلامه في المسئلتين على حرف واحد وهو ان الزكوة يجب حقا للفقير ابتداء فيحمل اللام في قوله تعالى *انما الصدقات للفقراء* لام الملك ولما ابطل الشيخ كلامه في المسئلة المتقدمة وفيه جواب عن المسئلة الثانية اشار ذلك فقال ولما ثبت ان الواجب وهو الزكوة خالص حق الله تعالى لما ذكرنا لم يمكن ان يحمل اللام على حقيقتها وهي التمليك كما زعم الخصم لان ماهو حق الله تعالى على الخلوص لايكون حقا لغيره بل يحمل على انها لام العاقبة اي يصير المؤدى لهم بعاقبته كما في قوله تعالى *فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا* فان اخذهم موسى لم يكن لغرض العداوة والحزن ولكن لما أدى عاقبته الى الامرين كانهم التقطوه لهما * ومنه قول الشاعر شعر * لدوا للموت وابنوا للخراب * فكلكم يصير الى التراب * ومعلوم ان الولادة والبناء ليس الغرض الموت والخراب ولكن لما لم يكن بد للمولود من الموت وللبناء من الخراب صار كأن الامرين وقعا لهذين الغرضين * وذكر في المطلع ان اللام لقصر جنس الصدقات على الاصناف المعدودة وانها مختصة بها لايتجاوزها الى غيرها لا لاستحقاقهم جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش يراد لاتتعداهم ولاتكون لغيرهم ويحتمل ان تصرف الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو مذهب عمر وعلي وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والضحاك وابي العالية وابراهيم النخعي وميمونة بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين وعليه علماؤنا* اولانه اوجب لهم بعدما صار صدقة يعني ولئن سلمنا انها للتمليك لاتدل ايضا على ان الصدقة تكون ملكا للفقير قبل الاداء لان الله تعالى اوجب لهم اي اثبت لهم الملك في المال بعد ماصار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء * وذلك اي صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لايتحقق قبل قبض الفقير فلا يكون في الاية دليل على ان الزكوة قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفها الى الاصناف المذكورة * او هو دليل آخر على كون اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعني لان الواجب خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة او لانه اوجب لهم بعد ماصار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم صلاحية ان يصير صدقة فيكون ملكا للفقير لا ان الملك في الحال له فيكون اللام للعاقبة * وفي الوجهين بعد ولا اعراف وجه عطف لانه على تقدم * وتبين انا ما ابطلنا حق الباقين بالصرف الى صنف واحد لانه لاحق لهم فيها * فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لايصلحون لذلك للجهالة كان ذكرهم لبيان المصرف الذي يكون المال بقبضهم لله تعالى خالصا اي السبيل في هذا الحق الواجب لله

ولما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى كان اللام في قوله تعالى للفقراء لام العاقبة اي يصير لهم لعاقبته او لانه اوجب لهم بعد ماصار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى

تعالى الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة * وبيانه ماذكر القاضى الامام رحمه الله ان الواجب من الزكوة حق اخراج الى الله بقطع المالك ملكه عن ذلك القدر لاحق لاحد فيه وحق الفقير فى رزقه على الله تعالى حال حاجته لا تعلق لحقه بالنصاب الا ان الله تعالى لما امر بقضاء حق الفقير بماله على صاحب المال يصير كف الفقير بالآية فى حق الزكوة شرطا لتأدى حق الله به لا ان يصير مستحقا للواجب على الغنى بغناه * واذا صار هكذا قلنا الاصناف السبعة ماصاروا مستحقين بالآية للزكوة بل صاروا مصارف صالحين لصرف الزكوة اليهم كالكعبة صالحة للصلوة اليها لا ان تكون مستحقة * ثم انا علمنا فقلنا انما صاروا مصارف بفقرهم وحاجتهم واستحقاقهم الرزق لذى الحاجة على مولاهم وهو الله جل جلاله لا بوصف آخر لم يعرف سببا شرعا من الغرم والغربة والرزق ونحوها * الا ترى ان الغارم وابن السبيل والغازى فى سبيل الله لو لم يكونوا فقراء لا يحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما فى المواريث وكذا لو اجتمع فى شخص واحد اسام مختلفة بان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغارما لا يستحق الاسهما واحدا ولو كان الاستحقاق بالاسم لا يستحق بكل اسم سهما على حدة كما فى الارث اذا اجتمع سببان فى شخص ان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان الوجوب متعلق بالحاجة غير ان الحاجة تقع بهذه الاسباب فى الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التى هى اسباب الحاجة ليدل على ان الفقير يستحقه بحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقر فعلم انهم مصارف بعلة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقات للمحتاجين باى سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بادنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على مامر بيانه * ثم هذا التعليل لا يرفع حكم النص لانهم بالنص كانوا مصارف للزكوة وهم مصارف اى صالحون للصرف اليهم صرفت اليهم ام لا كالكعبة وصالحة لصرف الصلوة اليها اداء واستقبالا فعل العباد ام لا * وتبين ان التعليل وقع لحكم شرعى وهو معرفة شرط جواز اداء الزكوة كالكعبة للصلوة لا لحق العبد * وتبين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مصارف الزكوة وقد بينوا كذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الا ما انتسخ من المؤلفة قلوبهم بانهم كانوا مصارف بعلة اخرى وهى اعلاء كلمة الله واعزاز دينه بالاحسان لا لحاجة المصروف اليه الى الرزق فكان ذلك بابا على حدة كتاب العامل اليوم يعطى لا رزقا على الحاجة بل جزاء على حسبته فى العمل للفقراء فى جباية الصدقات * وهذا بخلاف مسئلة الوصية لانا انما الغينا الاسم فى الواجب عليه صدقة لان ما يجب صدقة يجب الاخراج الى الله تعالى ثم الصرف الى الرزق حتى ان رجلا لو نذر فقال لله على ان اتصدق بمالى على الاصناف السبعة كان له ان يؤديها الى فقير واحد لانه التزم بلفظ الصدقة فاما الوصى فلم يثبت له ولاية التصرف بحكم انها صدقة فى حق صرفه اليهم بل بثبوت الولاية على الموصى بامره التصرف فى ماله بالصرف الى حيث سماه وانما سمى ثلاثة اسماء فيجب الصرف على ذلك لما لغت عبرة الصدقة فى حق الوصى كمن امر

فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة مثل الكعبة للصلوة وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة واستقبال جزء من الكعبة جائز كاستقبال كلها فكذلك ههنا وكان قول الشافعى رحمه الله تغييرا بان جعل الزكوة حقا للعبادة وهو خطاء عظيم

بالتصدق بشاة لايحل له التصدق بغيرها وفيما الزمه الله تعالى يحل له ذلك * كذا في الاسرار * ولان في اوامر الله تعالى يراعى المعنى لان كلامه لايعرى عن حكمة وفائدة وليس كذلك اوامر العباد لاحتمال ان العبد لم يقصد الفائدة بل قصد الاسم لان قوله وفعله قد يخلو عن فائدة فلذلك روعى في امر العباد الاسم والمعنى جميعا قوله (واما التكبير فاوجب لعينه) الى آخره * الاختلاف في هذه المسئلة ايضا راجع الى ان الزكوة في التحريمة عين التكبير عنده فلم يجز اقامة غيره مقامه كاقامة الخد مقام الجبهة وعندنا الركن فيها عمل اللسان عمل ثناء على الله عز وجل والتكبير شرع لتحصيل عمل الثناء بذكره بمنزلة الالة للفعل لان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحل على اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجه فكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله سبحانه نعين الشرع التكبير لان به يحصل الثناء لانه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجبهة لان يصير الارض مسجودا لها وكما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اذانا على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة آلة بها يحصل الاداء الا ان يكون الركن ان تصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا قام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما * واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما تبدل الآلة والالة في تحصيل العمل لاتجب مقصودة بل الضرورة تحصيل العمل بها لصلاحها لذلك العمل كالسعي للجمعة واستعمال القلم للكتابة والسكين للتضحية فلم يكن لها صفة في نفسها الا الصلاحية للعمل وبالتعليل واقامة آلة اخرى مقامها لا يتبدل حكمها فانها تبقى صالحة بعد التعليل كما كانت ويبقى استعمالها واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لايجد آلة اخرى وهو كقوله واليستنج بثلثة احجار فان تعيين الحجر لايدل على عدم جواز اقامة المدر مقامه بل الحجر آلة يجوز ان يتعين ويجوز ان يتخير بينها وبين ما في معناها * وهذا بخلاف الجبهة للسجود حيث لايقام غيرها مقامها لان الركن المستحق ضرورة للجبهة ساجدة بالارض فيصير الجبهة مستحقة حكما لان وضعها لاينفصل عنها فلا يقوم غيرها مقامها * وهذا كاجير الواحد لايستحق الاجر بعمل غيره له لان المستحق بالعقد منافعه ومنافعه لايتصور الامنه فصارت نفسه بمنزلة المستحق فلم يقم غيره مقامه * والاجير المشترك يستحق الاجر بعمل غيره له لان المستحق عليه يحصل صفة في المعمول بعمله وعمله آلة لامقصود وتلك الصفة تحصل بعمل غيره له لان عمل غيره له بامره ينتقل اليه حكما لانه مما يملك بالاستعارة والاجارة واذا صار صارت الصفة الحاصلة به له كالو عمل بنفسه فاستحق الاجرة وان تبدلت الالة * ولا يلزم على ما ذكرنا القراءة حيث لايقوم ذكر آخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمل قراءة وللقراءة فضيلة ليست لغيرها من الاذكار وهي ان المقرو من عند الله تعالى ويحرم على الحائض والجنب قراءته فلا يجوز اقامة غيرها من الاذكار مقامها الاترى ان غير الفاتحة من السور لما ساوى الفاتحة في الفضيلة

واما التكبير فاوجب لعينه بل الواجب تعظيم الله بكل جزء من البدن واللسان منه لانها من ظاهر البدن من وجه فوجب فعلها والثناء آلة فعلها فصار حكم النص ان يجعل التكبير آلة فعله لكونه ثناء مطلقا فعديناه الى سائر الاثنية مع بقاء حكم النص وهو كون التكبير ثناء صالحا للتعظيم وانما ادعينا هذا دون ان يكون التكبير بعينه واجبا لانا وجدنا سائر الاركان افعالا توجد من البدن ليصير البدن فاعلا فكذلك اللسان

قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث * ولا يلزم عليه الاذان ايضا حيث لا يتأدى بلغة اخرى ولا بثناء أخر لان الركن ليس عمل الثناء على الله تعالى فانه لو تكلم به واخفاه لم يجز والثناء حاصل ولكن الواجب اعلام الناس بحضور الصلوة والاعلام انما يقع بصوت مقدر بتلك الحروف فمتى تغيرت الحروف تغير الصوت فلا يبقى اعلاما * وروى عن ابى حنيفة رحمه الله انه يجوز ذلك والله اعلم * والثناء آلة فعلها اى فعل اللسان واللسان بمعنى الرسالة يؤنث وبمعنى العضو لا يؤنث ولعل الشيخ انث الضمير على تأويل اللسان بالجارحة وذكره بعده فى قوله آلة فعله على الاصل * واشار بقوله ثناء مطلقا اى ثناء خالصا الى انه لا يجوز الحاق ما ليس بثناء محض بالتكبير مثل قوله اللهم اغفر لى حتى لا يصير شارعا به * وانما ادعينا هذا اى ان الواجب بالنص هو التعظيم باللسان والتكبير آلته قوله (وكذلك استعمال الماء) اى وكما ان التكبير ليس بواجب بعينه استعمال الماء فى ازالة النجاسة الحقيقة ليس بواجب بعينه لان من القى الثوب النجس اوقطع موضع النجاسة بالمقراض اواحرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا بعينه لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة لئلا يكون مستعملا لها عند لبسه والماء آلته اى آلة الازالة على تأويل الاسقاط والابعاد والواجب فى الحقيقة هو التحرير عن النجاسة حالة الصلوة الا ان التحرير عنها اذا اراد الصلوة فى الثوب الذى قامت به نجاسة انما يتحقق بازالتها فكان الواجب فى هذه الحالة الازالة والماء آلته * فاذا عدينا حكمه اى حكم النص اوحكم الماء الى سائر ما يصلح آلة كالخل وماء الورد وكل ما ينعصر بالعصر فقد بقى حكم النص على ما كان قبله من غير تغيير * وهو حكم شرعى اى كون الماء آلة صالحة للتطهير حكم شرعى * ثم فسر صلاحه للتطهير فقال وهو انه لا ينجس حالة الاستعمال يعنى انما اردت بكونه آلة صالحة للتطهير انه لا ينجس حالة الاستعمال لانه مطهر بالقوة قبل الاستعمال فان ذلك امر حسى او طبعى لا يصلح تعليله * وانما التعليل لحكم شرعى فى المزيل وهو عدم تنجسه حالة الاستعمال * والحكم فى المحل وهو ثبوت الطهارة فيه هذا حكم شرعى اى الحكم الثابت بالنص عدم ثبوت صفة النجاسة فى المزيل وهو الماء بملاقاة النجس الى ان يزائل الثوب وثبوت صفة الطهارة فى المحل بواسطة الازالة * فعدينا هذا الحكم الشرعى الى نظيره بالتعليل * وبيانه ان الماء طهور فى الاصل بالنص والاجماع قال الله تعالى * وانزلنا من السماء ماء طهورا * والطهور اسم لما يتطهر به كالركوب والحلوب اسم لما يركب ويحلب وانه انما كان طهورا لانه مزيل للنجاسة عن المحل لانه تبدل حكم النجاسة الى طهارة شرعا بدليل ان المحل لا يطهر ما لم تزل عين النجاسة عنه * واذا كان التطهير بحكم الازالة وغير الماء يشارك الماء فى الازالة فيشاركه فى حكمه وهو ان يكون طهورا مثله واذا صار طهورا سقط تنجسه بملاقاة النجس وثبت الطهارة فى المحل بعد تحقق الازالة كما فى الماء * ولا يقال الماء مع كونه طهورا تنجس بالغسل به قياسا وسقط حكم القياس

وكذلك استعمال الماء ليس بواجب بعينه لان من القى الثوب النجس سقط عنه استعمال الماء لكن الواجب ازالة العين النجس والماء آلته فاذا عدينا حكمه الى سائر ما يصلح آلة بقى حكم النص بعينه وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير وهو حكم شرعى وهو انه لا ينجس حالة الاستعمال هذا حكم شرعى فى المزيل والطهارة فى محل العمل فعديناه الى نظيره

فى حقه بالنص ضرورة امكان التطهير به ولم يرد نص فى غيره ولم يتحقق ضرورة لاندفاعها باستعمال الماء فيبقى على اصل القياس * لانا نقول لانسلم ان الماء يتنجس بالغسل به لانه متى تنجس لم يبق طهورا فان هذا الاسم لا يتحقق الا حالة الغسل اذ لاحقيقة للطهورية الا حالة الغسل فكان طهورا حالة الاستعمال بالنص لا بحكم الضرورة كحل الميتة بل لان هذه الصفة اصلية له كحل الذبيحة الا ترى ان الضرورة ترتفع بمياه الاودية ثم جعل ماء البحر طهورا بلا ضرورة فثبت انه طهور من غير ضرورة * ولما ثبت انه اصل قبل التعليل وقد ثبت انه صار طهورا باعتبار الازالة فصار كل مزيل طهورا مثله حتى ان السيف اذا اصابه دم فيبس ومسح بحجر او خشبة طهر وكان ذلك طهورا لانه ازال عينه واثره كالماء كذا فى الاسرار * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرمانى رحمه الله فى جواب هذه الشبهة ان بعض النجاسة التى كانت مجاورة للثوب جاور الماء لان نجاسة الماء بالملاقاة ما كان بتبدله فى نفسه بل بالمجاورة ومن ضرورة اثبات المجاورة فى حق الماء عدم المجاورة فى الثوب بقدره والنجاسة فى نفسها متناهية فلابد من ان ينقطع المجاورة عن الثوب بتكرر الغسل لتناهى النجاسة ضرورة الا ان الشرع تصرف بالحكم بتناهى النجاسة بازالة العين والاثر فيما له اثر وبالثلث فيما لا اثر له فثبت ان القول بعدم الزوال عن المحل وعدم تناهى النجاسة مردود عقلا وان التنجس باول الملاقاة ان سلم غير مانع عن ثبوت الطهارة فى المحل وكذا الطهارة فى المحل كانت ثابتة باصل الخلقة ولم تبق بالمجاورة فاذا زال المجاور ظهرت الطهارة الاصلية لاان تثبت طهارة بالنص ابتداء قوله (ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المايعات) ووجه وروده انه لما جاز فى ازالة النجاسة الحقيقية الحاق غير الماء به فى كونه طهورا بعلة الازالة جاز فى النجاسة الحكمية الالحاق بهذه العلة ايضا لان طهورية الماء فيها باعتبار الازالة كما فى النجاسة الحقيقية وقد انكرتم ذلك فيكون مناقضة منكم * فقال لا يلزم علينا ذلك لان عمل الماء وهو التطهير لا يثبت فى محل الغسل الا باثبات المزال وهو المانع الحكمى من اداء الصلوة المسمى بالحدث ليثبت بواسطة ازالته الطهارة فى المحل وذلك اى المزال امر شرعى ثبت فى محل الغسل غير معقول المعنى لطهارة المحل حقيقة وشرعا * اما حقيقة فظاهر * واما شرعا فلانه لو ادخل يده فى الاناء لا ينجس وكذا حل له تناول الطعام باليد من غير غسل الا ان الشرع اثبته عند استعمال الماء الذى لا يبالى بخبثه بقوله جل ذكره * ولكن يريد ليطهركم * فلم يستقم اثبات هذا المزال الذى هو غير معقول المعنى عند استعمال سائر المايعات بالرأى لان ما ثبت غير معقول المعنى لا يمكن تعليله للتعدية الى محل آخر مع انه لو كان معقول المعنى لا يمكن التعدية ايضا عن سائر المايعات ليس بنظير للماء فان الماء يوجد مباحا لا يبالى بخبثه فلا يكون فى اثبات المزال الذى يلزم منه خبثه عند الاستعمال حرج فيمكن اثباته فاما سائر المايعات فاموال لا توجد مباحة الى الغالب فيكون فى اثبات المزال الذى يلزم منه خبثها وحرمة الانتفاع بها حرج عظيم فلابد لاثبات

ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المايعات لان عمل الماء لا يثبت فى محل الحدث الا باثبات المزال وذلك امر شرعى ثبت فى محل الغسل غير معقول عند استعمال الماء الذى يوجد مباحا لا يبالى بخبثه ولم يستقم اثباته فى اوان استعمال سائر المايعات بالرأى هو مما لا يعقل مع ان سائر المايعات يلحقنا الحرج بخبثها لانها اموال لا توجد مباحة غالبا

المزال فيما لاحرج فى خبثه على اثباته فيما فيه حرج فيمتنع الالحاق قياسا ودلالة * ولا يقال اذا لم يثبت المزال فى المحل عند استعمال المايع ينبغى ان يجوز الصلوة بدون استعمال الماء * لانا لاننكر وجود المانع من اداء الصلوة فى المحل فانه ثابت بالاجماع ولكنا نقول انه لايصير مزالا باستعمال المايع لان ازالته بالماء ثبتت غير معقول المعنى فلا يتعدى الى المائع * او نقول هو ثابت فى حق المنع عن اداء الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت فى حق استعمال المايع وظهور اثر طهوريته بازالته وصيرورته خبيثا باستعماله فيه واذا لم يثبت فى حقه بقى غير طهور لتوقف الطهورية على الازالة فكان استعماله وعدم استعماله سواء قوله (ولايلزم) يعنى على هذا الجواب ان الوضوء صح مع هذا اى مع ان المزال غير معقول المعنى بغير النية يعنى لما اعتبرت جانب المزال فى الوضوء ومنعت عن الحاق غير الماء به لكون المزال غير معقول المعنى ينبغى ان تشترط النية فى الوضوء لثبوت الطهارة غير معقول المعنى كما فى التيمم فقال الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لايعقل وانما حدث فى المحل نجاسة غير معقول حتى صار الماء مطهرا ومزيلا له والنية من شرائط العمل فاذا بقى الماء طهورا بطبعه ولم يتغير لايحتاج الى نية التطهير ليصير مطهرا بخلاف التراب فانه ليس بمطهر بنفسه بل فيه تلويث وانما جعله الشرع مطهرا وكساه صفة الطهورية عند ارادة الصلوة فيشترط لطهوريته ارادة الصلوة فاذا وجدت حدثت له صفة الطهورية فالتحق بالماء فبعد ذلك لايحتاج الى النية كذا فى شرح التقويم * قال القاضى الامام رحمه الله هذه مسائل لايستقيم الكلام فيها الابعد تمييز الالة من الركن فالركن بالاجماع لايقوم مقام ركن والالة يقوم مقام الالة والله اعلم

ولايلزم ان الوضوء صح مع هذا بغير النية لان التغير ثابت فى محل العمل بوجه لايعقل فبقى الماء عاملا بطبعه من الوجه الذى يعقل وهذه حدود لا يهتدى لدركها الا بالتأمل والانصاف وتعظيم حدود الشرع وتوقير السلف رحمه الله منة من الله وفضلا

﴿ باب الركن ﴾

قال الشيخ الامام ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه بوجوده فيه

قوله (ركن القياس ما جعل علما على حكم النص) ركن الشئ جانبه الاقوى لغة * وفى عرف الفقهاء ركن الشئ مالاوجود لذلك الشئ الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذى هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه * وانما سماه علما لان الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام فى الحقيقة لا موجبات فكان ذلك المعنى معرفا لحكم الشرع فى المحل وهو معنى العلم * ثم الحكم فى المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفى الفرع الى العلة كما هو مذهب مشايخ العراق والقاضى الامام والشيخين ومتابعيهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص فى الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة فى الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من صحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص فى الاصل والفرع معا * وذكر بعض الاصوليين ان العلة فى الاصل بمعنى الباعث وهى ان يكون مشتملة على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة لانها اذا كانت مجرد امارة وهى مستنبطة من حكم الاصل لزم الدور لانها من حيث كونها مستنبطة من

(حكم)

حكم الاصل تكون متفرعة عنه ومن حيث انها امارة مجردة ولا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعا عنها وهو دور قال ومن كون الامارة المجردة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم يعلم بطلان التعليل بها لان الحكم في الاصل معرف بالنص او بالاجماع* مما اشتمل عليه النص يعني يشترط ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص* امابصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس اوبغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة* وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجود الضمير في له وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده راجع الى ما والباء للسببية يعني وجعل الفرع مماثلا للنص اي المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفسل والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع* وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة* وذكر بعض الاصوليين ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال* وهذا حسن لان انعقاد القياس كما توقف على المعنى الذي هو العلة توقف على الثلاثة الباقية* وذكر في الميزان ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل متى وجد مثاله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياسا عليه لان القياس لما كان رد الفرع الى اصل لاثبات حكم الاصل فيه ولا يمكن اثبات حكم الاصل في الفرع بالنص لانه لا يتناول الفرع لم يكن بد من ان يكون في الاصل وصف يجب به الحكم شرعا حتى يثبت مثله في الفرع بمثل ذلك الوصف اذ لو لم تكن لا يمكن اثبات الحكم في الفرع فدل ان الركن ماقلنا وان كان لاثبات الحكم بالقياس سوى الوصف الذي ذكرنا شرائط لكن الحكم يضاف الى الركن عند وجود الشرائط لا اليها كالنكاح ينعقد بالايجاب والقبول عند وجود الشرائط من الاهلية والشهادة ونحوهما وثبوت الحكم يضاف الى الايجاب والقبول دون الشرائط فكذا هذا * قال صاحب الميزان هذا هو الصحيح وهو قول مشايخ سمرقند رحمهم الله قوله (وهو جائز ان يكون وصفا لازما) اي المعنى الذي جعل علما على حكم النص يجوز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه مثل الثمنية جعلناها علة للزكوة في الحكم فقلنا يجب فيها الزكوة سواء صيغت صياغة تحل او تحرم كما تجب في غير المصوغ من الذهب والفضة لانها انما تجب في غير المصوغ لوصف انه ثمن باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا فان الذهب والفضة خلقا جوهري الاثمان لا يعار فهما هذا الوصف بحال الا ترى ان الربوا لما تعلق عنده هذا الوصف بقي الحكم بعد ما صار حليا لبقاء الوصف (فان قيل) الزكوة لا تتعلق بكونه ثمنا فان الدراهم اذا استعملت حليا لم يجب فيها شيء عندي بل بمعنى تحت الثمن وهو انه للتجارة به وهذا وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذا جعل حليا سقط هذا الوصف فتسقط الزكوة المتعلقة به كما لو جعلت السائمة علوفة (قلنا) لا فرق بين قولنا ثمن وبين قولنا انه مال التجارة فالتجارة تكون بالاثمان وبالثمنية

وهو جائز ان يكون وصفا لازما مثل الثمنية جعلناها علة للزكوة في الحلي والطعم جعله الشافعي علة للربوا ووصفا عارضا واسما كقول النبي عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهو اسم علم

يصير نصابالا باستعمالنافثبت ان الثمنية التي بهاصار الذهب والفضة نصابا صفة لازمة بمنزلة صفة ذاته لاتزول بحال كذا في الاسرار* والطعم جعله الشافعي علة للربوا باعتبار ان الطعم ينبئ عن خطر المحل لتعلق بقاء العالم به فلابد من اظهار الشرف في العقد بشرط زايد وهو المماثلة كما قيد تملك الابضاع بشروط ثم الطعم وصف لازم للمطعوم كالثمنية للجوهرين فثبت ان التعليل بمثل هذا الوصف جائز* ووصفا عارضا واسما يعني كما يجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا لازما يجوز ان يكون وصفا عارضا ويجوز ان يكون اسما فان النبي صلى الله عليه وسلم علل لانتقاض الطهارة في حق المستحاضة بقوله لفاطمة بنت حبيش *توضأي وصلي فانما هو* اي دم الاستحاضة *دم عرق انفجر* وهو اي الدم اسم علم اي اسم موضوع لم يسبق عن معنى *انفجر صفة عارضة اذ الدم موجود في العرق وليس بمنفجر *فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة النجاسة* وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج فيتعلق الانتقاض بهذين الوصفين (فان قيل) لانسلم ان تعليل النبي صلى الله عليه وسلم كان لانتقاض الطهارة بل لنفي وجوب الاغتسال او لنفي سقوط الصلوة فان الاشكال كان واقعا فيهما الا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادنى منه فكان التعليل لبيان نفي وجوب الاغتسال عنها او لسقوط الصلوة فان كل واحد متعلق بدم الرحم لا بدم العرق (قلنا) قد اشكل وجوب الوضوء على امام مجتهد من ائمة المسلمين وهو مالك بن انس حيث لم يقل بان دم الاستحاضة حدث فكيف لا يشكل على امرأة حديث عهدها بالاسلام* على انا نجعل هذا التعليل لكل ما يصلح علة له من المنظوم والمفهوم جميعا فيكون بالنص دليلا على وجوب الوضوء عن كل دم عرق ينفجر اي يسيل* وبالحال دليلا على ان الاغتسال وسقوط الصلوة لا يتعلقان بدم العرق بل بدم الرحم كذا في الاسرار* ولا يذهبن بك الوهم في قوله ووصفا عارضا واسما الى انه لابد من اجتماع الامرين لصحة التعليل بالوصف العارض فان التعليل بكل واحد منهما منفردا صحيح ولهذا ذكر بعده وصف الكيل منفردا بدون ذكر الاسم وقد صرح شمس الائمة بذكر او مكان الواو فقال وقد يكون وصفا عارضا او اسما* وهكذا ذكر في التقويم ايضا فقيل وانه يجوز ان يكون وصفا لازما او عارضا او اسما او حكما الا ان الشيخ رحمه الله ذكر الواو ولان في المثال المذكور لابد لانتقاض الطهارة من الامرين* وذكر صاحب القواطع تفصيلا واختلافا في هذا الفصل فقال ان الاسم اذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كالضارب والقاتل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل عللا في الاحكام* وان لم يكن مشتقا بان كان علما كزيد وعمرو لا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها* وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس فمن الاصحاب من جوز التعليل به للزومه ومنهم من لم يجوزه وهو الصحيح عندي لان التعليل بالاسامي يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الاسامي المشتقة فان التعليل فيها لموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم (فان قيل) ما الفرق بين التعليل باسم الدم وبين التعليل باسم الخمر حيث لم يجز على ما مر بيانه قلنا الفرق ان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قياسا

وانفجر صفة عارضة غير لازمة وكذلك الكيل وهو غير لازم ويكون جليا وخفيا

فى اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم به الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح * وقد ذكر صاحب الميزان فيه ان ركن القياس قد يكون اسما عند بعضهم كحرمة الخمر تثبت باسم الخمر هو علتها حتى لا تتعدى الى المثلث و تثبت فى قليل الخمر لوجود الاسم وان لم يسكر وكذا الحدود يتعلق باسم الزنا و القذف والسرقة و نحوها * قال ولكنا نقول ان عنى به انه تعلق بعين الاسم لا يصح لان الاسم يثبت بوضع ارباب اللغة ولهم ان يسموا الخمر باسم اخر وان عنى به المعنى القائم بالذات الذى استحق به الاسم وهو كون المايع من ماء العنب بعدما غلى او اشتد فهذا مسلم ولكن حينئذ يكون هذا تعليق الحكم بالمعنى لا بالاسم * و علتنا يعنى نص الربوا بوصف الكيل وهو غير لازم لان ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس فى الاماكن والاوقات * ويكون جليا اى يكون ذلك المعنى ظاهرا لا يحتاج فيه الى زيادة تأمل مثل الطوف جعل علة لسقوط النجاسة فى الهرة وسواكن البيوت * وخفيا مثل القدر والجنس فى الاشياء الستة * او المراد من الجلى المعنى القياسى و من الخفى المعنى الاستحسانى * وذكر بعضهم ان التعليل بالاوصاف الخفية الباطنة مثل تعليل ثبوت حكم البيع برضاء المتعاقدين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعى الذى هو خفى فلا بد من ان يكون جليا لان الخفى لا يعرف بالخفى * والجواب ان الوصف وان كان خفيا لكنه بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضاء او بدلالة التأثير صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به قوله (ويجوز ان يكون حكما) اى يجوز ان يكون ما جعل علما على حكم النص حكما من احكام الشرع فانه عليه السلام علل بقضاء دين العباد فى حديث الخثعمية وهو حكم * وقال بعض الاصوليين لا يجوز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى لان الحكم الذى فرض علة ان كان متقدما على الحكم الذى جعل معلولا لزم انتقاض العلة لتخلف حكمها عنها فلا يصلح علة * وكذا ان تأخر عنه لان المتأخر لا يكون علة للمتقدم * وكذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما علة للاخر اولى من العكس لاحتمال ان يكون هو علة وان يكون غيره فهو اذن على تقديرات ثلاث لا يكون علة وعلى تقدير واحد يكون علة والعبرة فى الشرع للغالب لا للنادر فوجب الحكم بانه ليس بعلة * ولان شرط العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فكان شرط العلية مجهولا فلا يجوز الحكم بالعلية * وذهب الجمهور منهم الى ان التعليل بالحكم يجوز لما ذكرنا ان النبى عليه السلام علل به فى حديث الخثعمية حيث قال * ارأيت لو كان على ابيك دين * والدين عبارة عن ثابت فى الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم * وقال فى حديث القبلة للصائم * ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك * وفى حرمة الصدقة على بنى هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه * وفى اتيان الرجل اهله * ارأيت لو وضعه فى حرام اكان يأثم * فهذا كله تعليل بالحكم * ولان العلة ان جعلت بمعنى الامارة المعرفة فلا امتناع فى ان يجعل الشارع حكما علما لحكم آخر بان يقول اذا حرمت كذا فاعلموا انى

ويجوز ان يكون حكما كقول النبى عليه السلام فى التى سألته عن الحج ارأيت لو كان على ابيك دين وهذا حكم وكقولنا فى المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى وهذا حكم ايضا

حرمت كذا واذا اوجبت كذا فاعلموا انى حكمت بكذا * وان جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع ايضا فى ان يكون ترتيب احد الحكمين على الآخر مستلزما حصول مصلحة لا تحصل من احدهما بانفراده فثبت ان التعليل بالحكم جائز * وخرج بما ذكرنا الجواب عن كلامهم لانا لانسلم انتقاض العلة على تقدير التقديم لان الحكم لم يكن علة بذاته بل بجعل الشارع اياه علة بقران الحكم الاخر به * ولا نسلم ايضا عدم صلاحيته للعلية على تقدير التأخير لان العلة بمعنى المعرف والمتأخر يصلح معرفا للمتقدم ولا على تقدير المقارنة لان الكلام مفروض فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للحكم الآخر من غير عكس * ولا نسلم ايضا ان التقدم شرط العلية على ما يأتى بيانه فى موضعه ان شاء الله عز وجل * وقولنا فى المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد من قبيل التعليل بالحكم لان التعلق حكم ثابت بالتعليق * وقوله بمطلق موت المولى احتراز عن المدبر المقيد فان بيعه جائز بالاتفاق قبل وجود الشرط مثل ان يقول ان شفى الله مريضى اوقدم غائبى فانت حر بعد موتى اوقال ان مت من مرضى هذا او من المرض الفلانى فانت حر بعد موتى قوله (ويجوز ان يكون) اى ما جعل علما على حكم النص * فردا اى وصفا فردا وهو بلا خلاف * ويجوز ان يكون عددا من الاوصاف ومعناه انه لابد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان كل وصف يعمل فى الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذى والرعاف فان كل واحد مستقل فى اثبات حكم الحدث وكاجتماع القتل العمد والردة فى شخص واحد فان كل واحد مستبد فى ايجاب القتل لا يكون ذلك مما نحن بصدده وفيه خلاف معروف بين اهل الاصول على ما عرف فى موضعه * ثم التعليل بعدد من الاوصاف جائز عند الجمهور لان ما ثبت به علية الوصف الواحد ثبت به علية الاوصاف المتعددة اذ لا يمتنع ان تكون الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة علة بما يقوم الدليل على ظن التعليل بها من تأثير او مناسبة او اخالة او غيرها من مسالك العلة * وذهب بعض الاصوليين منهم ابو الحسن الاشعرى وبعض المعتزلة الى ان التعليل لا يجوز الا بوصف واحد لا تركيب فيه لان تركيب العلة لو صح لكانت العلية صفة زائدة على مجموع الاوصاف لانا نعقل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم * وبعد ما ثبت انها زائدة فاما ان يقال حصلت تلك الصفة بتمامها لكل واحد من تلك الاوصاف وحينئذ يلزم ان يكون كل وصف علة لا ان يكون المجموع علة وهو خلاف الفرض واما ان يقال حصلت تلك الصفة للمجموع وحينئذ يلزم ان يثبت لكل واحد من الاوصاف جزء من تلك الصفة وهو فاسد لان انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث وربع محال * والجواب عنه انه لا امتناع فى حصول الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر الى الافراد لانه من حيث هو مجموع شئ واحد على ان ما ذكرتم ينتقض بالحكم على المتعدد من الالفاظ والحروف بانه خبر واستخبار او غير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا زائد عليه ثم اما ان يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف ويلزم منه انقسام المعنى

ويجوز ان يكون فردا وعددا كما

الى آخر ماذكرتم* والتحقيق فيه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها فضلا عن كونه صفة زائدة ليلزم ماذكروه* وقوله كما في الربوا يجوز ان يكون متعلقا بقوله عددا فان حرمة الربوا متعلقة بوصفين وهما القدر والجنس * ويجوز ان يكون متعلقا بالجميع فان حرمة ربوا النسيئة متعلقة بوصف واحد وهو الجنس او القدر عندنا وحرمة ربوا الفضل متعلقة بوصفين كما قلنا فيكون الربوا مثالا للفرد والعدد جميعا* والتعليل بالاوصاف مثل تعليلنا في نجاسة سؤر السباع بان السباع حيوان محرم الاكل لا لكرامته ولا بلوى في سؤره* فيكون سؤره نجسا كسؤر الخنزير والكلب * وكتعليل وجوب القصاص بالقتل بالمحدد من الخشب بانه قتل عمد عدوان محض فيكون موجبا للقصاص كالقتل بالسيف *ثم من جوز التعليل بالاوصاف لم يقتصر على عدد الا ما نقل عن ابى اسحق الشيرازى انه قال لا يجوز ان يزيد الاوصاف على سبعة * ووجهه ان اقصى ما يتوقف عليه الحكم محله ومعنى يقتضيه اما مطلقا او مشروطا بوجود شرط او عدم مانع وقد يتعلق المعنى المقتضى بالفاعل فيعتبر اهليته واقصاها العقل والبلوغ ثم قد لا يشتغل به الشخص الواحد بصيغ المعارضات فيحتاج الى غيره فيكون مجموع ما يتوقف عليه الحكم ايجابا وقبولا صدورا من العاقل البالغ في المحل مع قران الشرط وانتفاء المانع وهى سبعة وكل ما زاد على ذلك فهو تفاصيل هذه الجملة فيمكن رده اليها ولما لم يخل هذا عن تكلف كما ترى اعرض عنه العامة ولم يقتصروا على عدد قوله (ويجوز في النص) يعنى يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص او يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا في المنصوص عليه كالتعليل بالطوف في الهرة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام* انها من الطوافين والطوافات عليكم *او هو ثابت في المنصوص عليه وهو الهرة* وكذا التعليل بالقدر في الاشياء الستة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام* كيلا بكيل وزنا بوزن او ثابت في المنصوص عليه وهو الاشياء الستة* وهذا لا يشكل اى جواز التعليل بوصف في النص غير مشكل لان النص هو الذى يعلل فالتعليل بوصف فيه يكون صحيحا لا محالة* ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به معنى ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص او لا يكون ثابتا في المحل المنصوص عليه بل يكون في غيره ولكنه من ضروراته مثل تعليل جواز السلم باعدام العاقد اى بفقره واحتياجه* وليس ذلك في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه ثابت به اى بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه يقتضى عاقدا والاعدام صفته فكان ثابتا باقتضائه فيكون بمنزلة الثابت بعين النص* وعلل الشافعى عدم جواز نكاح الامة على الحرة الثابت بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة بانه اى نكاح الامة ارقاق جزء منه وهو الولد مع الغنية عنه فلا يجوز وعداه الى نكاح الامة مع طول الحرة * وليس في النص فان قوله عليه السلام* لا تنكح الامة على الحرة * لا يدل على هذا المعنى بصريحه * ولكنه ثابت به فان ذكر النكاح يقتضى ناكحا كما ان ذكر السلم يقتضى عاقدا

في باب الربوا ويجوز ان يكون في النص وهذا لا يشكل ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به كما جاء في الحديث انه رخص في السلم وهو معلول باعدام العاقد وليس في النص والنهى عن بيع الابق معلول بالجهالة او العجز عن التسليم وليس في النص وعلل الشافعى رحمه الله في نكاح الامة على الحرة بارقاق جزء منه وليس في النص لكنه ثابت به

والارقاق صفته فكان ثابتا بمقتضى النص * وذكر في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فعند مشائخ العراق هو شرط استدلالا بالعلل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا ويستحيل ان يكون الحركة في محل علة لصيرورة ذات آخر متحركا فكذا في العلل الشرعية * ومشائخنا قالوا انه ليس بشرط بل يجوز ان يكون ذلك الوصف في غير محل الحكم فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحال بهذه العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص معدما محتاجا علة جواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد لا بمحل الحكم * قال ويجب ان لا يكون وجوده شرطا في محل الحكم لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط لصحة الدليل كالعالم دليل وجود الصانع ولهذا قلنا ان السحر علة بتغير المسحور وكذا العين علة لتغير الشيء الذي اصابته العين وان لم يوجد الاتصال وانما يختص العلة بهذا الشرط عند المعتزلة ولهذا انكروا السحر والعين لعدم الاتصال بمحل الحكم والله اعلم قوله (وانما استوت هذه الوجوه) يعني الوجوه التي ذكرها من قوله وهو جائز ان يكون وصفا لازما الى قوله ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به في صحة التعليل بها لان الدليل الذي ثبت به كون الوصف حجة ويعرف به كونه علة هو الاثر على ما بينا * وذلك اي الاثر لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه لجواز ظهور التأثير لكل واحد منها فمتى ظهر لشيء منها التأثير فقد قام الدليل على كونه حجة فوجب اضافة الحكم اليه * واتفقوا ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز ان يكون علة لانه لا تأثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل بوصف الاعرابي المذكور في قوله عليه السلام للمجامع في نهار رمضان *اعتق رقبة في الحكم* فان التركي والهندي فيه سواء ولا لمعنى الحرية فان الكفارة تجب على العبد ولا لوقاع الاهل فانها تجب بالزنا وبوطئ الامة * ولا لليوم المعين من الشهر المعين الذي وقع فيه فان سائر الايام من ذلك الشهر وسائر شهور رمضان في وجوب الكفارة سواء * وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها تشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل لمثل هذه الاوصاف في الحكم بالاتفاق فعرفنا ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم * ولان التعليل بجميع الاوصاف تعليل بما لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه وذلك فاسد على ما مر بيانه * وكما اتفقوا على عدم جواز التعليل بالجميع اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف لما بينا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا ترى ان الحنطة يشتمل على انها مكيلة مطعومة مقتاتة مدخرة جب حشيم شيء ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف * واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للمعلل ان يعلل باي وصف شاء من غير دليل لان ادعاه وصفا من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فكما لا يسمع منه دعوى الحكم بلا دليل لا يسمع دعوى كون الوصف علة بلا دليل * وذكر بعض

وانما استوت هذه الوجوه لان العلة انما تعرف صحتها باثرها وذلك لا يوجب الفصل واتفقوا ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجب ان يكون علة واختلفوا في دلالة كونه علة على قولين فقال اهل الطرد انه يصير حجة بمجرد الاطراد من غير معنى يعقل

الجدليين انه لا حاجة الى اقامة الدليل على صحة العلة ولكن للمعترض ان يبطل معنى الذى ذكره المعلل ان كان عنده مبطل فان عجز عنه لزمه الانقياد * وهذا فاسد لما قلنا ان المعلل مدع فلا يكون له بد من اقامة البرهان على دعواه لئلا يكون متحكما على شرع (فان قيل) عجز السائل عن الاعتراض او انتفاء المفسد هو الدليل على صحة العلة (قلنا) ومن اين ثبت ان العجز عن الاعتراض يدل على صحة العلة والسائل مسترشد يطلب دليل العلة لينقاد لقضيتها فكان على المعلل اقامة الدليل * وكيف يمكن جعل انتفاء المفسد دليل الصحة مع امكان قلبه للسائل بان يقول لا بل عدم المصحح دليل فساده * يوضحه ان المدعى لو قال للمدعى عليه عجزك عن الاعتراض على دعواى وعن نقضها دليل على صحتها فلا حاجة لى الى اقامة البينة او قال المدعى عليه للمدعى عجزك عن اقامة البينة دليل على انى محق كان ذلك باطلا ولا يسقط بهذا اقامة البينة عن المدعى ولا اليمين عن المدعى عليه فكذا ههنا * واذا ثبت انه لا بد من اقامة البينة على صحة العلة فاعلم ان القايس يحتاج الى اقامة الدليل على وجوب العلة فى الاصل والفرع جميعا لان القياس كما يتوقف على وجود العلة فى الاصل يتوقف على وجودها فى الفرع الا ان وجودها فى الفرع يجوز ان يثبت بسائر انواع الادلة من الحس ودليل العقل والعرف والشرع ووجودها فى الاصل لا يثبت الا بالادلة الشرعية لان كون الوصف علة وضع شرعى كما ان الحكم كذلك فلم يمكن اثباته الا بالدليل الشرعى والادلة الشرعية النصوص والاجماع والاستنباط * ولا خلاف ان النص يصلح دليلا على العلة سواء دل عليها بطريق التصريح بان يذكر الشارع لفظا من الفاظ التعليل بان يقول لكذا او لعلة كذا او لاجل كذا او ما يجرى مجراها مثل قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل * كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم * وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحى * لاجل الرأفة على القافلة او بطريق التنبيه والاشارة مثل قوله عليه السلام * ارأيت لو تمضمضت بماء * ارأيت لو كان على ابيك دين * اينقص الرطب اذا جف تمرة طيبة وماء طهور من بدل دينه فاقتلوه وكقول الراوى وسها رسول الله عليه السلام فسجد زنى ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع مثل وصف الصغر فانه علة لثبوت الولاية على المال بالاجماع فاثبتناه ولاية الانكاح فى الثيب الصغير ومثل تقديم الاخ لاب وام على الاخ لاب فى الميراث فان امتزاج الاخوة علة التقديم فيه بالاجماع فيقاس عليه النكاح وبعدم الاخ لاب وام فيه ايضا بهذه العلة * وعند عدم النص والاجماع اختلف القايسون فيما يصلح دليلا على العلة كما قرره الشيخ بقوله واختلفوا فى دلالة كونه علة اى فيما يدل على كون الوصف علة على قوانين فقال جماعة منهم الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او اخالة يصلح دليلا على العلة ويصير الوصف به حجة على الغير وهم المسمون باهل الطرد وسيأتى بيان اقوالهم واختلافهم فيما بينهم فى الباب الذى يلى هذا الباب * وقال عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد ولا بد لصيرورته

وقال ائمة الفقه من السلف والخلف انه لا يصير حجة الا بمعنى يعقل وهذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالته وذلك على مثال الشاهد لا بد من صلاحه بما يصير به اهلا للشهادة ثم عدالته ليصح منه اداء الشهادة ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص

علة من معنى يعقل وهذا قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضى الله عنهم ويسمون اهل الفقه* وهذا اى المعنى المعقول الذى لابد لصيرورة الوصف حجة منه وهو ان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا * وذلك اى الوصف فى اعتبار الصلاح والعدالة بمنزلة الشاهد فانه لابد من اعتبار صلاحه للشهادة اولا بوجود العقل والبلوغ والحرية والاسلام ان كان شاهدا على المسلم فيه ثم اعتبار عدالته ثانيا بان يكون مجتنبا عن محظورات دينه ليصح منه الاداء ثم لايصح الاداء الا بلفظ خاص ينبئ عن الوكادة والتحقيق وهو لفظ اشهد او مايساويه فى المعنى من سائر اللغات فكذا ههنا لابد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير ومن اختصاصه من بين سائر الاوصاف كاختصاص الشهادة بلفظ اشهد فان التعليل بجميع الاوصاف او بكل وصف لايصح على ماقلنا * ثم الشيخ رحمه الله جعل الوصف ههنا بمنزلة الشاهد وجعله فى اول باب القياس بمنزلة الشهادة والاصل بمنزلة الشاهد* وهكذا ذكر فى مختصر التقويم فى بيان اشتراط الملائمة فقال الملائمة شرط لان الاصل شاهد والوصف المستنبط شهادة والشهادة مختصة بلفظ وهو اشهد فمتى اتى به يجب القبول واذا اتى بغيره ينظر ان كان فى معناه يجب القبول والا فلا فكذا القياس اذا اتى بلفظ منقول من السلف يقبل واذا اتى بغيره ينظر ان كان فى معناه يجب القبول والعمل به والا فلا* ويوافقه ماذكر فى التقويم وهو ان التعليل لم يقبل مالم يقم الدليل على ان الوصف ملائم واذا صار ملائما لم يجب العمل به الا بالعدالة وذلك بكونه مؤثرا فى الحكم وان عمل به قبل التأثير صح فاما قبل الملائمة فلا يصح العمل به كالشاهد اذا شهد لم يقبل حتى يأتى بلفظ اشهد او بما عائله بلغة اخرى ولا يصح العمل به قبل ذلك واذا جاء بلفظ اشهد لم يجب العمل به حتى يعدل وان عمل به صح ونفذ اذا كان مستورا بلا خلاف * فعلى ماذكره ههنا ولم يذكر قوله ثم لايصح الاداء الا بلفظ خاص لتم التمثيل * وعلى ماذكر فى التقويم ومختصره لابد من ذكره لتمام التمثيل قوله (واتفقوا) اى الشارطون لصلاح الوصف وعدالته على ان المراد بصلاح الوصف ملائمته اى موافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها* وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة والمباح سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملائمة* وهو المراد من قوله وذلك اى الملائمة ان يكون الوصف على موافقة ماجاء عن السلف من العلل المنقولة فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة للاحكام غير نابية عنها فما كان موافقا لها يصلح ان يكون علة ومالا فلا * قال الغزالى رحمه الله المراد بالمناسب ماهو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذى هو ملاك التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ فى الدن فان ذلك لايناسب * ونقل بعض اصحاب الشافعى فى مصنفه عن القاضى الامام ابى زيد رحمه الله ان المناسب مالو عرض على العقول تلقته بالقبول * ثم اعترض عليه بان هذا التفسير وان كان موافقا للوضع اللغوى حيث يقال هذا الشئ مناسب لهذا الشئ اى ملائم له غير انه لاطريق للمناظر الى

واتفقوا فى صلاحه انه انما يراد به ملائمته وذلك ان يكون على موافقة ماجاء عن السلف من العلل المنقولة لانه امر شرعى فتعرف منه ولا يصح كالعمل به قبل الملائمة لايصح العمل بشهادة قبل الاهلية لكن لايجب العمل به الا بعد العدالة والعدالة عندنا هى الاثر وانما نعنى بالاثر ماجعل له اثرا فى الشرع

الى اثبات المناسب بهذا التفسير على خصمه فى مقام الاستدلال لاحتمال ان يقول السائل هذا مما لا يتلقاه عقلى بالقبول وليس الاحتجاج على بما يتلقاه عقل غيرى بالقبول اولى من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقى عقلى له بالقبول * ثم قال فكان الاولى ان يقال المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة * ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نعتبر الملائمة للالزام على الخصم بل لصحة العمل فى حق نفسه والذى يناظر نفسه لا يكابر نفسه فيما يقتضى عقله * والملائمة بالهمز الموافقة ومنه قولهم هذا طعام لا يلائمنى اى لا يوافقنى ولا يقال ملاومة بالواو فانها من اللوم * وقوله ولكن لا يجب العمل به اى بالوصف الا بالعدالة استدراك من مفهوم الكلام الاول وتقديره ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة ويصح بعدها ولكن لا يجب الا بعد العدالة * قال ابو اليسر اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة ويجوز العمل به ولكن لا يجب ما لم يكن مؤثرا عندنا وعند اصحاب الشافعى ما لم يكن مخيلا فاذا ظهر اثره اخالته فحينئذ يجب العمل به فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير والاخالة شرط لوجوب العمل بها * قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم يقبح كما لو قضى القاضى بشهادة شهود غير ظاهر العدالة قوله (والعدالة عندنا هى الاثر) يعنى ليس الخلاف فى تفسير صلاح الوصف انما الخلاف فى تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتأثير * ثم فسر الوصف المؤثر فقال وانما نعنى بالاثر اى بالوصف المؤثر ما جعل له اثر فى الشرع * ولعله انما فسره بما ذكر رد المافسره البعض بالدوران وجودا وعدما فان صاحب القواطع روى عن ابى الطيب ان التأثير عنده ان يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها كالشدة فى الخمر يثبت التحريم بوجودها ويزول بزوالها وكالرق فى نقصان الحد يوجد النقصان بوجوده ويزول بزواله * وفسر الشيخ فى بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعنى بالتأثير ان يكون لجنس ذلك الوصف تأثير فى اثبات جنس ذلك الحكم فى مورد الشرع اما مدلولا عليه بالكتاب او بالسنة او بالاجماع اى يثبت اثر هذا الوصف بهذه الحجج * وذكر بعض الاصوليين ان اعلى انواع القياس المؤثر وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام * فالاول هو ان يظهر تأثير عين الوصف فى عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذى ربما يقربه منكر القياس اذ لا يبقى بين الفرع والاصل مباينة الا تعدد المحل فانه ان ثبت ان علة الربوا فى التمر الكيل فالجص ملحق به بلا شبهة وان ثبت ان علته الطعم فالزبيب ملحق به قطعا اذ لا يبقى الا اختلاف عدد الاشخاص التى هى مجارى المعنى ويكون ذلك كظهور اثر الوقاع فى ايجاب الكفارة على الاعرابى اذ يكون التركى والهندى فى معناه * والثانى ان يظهر اثر عينه فى جنس ذلك الحكم اى جنسه القريب كتأثير الاخوة لاب وام فى التقدم فى الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست هى عين الميراث لكن بينهما مجانسة فى الحقيقة فان هذا حق وذلك حق وهذا دون الاول لان المفارقة بين جنس وجنس غير بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانهما لا يفترقان اصلا فيما يتوهم ان له مدخلا فى التأثير * والثالث ان يؤثر جنسه القريب فى عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات

المتكثر بعذر الاغماء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه ايضا باعتبار الزوم المشقة والحرج * والرابع ماظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن الحائض بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض في جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فان هذا اسقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب باعتبار انه تخفيف في الصلوة * وكتعليل القتل بالمثقل في ايجاب القصاص بجناية القتل العمد العدد وان فان جنس الجناية العمد معتبر في جنس القصاص كالاطراف مع انه ظهر تأثير عين القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب القصاص في الحدد * ثم قال ولا خلاف بين القائسين في الاقسام الثلاثة الاولى انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والمختار انه حجة لكونه مغلبا على الظن قوله (وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه مخيلا) اى موقعا في القلب خيال القبول والصحة فيثبت صحته بشهادة القلب * وذكر في بعض كتبهم ان الاخالة من اخالت السماء اذا كانت ترجى المطر لان المناسبة ترجى العلية لاشعارها بها * ثم العرض على الاصول احتياطا اى بعد ثبوت الاخالة يعرض الوصف على الاصول بطريق الاحتياط لابطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة * والفرق بينهما ان مناقضة الوصف ابطال نفسه باثر اونص اواجماع يرد على خلافه اوايراد صورة تخلف الحكم فيها عن الوصف ومعارضة الوصف ايراد وصف آخر يوجب خلاف ما اوجبه ذلك له بوصف من غير تعرض لنفس الوصف * ثم معنى عرض الوصف على الاصول ان يقابل بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد شهدت الاصول بصحته وصار حجة * وقال صاحب القواطع ناقلا عن القاضى ابى الطيب مثال شهادة الاصول قولنا لاتجب الزكوة في اناث الخيل لانها لاتجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها مبنية على التسوية بين الذكور والاناث في وجوب الزكوة وسقوطها * قال وهذا طريق يفضى الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم ان فلانا اذا اعطى بناته شيئا يعطى بنيه مثله فاذا سمع انه اعطى البنات شيئا غلب على ظنه اعطاء البنين مثله فثبت ان شهادة الاصول دليل الصحة من هذا الوجه * قال ومن نظيره قول المعلل من صح طلاقه صح ظهاره * وقوله من لزمه العشر لزمه ربع العشر حتى يجب الزكوة على الصبى * وقوله ماحرم فيه النسأ حرم فيه التفرق قبل التقابض * قال وامثال هذا تكثر فالاصول تشهد بصحة هذا التعليل * وانما تعرض على اصلين فصاعدا * قال شمس الائمة رحمه الله وادنى مايكفى لذلك اى للعرض اصلان بمنزلة عدالة الشاهد فان معرفتها بعرض حالهم على المزكين وادنى مايكفى لذلك عنده اثنان * يصح العمل به اى بالوصف المخيل * لانه اى لان الوصف بالعرض يصير حجة * وانما النقض جرح اى النقض يجرح الوصف بعد صحته فيخرجه عن كونه حجة كجرح الشاهد بالرق يخرج كلامه من ان يكون شهادة بعدما صح ظاهرا *

وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه مخيلا ثم العرض على الاصول احتياطا سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعض اصحابه بل عدالته بالعرض على الاصول فان لم يرده اصل مناقضا ولا معارضا صار معدلا وانما يعرض على اصلين فصاعدا فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض وعلى الثاني لايصح لانه به يصير حجة وعلى القول الاول صار حجة بكونه مخيلا وانما النقض جرح والمعارضة دفع

والمعارضة دفع اى انها لاتمنع الوصف عن العلية ولكن تدفع الحكم كاقامة الشهود على الالغاء او الابراء من المدعى عليه لايمنع شهادة شهود المدعى ولكن تدفع حكمها وهو الالزام واذا كان كذلك لايتوقف صيرورة الوصف حجة على انقطاع احتمالهما كما لا يتوقف شهادة الشاهد على انقطاع احتمال الجرح والدفع * احتج اهل المقالة الاولى وهم الذين اثبتوا العدالة بالاخالة ولم يشترطوا التأثير بان الاثر معنى من الوصف لايحس ليعلم بالحس * ولكنه مما يعقل اى يدرك بالعقل فكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب لانه هو المعتبر عند انقطاع الادلة المحسوسة فاذا وقع فى القلب خيال القبول واثر الحجة صار حجة للعمل به كذا ذكر فى اصول شمس الائمة والتقويم وغيرهما * وذكر الشيخ فى الكتاب ان الاثر معنى لايعقل واراد به ان الاثر من الوصف ليس بمعنى يوجبه العقل ويقتضيه لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لايهتدى اليه ولم يرد به ان اثره اذا ثبت شرعا لايدرك بالعقل انه اثره * واذا ثبت انه غير محسوس ولا معقول وجب النقل عنه الى شهادة القلب التى هى المعتبرة عند انقطاع الادلة * وهو كالتحرى اى جعل الوصف حجة بشهادة القلب مثل جعل التحرى حجة فى باب القبلة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة المحسوسة * ويؤيده قول النبى صلى الله عليه وسلم لو ابصة بن معبد * ضع يدك على صدرك واستفت قلبك فما حاك فى صدرك فدعه وان افتاك الناس به * فثبت ان العدالة تحصل بالاخالة * ثم العرض اى عرض الوصف على الاصول بعد ثبوت اخالته للاحتياط لا للوجوب بمنزلة مالو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضى فان العمل بشهادته جائز لو العرض على المزكين بعد ذلك نوع احتياط لجواز ان يظهر له بالعرض عليهم مالم يكن معلوما له * بخلاف الشاهد المستور الحال حيث يجب العرض على المزكين لتعرف حاله وان كان الاصل هو العدالة لانه اى الشاهد يتوهم ان يعترض فيه بعد وجود اصل الاهلية من الحرية والعقل والبلوغ والاسلام ما يبطل شهادته من فسق او غيره من ردة وحدوث زوجية واقامة حد فى قذف فاذا لم يكن حاله معلوم القاضى لا يثبت عدالته عنده مع احتمال هذه العوارض مالم يعرض حاله على المزكين * فاما الوصف الذى هو علة بعد ما ثبت صفة الصلاحية فيه * فلا يحتمل مثله اى مثل ما احتمل الشاهد من اعتراض ما يخرجه عن كونه علة بعد ما ثبتت صلاحيته بالملائمة وعدالته بالاحالة فكان العرض على الاصول ههنا احتياطا * فان سلم عما يناقضه ويعارضه بكونه مطردا فى الاصول فحكم وجوب العمل به يزداد وكادة * وان ورد عليه نقض فذلك يكون جرحا بمنزلة الشاهد الذى هو معلوم العدالة اذ ظهر فيه طعن من بعض المزكين فان ذلك يكون جرحا فى عدالته لانه تبين به انه لم يكن عدلا * وان ظهر له معارض فان ذلك يكون دفعا بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به الاول كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ووجه القول الآخر وهو اثبات عدالة الوصف بالعرض على الاصول انه اى الوصف اذا كان صالحا على مثال العلل الشرعية غير ناب عن الحكم كان صالحا لاضافة الحكم اليه

واحتج اهل المقالة الاولى ان الاثر معنى لايعقل فنقل عنه الى شهادة القلب وهو الخيال وهو كالتحرى جعل حجة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة ثم العرض بعد ذلك للاحتياط بخلاف الشاهد لانه يتوهم ان يعترض فيه بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق او غيره فاما الوصف فلا يحتمل مثله فاذا كان ملائما غير ناب صار صالحا واذا كان مخيلا كان معدلا ووجه القول الآخر انه اذا كان على مثال العلل الشرعية كان صالحا كالشاهد

كالشاهد اذا كان حرا عاقلا بالغا مسلما وقد اتى بلفظ اشهد وما هو فى معناه كان صالحا لان يعمل بشهادته *ثم قد يحتمل اى الوصف ان يكون مجروحا بان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل ان يكون مجروحا بالفسق * فلابد من العرض اى عرض الوصف على المزكين وهم الاصول ههنا دفعا للاحتمال كما لابد من عرض الشاهد على المزكين هناك لذلك فاذا سلم عن النقوض والمعارضات ثبت عدالته * وذلك لان الاصول شهداء الله تعالى على احكامه كما كان الرسول عليه السلام فى حال حيوته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول من رده بمنزلة العرض على الرسول صلى الله عليه وسلم فى حيوته وسكوته عن الرد* وادنى ذلك اصلان * وذهب بعض من اوجب العرض الى انه لابد من العرض على كل الاصول لان احتمال النقض والمعارضة لاينقطع الا بالعرض على الجميع فرد ذلك* وقال ادنى ذلك اى اول ما يجب العرض عليه اصلان* ولا يعتبر وراء ذلك اى وراء الاصلين فى وجوب العرض * لان التزكية بالاحتمال لا ترد يعنى العرض بمنزلة التزكية والتزكية وان كانت امرا محتملا لكونها اخبارا عن عدم العلم بما يوجب الجرح لا عن العلم بعدم ما يوجبه وربما وقف غير المزكى على بعض اسباب الجرح وربما يكون المزكى كاذبا فى التعديل فكان ينبغى ان يجب العرض على جميع المزكين قطعا للاحتمال بقدر الامكان الا انها لا ترد بالاحتمال لان فى الرجوع الى جميع المزكين لقطع الاحتمال جرحا بينا وقد اسقط الشرع ذلك عنا بقوله وما جعل عليكم فى الدين من حرج فكذلك ههنا العرض على كل الاصول متعذر لكونه غير محصور فسقط اعتباره ووجب الاقتصار على الاولى وهو اصلان * قال شمس الائمة رحمه الله ومن شرط العرض على كل الاصول لم يجد بدا من العمل بلا دليل لانه وان استقصى فى العرض فالخصم يقول وراء هذا اصل آخر هو معارض او ناقض لما تدعيه فلا يجد بدا من ان يقول لم يقم عندى دليل النقض والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة لالزام الخصم قوله (وجه قولنا) وهو ان عدالة الوصف تثبت بالتأثير اذا حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذى لا يحس ولا يعاين حجة وترجيح احتمال الصواب على احتمال الغلط وما لا يوقف عليه من طريق الحس فطريق معرفته الاستدلال باثره الذى ظهر فى موضع من المواضع* الا ترى انا تعرفنا اى طلبنا معرفة صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه فان اثر دينه لما ظهر فى منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل به على منعه عن الكذب الذى هو محظور دينه ايضا لان كل المحظورات من حيث يميل الطبع اليها سواء وذلك اى صدق الشاهد مما يعرف وجوده باثره اى اثر دينه كما بينا لا بالحس فثبت ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالاثر * او معناه ان صدق الشاهد مما يعرف وجوده بظهور اثر نفس الصدق فى غير هذا الموضع بان احترز عن الكذب فى سائر المواضع فيستدل به على احترازه عنه فى الشهادة ايضا كما يعرف بالاحتراز عن سائر المحظورات فكان الاستدلال بالاحتراز عن سائر المحظورات استدلالا بظهور اثر على اثر آخر والمؤثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن الكذب فى غير هذا الموضع قريبا من الاستدلال

ثم قد يحتمل ان يكون مجروحا فلابد من العرض على المزكين وهم الاصول هنا وادنى ذلك اصلان ولا يعتبر وراء ذلك لان التزكية بالاحتمال لا يرد ووجه قولنا انا احتجنا الى اثبات ما لا يحس ولا يعاين وهو الوصف الذى جعل علما على الحكم فى النص وما لا يحس فانما يعلم باثره الذى ظهر فى موضع من المواضع الا ترى انا نعرف صدق الشهادة باحترازه عن محظور دينه

هو الصدق * وكذلك اى وكما نعرف صدق الشاهد بما ذكرنا نعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بآثار صنعه كما اشار اليه تعالى فى آيات كثيرة مثل قوله تعالى *ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار* الى قوله *لآيات لقوم يعقلون* وقوله عز اسمه *ومن آياته ان خلقكم من تراب* الى قوله* ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره* وقوله جل ذكره *ان فى السموات والارض* الى آخر الآيات * وقال على رضى الله عنه البعرة تدل على البعير واثار المشى تدل على المسير وهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما تدلان على الصانع العليم الخبير * واستدلا لا يجوز ان يكون منتصبا على الحال اذ المصدر يقع حالا يعرف الصانع مستدلين باثار صنعه * وذلك اى معرفة الصانع انما يعرف بالوصف والبيان يعنى انا انما نعرف حصول المعرفة للمستدل اذا قدر على الوصف والبيان بوجه مجمع عليه بان يقول الاشياء المحكمة المتقنة موجودة على وجه تقتضيه الحكمة فعرفنا ان لها موجدا ولا بد من ان يكون واحدا حيا قديما عالما قادرا حكيما * ويبين سائر الاوصاف الذى يجب الايمان به لا ان يقول عرفت بالاستدلال انه متمكن او ذو جهة او ذو صورة لانا لا نرى فى الشاهد موجودا الا متحيزا او ذا جهة او ذا صورة فان ذلك ليس باستدلال بل هو ضلال فهذا معنى قوله بوجه مجمع عليه على هذا الوجه * على ما نبين يعنى فى باب العقل * والاظهر انه اشارة الى الجواب عن قولهم الاثر ليس بمحسوس فوجب النقل الى تحكيم القلب وان ذلك اشارة الى الاثر يعنى اثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو مما يعرف بالبيان والوصف بوجه مجمع عليه اى بان تبين ظهور اثره فى محل مجمع عليه فانه لو بينه فى محل مختلف فيه لم يصلح للالزام على الخصم * على ما نبين اى فى هذا الباب * واذا كان الاثر مما يعلم بالوصف والبيان وجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى الاثر المحسوس الدال على غير المحسوس مثل البناء الدال على البانى والسموات والارض الدالة على وجود الصانع عز وجل * ويؤيده ما ذكر الشيخ فى مختصر التقويم اما قولهم الاثر غير محسوس فسلم لكنه معقول وليس كل معلوم يكون معلوما بالحس بل يكون معلوما بالعقل ايضا وما كان معقولا فوق الذى كان محسوسا * الا ترى ان الشاهد يعرف صدقه بمجانبته عن محظورات دينه وفى الحقيقة الاجتناب عن المعاصى ترك وذلك غير محسوس * ولما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه شرع فى الجواب عن كلمات الخصوم * فقال واما الخيال الذى اعتبره الفريق الاول فامر باطل لانه عبارة عن مجرد الظن لان الخيال والظن واحد والظن لا يغنى من الحق شيئا * ولا يقال الظن معتبر فى الشرع فى وجوب العمل به كخبر الواحد والقياس * لانا نقول المعتبر هو الظن الذى قام دليل قطعى على اعتباره فى وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يقم ههنا دليل على اعتباره شرعا فوجب اهداره * ولانه اى الخيال امر باطن اى لا يمكن الوقوف عليه لغيره فلا يصلح دليلا ملزما على الغير لان الحجة على الغير ما يقر الغير به * الا ترى ان التحرى لما كان امرا باطنا لا يوقف عليه لم يكن حجة على الغير حتى ان كل احد يعمل بتحريه دون صاحبه

وذلك مما يعرف بالبيان والوصف بوجه مجمع عليه على ما نبين فوجب المصير اليه كالاثر الدال على غير المحسوس واما الخيال فامر باطل لانه ظن لا حقيقة له ولانه باطن لا يصلح دليلا على الخصم

وكلا منافيما يصلح حجة على الغير * ولا دليلا شرعيا يعني انه اذا لم يصلح دليلا على الخصم لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا لان ماجعل دليلا في الشرع يصلح للالزام لانه حجة على الجميع * او معناه انه كما لا يصلح للالزام على الغير لا يصلح دليلا شرعيا يصح العمل به لان غايته ان يجعل من باب الالهام والالهام ليس بحجة اصلا * اوانه كما لا يصلح للالزام لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا في نفسه لان مبنى ادلة الشرع على الظهور يقف عليها كل واحد وهذا مما لا يقف عليه غير صاحبه * ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة فانه اذا قال وقع في قلبي خيال ان هذا حق يتمكن الخصم من ان يقول وقع في قلبي خيال انه فاسد اووقع في قلبي خيال ان علتي صحيحة فيصير به معارضا وهذه معارضة لازمة لانها لا تندفع بوجه والحجة اذا لم تنفك عن المعارضة لم تكن حجة لان حجج الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة كما لا تحتمل لزوم المناقضة لانهما من امارات العجز والجهل والسفه وصاحب الشرع منزه عنها * واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا مزكون على ما زعموا فان كل اصل شاهد مثل الاصل المعلل واقصى ما في الباب ان يكون النصوص موافقة للوصف فيحصل به كثرة النظائر وبكثرة النظير لا يحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انضم اليه امثاله لا يظهر به عدالته * هذا ان جعل الوصف بمنزلة الشاهد وان جعل بمنزلة الشهادة فكذلك ايضا لان بكثرة الشهود لا تظهر صحة الشهادة وقولهم فائدة العرض معرفة عدم ما ينقض الوصف او يعارضه غير مسلم لانها انما يحصل اذا كانت الاصول محصورة وليست كذلك * فاما فرقهم اى فرق الفريق الاول من اصحاب الشافعي بين الشاهد والوصف بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهى عن المعصية فبعد صلاحه للشهادة يتوهم منه ما يوجب سقوط شهادته لبقاء اختياره فيجب عرض حاله على المزكين بخلاف الوصف فانه بعد ملاءمته لا يحتمل ان يحدث فيه ما يبطل صلاحيته فيكون العرض فيه احتياطا لا حتما * فليس بصحيح لان الوصف بعد وجود الملاءمة فيه يحتمل ان لا يكون علة كالاكل ناسيا مع صلاحه علة للافطار لم يجعل علة له لان الوصف ليس بعلة لذاته بل بجعل الشرع اياه علة فتمكن في اصله بعد ثبوت الملاءمة احتمال انه علة ام لا * فان ورد عليه معارض او مناقض ظهر ان الشرع ماجعله علة لان المعارضة والمناقضة اللازمتين لا تكونان في حجج الشرع * وان لم يظهر بقي محتملا * فكان الاحتمال في اصله اى فكان اعتبار الاحتمال المتمكن في اصل الوصف اولى من اعتبار الاحتمال المتمكن في المعترض على الاصل وهو الفسق المعترض على العدالة فان الاصل في الشاهد هو العدالة وفي كلامه الصدق نظرا الى العقل والدين الزاجرين عن القبيح * ثم لو ثبت المحتمل في الوصف الملائم وهو عدم اعتبار الشرع اياه لم يبق علة اصلا مع ملاءمته ولو ثبت المحتمل في الشاهد وهو الفسق بقي اهلية الشهادة فيه لبقاء الحرية والعقل والاسلام فكان الاحتمال في الوصف اقوى من الاحتمال في الشاهد فلما منع الاحتمال في العارض عن العمل بشهادة المستور فلان يمنع الاحتمال في الاصل عن العمل بالوصف كان اولى

ولا دليلا شرعيا ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على خصمه لانه ان كان يقول عندي كذا فالخصم يعارضه بمثله فيقول عندي كذا ودلائل الشرع لا يحتمل لزوم المعارضة كما لا يحتمل لزوم المناقضة واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا مزكون واني لها التزكية من غير درك لاحوال الشاهد ومعاينته وهل يصح التزكية ممن لا خبر له ولا معرفة له بالشهود فاما فرقهم بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهى عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فليس بصحيح لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة بذاته بل بجعل الشرع اياه علة فكان الاحتمال في المعترض على اصله

الاترى ان الوصف لا يبقى علة مع الرد مع قيام الملامة والجواب عن كلامه ان الاثر معقول من كل محسوس لغة وعيانا ومن كل مشروع معقول دلالة على بينا وانما يظهر ذلك بامثلته وذلك مثل قول النبي عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة وانما هي من الطوافين عليكم تعليل للطهارة بما ظهر اثره وهو الضرورة فانها من اسباب التخفيف وسقوط الحظر بالكتاب قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم والطوف من اسباب الضرورة فصح التعليل به لما يتصل به من الضرورة ومثل قوله للمستحاضة انه دم عرق انفجر توضأ لكل صلوة اوجب بهذا النص الطهارة بالدم بمعنى النجاسة ولقيام النجاسة اثر في التطهير وعلقه بالانفجار وله اثر في الخروج لانه غير معتاد والانفجار آفة ومرض لازم فكان له اثر في التخفيف في قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة

واحرى * الاترى توضيح لقوله لكان الاحتمال في اصله * والجواب عن كلامه اى كلام الخصم وهو ان الاثر معنى لا يحس ولا يعقل * ان الاثر معقول اى معلوم من كل محسوس *لغة اى بطريق اللغة فان اهل اللغة يقولون سقاه فارواه وضربه فاوجعه وكسره فانكسر وهدمه فانهدم فهذه وامثالها لغات وضعت لآثار افعال مؤثرة *وعيانا اى بطريق المعاينة فان اثر الدواء المسهل في الاسهال واثر المشي في الطريق واثر فعل البانى في البناء يعرف بالحس والمشاهدة* ومن كل مشروع معقول اى مفهوم* دلالة اى بطريق الاستدلال على ما بيناه من تعرف صدق الشاهد بالاحتراز عن محظور دينه قوله (وانما يظهر ذلك) اى كون الاثر معقولا في المشروعات اى معلوما بامثلة نذكرها *وذلك اى ظهور الاثر الامثلة على تأويل المذكور * تعليل خبر مبتدأ محذوف اى هذا تعليل * للطهارة اى طهارة الهرة فانها لما لم تكن نجسة كانت طاهرة *بما ظهر اثره وهو الضرورة فالضمير في راجع الى ما * فصح التعليل به اى بالطوف *لما يتصل به من الضرورة اى لاتصال الضرورة بالطوف بالتعليل به لدفع نجاسة سؤر الهرة او لاثبات حكم التخفيف في سؤره يكون استدلالا بعلة مؤثرة *الاترى ان من اصابته مخمصة فيتناول الميتة او الدم فانه سقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم ولا غسل اليد لمكان الضرورة كذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه *وذكر الشيخ في مختصر التقويم ان قوله عليه السلام *انما هي من الطوافين والطوافات عليكم *اشارة الى وصف مؤثر لان الهرة لما كانت من الطوافين علينا لا يمكن الاحتراز عن سؤرها الا بحرج عظيم والله تعالى ما جعل في الدين من حرج فسقط اعتبار النجاسة دفعا للضرر والحرج وهذا وصف ظهر تأثيره شرعا فان النجاسة يسقط حكمها لمكان العجز والضرورة فان الميتة نجسة بالاجماع خبيثة ثم سقط اعتبار النجاسة حتى حلت عند الضرورة* وكذا طهارة البدن شرط لصحة الصلوة لانها قيام الى الله تعالى فيشترط ان يكون طاهرا ثم اذا كان نجسا وليس معه ما يغسلها يصلى مع النجاسة وانما سقطت النجاسة لمكان الضرورة *وكذا الحدث يسقط اعتباره عند عدم الماء فثبت انه اشار الى وصف مؤثر شرعا وعقلا *اوجب اى النبي صلى الله عليه وسلم بهذا النص وهو حديث المستحاضة * الطهارة بالدم اى بسببه باعتبار معنى النجاسة الذي له اثر في ايجاب التطهير لا باعتبار معان اخرى من كونه جسما ومائعا ونحوهما اولم يوجد لها اثر في ايجاب الطهارة * وعلقه اى ايجاب الطهارة بالانفجار الذي له اثر في الخروج *لانه اى لان انفجار دم العرق غير معتاد فيجوز ان ينفى معه وجوب الصلوة والتوضى بخلاف دم الحيض والنفاس لان كل واحد منهما معتاد مستدام فيجوز ان يسقط به وجوب الصلوة والتوضى للحرج * ثم اشار الشيخ الى ان في هذا الحديث اشارة الى التعليل لحكم اخر بوصف مؤثر فقال والانفجار آفة ومرض لازم ليس في وسعها رده وامساكه ولهذا ترد المبيعة به * فكان له اى للانفجار اللازم اثر في التخفيف وذلك التخفيف قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة * قال الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته ان قوله عليه السلام لفاطمة بنت حبيش حين سالت عن دم الاستحاضة *انها دم عرق انفجر توضأ وصلى لوقت كل صلوة* اشارة

ومثل قوله لعمر رضى الله عنه وقد سأله عن القبلة للصائم فقال رأيت لو تمضمضت بماء فمججته اكان يضرك تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر نقيض الصوم والصوم كف عن شهوة البطن والفرج وليس فى القبلة قضاءها لا صورة ولا معنى مثل المضمضة وقال فى تحريم الصدقة على بنى هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججتها اكنت شاربه فعلل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار فكانت وسخا كالماء المستعمل واختلف اصحاب النبى عليه السلام فى الجد فضربوا الامثال مثل فروع الشجر وشعوب الوادى والانهار والجداول واحتج ابن عباس رضى الله عنهما فيه بقرب احد طرفى القرابة وهذه امور معقولة بآثارها

الى احكام ثلثة وتعليل لها باوصاف مؤثرة * احدها وجوب الصلوة * والثانى وجوب التوضئ * والثالث الاكتفاء بطهارة واحدة لوقت الصلوة * اما الاول فلان دم الحيض انما اوجب سقوط الصلوة لانها عادة راتبة فى بنات آدم فان الله تعالى خلقه فى ارحامهن لا يمكنهن الاحتراز عنه فلو اوجبنا الصلوة عليهن لادى الى الحرج وما فى الدين من حرج فسقطت الصلوة عنهن بتلك الدم فامادم الاستحاضة فدم عرق يوجد بعارض علة لا يكون عادة راتبة فيهن فايجاب الصلوة معه لا يؤدى الى الحرج فلم يصر عذرا فى سقوط الصلوة * والثانى انه عليه السلام علل لوجوب التوضئ بانفجار الدم وهو تعليل بمعنى مؤثر لان انفجار الدم مؤثر فى اثبات النجاسة اذا الدم بالانفجار يصل الى موضع يجب تطهير ذلك الموضع منه وللنجاسة اثر فى ايجاب الطهارة اذا العبد يقوم بين يدى الله تعالى ولا يكون اهلا لذلك الا بان يكون طاهرا * والثالث قال توضائ لوقت كل صلوة واشار الى وصف مؤثر فقال انها دم عرق انفجر والانفجار عبارة عن السيلان الدائم ومع السيلان لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا لا تجد فراغا عنها فلا يمكنها اداء الصلوة فاوجب التوضئ فى وقت الصلوة مرة واحدة ليمكنها اداء الصلوة واسقط اعتبار الحدث بعده لمكان الضرورة وللعجز تأثير فى اسقاط النجاسة لما قلنا قوله (ومثل قوله) اى قول النبى عليه السلام لعمر عطف على قوله وذلك مثل قول النبى عليه السلام فى الهرة * وكلمة فقال وقعت زائدة لا حاجة اليها * وقوله تعليل خبر مبتدأ محذوف اى هذا تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر نقيض الصوم اى ضده * ويجوز ان يكون بمعنى الناقض اى الفطر هو الناقض للصوم لانه ينافى ركنه وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين * وليس فى القبلة قضاء شهوة الفرج * لا صورة لعدم ايلاج فرج فى فرج * ولا معنى لعدم الانزال مثل المضمضة فانه ليس فيها قضاء شهوة البطن لا صورة لعدم وصول شئ الى الباطن ولا معنى لعدم حصول صلاح البدن بل كل واحد منهما مقدمة لقضاء شهوة فكما ان المضمضة لا تفسد الصوم لعدم معنى الفطر فيها فكذلك القبلة * فعلل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار بقوله تعالى * خذ من اموالهم صدقة تطهرهم * والوزر الحمل الثقيل والمراد الاثم ههنا * فكانت وسخا كالماء المستعمل وكان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذا بمعالى الامور وكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم تعظيم واكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالى الامور * فهذا بيان تعليل النبى عليه السلام باوصاف مؤثرة * ثم شرع فى بيان تعليل الصحابة بها فقال واختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم فى الجد يعنى مع الاخوة فى الميراث فذهب ابو بكر وابن عباس وجماعة رضى الله عنهم الى تفضيل الجد على الاخوة وذهب على وزيد بن ثابت وجماعة اخرى رضى الله عنهم الى توريث الاخوة مع الجد فضربوا فيه اى فى الجد او فيما اختلفوا فيه بامثال نقل على رضى الله عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجر انبت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الغصنين اقوى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست

بين الفرعين نفسهما فكان لكل واحد منهما ترجيح فاستويا * وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه مثل الجد مع الحافد كمثل نهر ينشعب من واد ثم ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر * والشعوب جمع شعب وهو ما تشعب من قبائل العرب والعجم وكأنه مستعار ههنا لما تشعب من الوادي والجدول النهر الصغير واحتج ابن عباس رضي الله عنهما فيه اي في ترجيح الجد بقرب احد طرفي القرابة فقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب * وهذه امور معقولة بآثارها اي ما ذكروا من التمثيل والاحتجاج باحد طرفي القرابة على الآخر تعليلات باوصاف مؤثرة فان استحقاق الميراث بالقرابة والتمثيل بفروع الشجر وشعوب الوادي لبيان تفاوت القرب بطريق محسوس * الا ان ابن عباس رجح الجد لان قربه منشعب عن الجزئية كقرب الحافد اذ الحافد متصل بالبنت بواسطة ابيه اتصال جزئية والجد متصل به بواسطة ابنه اتصال جزئية ايضا ثم الحافد وان سفل باعتبار الجزئية مقدم على الاخ فكذا الجد * وهذا لان القرب باعتبار الجزئية معنى يرجع الى ذات القرابة والقرب باعتبار المجاورة معنى يرجع الى حال القرابة والترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال قوله (وقد قال عمر لعبادة) عن محمد بن الزبير قال استشار الناس عمر رضي الله عنه في شراب يرزقه فقال رجل من النصارى انا نصنع شرابا في صومنا فقال عمر ائتني بشيء منه فاتاه بشيء منه قال ما اشبه هذا بطلاء الابل كيف تصنعونه قال نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فصب عمر رضي الله عنه عليه ماء وشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن يمينه فقال عبادة ما ارى النار تحل شيئا فقال له عمر يا احمق اليس يكون خمرا ثم يصير خلا ثم تأكله * وفي هذا دليل اباحة شرب المثلث وان كان مشتدا فان عمر رضي الله عنه انما استشارهم في المشتد دون الحلو وهو ما يكون ممرئا للطعام مقويا على الطاعة في ليالي الصيام وقد اشكل على عبادة فقال ما ارى النار تحل شيئا يعني ان المشتد من هذا الشراب قبل ان يطبخ بالنار حرام فبعد الطبخ كذلك اذ النار لا تحل الحرام فقال له عمر يا احمق اي يا قليل النظر والتأمل اليس يكون خمرا ثم يكون خلا فتأكله يعني ان صفة الخمرية بالتخلل تزول فكذلك صفة الخمرية بالطبخ الى ان ذهب منه الثلثان تزول * ومعنى هذا الكلام ان النار لا تحل ولكن بالطبخ تنعدم صفة الخمرية كالذبح في الشاة عينه لا يكون محللا ولكنه منهر للدم والمحرم هو الدم المسفوح يكون محللا لانعدام ما لاجله كان محرما كذا في المبسوط وهو قوله فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع يعني الطبخ يغير طبعه وللتغير اثر في تبدل الحكم كالمني اذا صار حيوانا صار طاهرا وكذا الحمار اذا وقع في المملحة وصار ملحا والسرقين اذا صار رمادا قوله (وقال ابو حنيفة في اثنين اشتريا عبدا) اذا ملك الرجل مع آخر قريبه بشراء او هبة او صدقة او وصية عتق نصيبه منه عند ابي حنيفة رحمه الله ويسعى العبد لشريكه في نصيبه ولا ضمان على الذي عتق من قبله * وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يضمن لشريكه قيمة نصيبه ان كان

وقد قال عمر رضي الله عنه لعبادة ابن الصامت حين قال ما ارى النار تحل شيئا اليس يكون خمرا ثم يصير خلا فنأكله فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع وقال ابو حنيفة رحمه الله في اثنين اشتريا عبدا وهو قريب احدهما انه لا يضمن لشريكه لانه اعتقه برضاه وللرضاء اثر في سقوط العدوان

موسرا ويسعى العبد لشريكه ان كان معسرا لان القريب بالشراء صار معتقا لنصيبه فان شراء القريب اعتاق ولهذا تأدى به الكفارة والمعتق ضامن لنصيب شريكه اذا كان موسرا كما لو كان العبد بين شريكين فاشترى قريب العبد نصيب احدهما منه يضمن نصيب الآخر ان كان موسرا * ولابي حنيفة رحمه الله انه اعتقه برضاه اى برضا الشريك فلا يضمن له شيئا لان للرضاء اثرا في سقوط ضمان العدوان وهذا لان ضمان العتق يجب بالافساد او الاتلاف لملك الشريك فيكون واجبا بطريق الجبران ورضاه بالسبب يغني عن الحاجة الى الجبران لان الحاجة الى ذلك لدفع الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكما حين رضي به كما لو اذن له نصا ان يعتقه وكما لو اتلف مال الغير باذنه * واثبات الرضاء بوجهين * احدهما انه لما ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول شريكه موجب للعتق صار راضيا بعتقه على شريكه فهو كما لو استاذن احد الشريكين صاحبه في ان يعتق نصيبه فاذن له في ذلك * والثاني ان المشتريين صارا كشخص واحد لاتحاد الايجاب من البايع ولهذا لو قبل احدهما دون الآخر لم يصح قبوله ولم يملك نصيبه به ولا شك ان كل واحد منهما راض بالتملك في نصيبه فيكون راضيا بالتملك في نصيب صاحبه ايضا لما ساعده على القبول بل يصير مشاركا له في السبب بهذا الطريق والمشاركة في السبب فوق الرضاء به الا ان بهذا السبب يتم علة العتق في حق القريب وهو الملك ولا يتم به علة العتق في حق الاجنبي فكان القريب معتقا دون الاجنبي ولكن بمعاونته فيسقط حقه في تضمينه لما عاونه على السبب * وهذا الكلام يتضح لابي حنيفة رحمه الله في الشراء ولهذا عين في الكتاب الشراء فقال في اثنين اشتريا عبدا فاما في الهبة والصدقة والوصية فكلامهما اوضح لانه قبول احدهما في نصيبه صحيح بدون قبول الآخر الا ان اباحنيفة رحمه الله يقول هما كشخص واحد ايضا لكن في الهبة والصدقة والوصية قبول الشخص في النصف دون النصف صحيح * ثم لافصل في ظاهر الرواية بين ان يكون الشريك عالما بان المشتري معه قريب العبد او لا يكون عالما به وهكذا روى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله لان سبب الرضاء يتحقق وان لم يكن عالما به فهو كمن قال لغيره كل هذا الطعام وهو لا يعلم انه طعامه فأكله المخاطب فليس للآذن ان يضمنه شيئا وكذلك لو قال لشريكه اعتق هذا العبد وهو لا يعلم انه مشترك بينهما * وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله ان رضاه انما يتحقق اذا كان عالما به فاما اذا كان لا يعلم بذلك فله ان يضمن شريكه * وروى بشر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله انه اذا لم يكن عالما فله ان يرد نصيبه بالعيب لانه لا يتم رضاه وقبوله حين لم يكن عالما بان شريكه معتق وبدون تمام القبول لا يعتق نصيب الشريك فكان هذا بمنزلة العيب في نصيبه فان لم يكن عالما به كان له ان يرده ولو كان عالما به لم يكن له ان يرده كذا في المبسوط * وقال محمد في ايداع الصبي اى في مسئلة ايداع الصبي * لانه اى المودع سلطه اى الصبي * على استهلاكه اى استهلاك الشيء المودع * وهذا اشارة منه الى المعنى المؤثر لانه لما مكنه من المال قد سلطه على اتلافه حسا والتسليط يخرج فعل المسلط من ان يكون جناية في حق المسلط بل يكون رضا بالاستهلاك والرضاء بالاستهلاك يسقط الضمان على المسلط للمسلط ثم انه بقوله احفظ يريد ان يجعل التسليط مقصورا على الحفظ بطريق العقد وهذا في حق البالغ صحيح وفي حق الصبي لا يصح اصلا وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق * وخص

وقال محمد رحمه الله في ايداع الصبي لانه سلطه على استهلاكه وقال الشافعي رحمه الله في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه وهذه اوصاف ظاهرة الآثار وقال الشافعي في النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال ولذلك اثر في هذا الحكم لان هذا المال هو المبتذل فاحتيج فيه الى الحجة الضرورية واما ما ليس بمال فغير مبتذل فيجب اثباته بالحجة الاصلية وليزداد خطره على ما هو مبتذل

محمدا بالذكروان كان قول ابى حنيفة رحمهما الله مثل قوله باعتبار التصنيف * وقال الشافعى رحمه الله فى الزنا لايوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجمت عليه اى هو امر يفضى الى اشد العقوبات واقبحها وهو الرجم * والنكاح امر حمدت عليه لما ورد فيه من الفضائل فانى يتشابهان * وهذا استدلال منه فى الفرق بوصف مؤثر فان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيجوز ان يكون سببها مايحمد المرء عليه ولايجوز ان يكون سببها مايعاقب المرء عليه وهو الزنا الموجب للرجم * واشارة ايضا الى ان الزنا لما كان امرا يرجم عليه كان واجب الاعدام باحكامه ولذلك وجب درؤه بالشبهات لينعدم ولايظهر فثبت ان السبيل فيه الاعدام بآثاره فى اثبات حرمة المصاهرة تقريره وابقاؤه ومايجب اعدامه لايجوز ان تعلق به مايترتب عليه بقاؤه وهذه اى الاوصاف التى ذكرها السلف فى هذه المسائل اوصاف ظاهرة الآثار كما بينا * وقال الشافعى رحمه الله فى النكاح انه لايثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه اى النكاح ليس بمال * ولذلك اى وللمعنى الذى ذكره وهو انه ليس بمال اثر فى هذا الحكم وهو عدم اعتبار شهادتهن فى النكاح * لان المال هو المبتذل اى المستهان تجرى المساهلة فيه وتكثر المعاملة به بين الناس * فاحتيج فيه الى الحجة الضرورية وهى شهادة النساء مع الرجال التى فيها شبهة دفعا للحرج فان الاصل ان لايكون لهن شهادة لابتناء امرهن على التستر وعلى الغفلة والضلالة كما قال تعالى * ان تضل احداهما * فاما ماليس بمال مثل النكاح والطلاق ونحوهما فغير مبتذل ولايكثر فيه البلوى والمعاملة ويكون فى محافل الرجال * فيجب اثباته بالحجة الاصلية وهى شهادة الرجال وحدهم لعدم تأديته الى الحرج قوله (ولئن ازداد خطره عطف) على ماقبله من حيث المعنى وتقديره واما ماليس بمال فيجب اثباته بالحجة الاصلية لعدم ابتذاله ولازدياد خطره على ماهو مبتذل فان احتياج النكاح الى المقدمات مثل الخطبة والمشاورة فى العادات والاستشفاع بالعظماء واحضار الشهود والولى دل على خطره فلا يثبت الا بحجة اصلية خالية عن الشبهة * فثبت بما قلنا ان طريق تعليل السلف رحمهم الله هو التعليل بالوصف المؤثر قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان اعتبار الملائمة والتأثير واجب اتباعا للسلف جرينا فى الفروع التى اختلفنا فيها مع الفقهاء فقلنا فى مسح الرأس يعنى فى انه لايشترط فيه التكرار لاكمال السنة انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف * وهو مؤثر لان معنى المسح مؤثر فى التخفيف فان المسح ايسر من الغسل وتأدى الفرض به دليل التخفيف وقد ظهر اثر التخفيف فى فرضه حتى لم يشترط استيعاب المحل بالمسح بخلاف المغسولات فلان يظهر فى سنته بان لم يبق التكرار سنة فيه كان اولى لان السنة تبع الفرض واضعف منه فكانت اولى بظهور اثر التخفيف فيها من الفرض * فاما قول الخصم انه ركن فى وضوء فغير مؤثر فى ابطال التخفيف اى لاينفى ماذكرنا من معنى التخفيف لان مسح الخف ركن ولايسن تثليثه وكذا المسح فى التيمم فعرفنا انه لااثر للركنية فى ابطال التخفيف واثبات التكرار * وعللنا فى ولاية المناكح اى فى اثبات ولاية الانكاح بالصغر وفى انتفائها بالبلوغ حتى كان للاب ان يزوج الثيب الصغيرة كالبكر الصغيرة وليس له ان يزوج البكر البالغة الا برضاها كالثيب البالغة عندنا * والمناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان

وعلى هذا الاصل جرينا فى الفروع فقلنا فى مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان معنى المسح معنى مؤثر فى التخفيف فى فرضه حتى لم يستوعب محله ففى سنته اولى فاما قول الخصم انه ركن فى الوضوء غير مؤثر فى ابطال التخفيف وعللنا فى ولاية المناكح بالصغر والبلوغ وهو المؤثر لانها ماشرعت الا حقا للعاجز كالنفقة فصح التعليل بالعجز والقدرة للوجود والعدم ولم يكن للبكارة والثيابة فى ذلك اثر وقلنا فى صوم رمضان انه عين وهذا مؤثر لان النية فى الاصل للتعيين والتمييز وذلك يحتاج الى ذكره عند المزاحمة دون الانفراد وعلل بانه فرض ولا اثر للفرضية الا فى اصابة المأمور وهذا اكثر من ان يحصى

من النكاح اى ولاية تثبت وقت النكاح او في مكان النكاح * او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد * وهو اى الصغر وصف مؤثر لانها اى ولاية الانكاح ماشرعت الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة تجب على الولى حقا للعاجز عنها والمؤثر في ذلك الصغر والبلوغ دون الثيابة والبكارة بدليل ثبوت الولاية وانتفائها في المال بالصغر والبلوغ * وكذا الولاية على الذكر وانتفاؤها بالصغر والبلوغ * فصح التعليل بالعجز وهو الصغر والقدرة وهو البلوغ للوجود والعدم اى لوجود الولاية وعدمها ولم يكن للبكارة والثيابة في ذلك اى في اثبات الولاية واعدامها اثر * وقلنا في صوم رمضان انه صوم عين فيتأدى بمطلق النية * وهذا اى وصف العينية مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان ايجاب النية في اصل وضعها للتميز بين المحتملين فايجاب اصل النية في العبادات للتميز بين العادة والعبادة وايجاب تعيين الجهة للتميز بين تلك الجهة وغيرها * وذلك اى التميز انما يحتاج الى ذكرها اى ذكر التميز على تأويل النية عند مزاحمة الغير كما في الصلوة فاما اذا كان المشروع عينا ليس معه غيره فقد ارتفعت الحاجة الى تميز الجهة فلا يشترط التعيين * وعلل اى الشافعي في اشتراط التعيين بانه صوم فرض فلابد من تعيين جهة الفرض كصوم القضاء وكالصلوة ولا اثر للفرضية الا في اصابة المأمور اى في الاتيان بالمأمور به يعني لا اثر لهذا الوصف في ايجاب التعيين واسقاطه انما اثره فيما ذكر لا غير * فثبت انا سلكنا طريق السلف في اعتبار الوصف المؤثر في القياس * وهذا اى اعتبارنا الوصف المؤثر في الفروع المختلف فيها اكثر من ان يحصى قوله (فان قيل التعليل بالاثر) الى آخره * قال الامام شمس الائمة رحمه الله في تقرير هذا السؤال كيف يستقيم هذا اى التعليل بالمؤثر والقياس لايكون الا لفرع واصل فان المقايسة تقدير الشيء بالشيء وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد الى اصل لايكون قياسا * ثم اجاب فقال قد قال بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون مقايسة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة ماقاله الخصم ان تعليل النص بعلة تتعدى الى الفرع يكون مقايسة وبعلة لاتتعدى لايكون مقايسة لكن يكون بيان علة شرعية للحكم * ثم قال والاصح عندي ان يقال هو قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لامحالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لايقع الاستغناء عنه فذكر مما يقع الاستغناء عن ذكره ماقلنا في ايداع الصبي لانه سلطه على ذلك فانه لهذا الوصف يكون مقيسا على اصل واضح وهو ان من اباح الصبي طعاما فتناوله لم يضمن لانه بالاباحة سلطه على تناوله وتركنا ذكر هذا الاصل لوضوحه * ومما يذكر فيه الاصل ماقال علماؤنا رحمهم الله في طول الحرة انه لا يمنع نكاح الامة ان كل نكاح يصح من العبد باذن المولى فهو صحيح من الحر كنكاح حرة وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرق ينصف الحل الذي ينبني عليه عقد النكاح شرعا ولا يبدله بحل آخر فيكون الرقيق في النصف الباقي بمنزلة الحر في الكل لانه

فان قيل التعليل بالاثر لايكون قياسا لانه لا قياس الا بالاصل قلنا مجمع عليه مثل قولنا في ايداع الصبي انه سلطه على استهلاكه لان اصله اباحة الطعام على ان نسمي مالا اصل له علة شرعية لا قياسا والصحيح انه قياس على ماقلنا لكنه مسكوت لوضوحه والله تعالى اعلم

ذلك الحال بعينه ولكن فى هذا المعنى نوع غموض فيقع الحاجة الى ذكر الاصل * فثبت ان جميع ماذكرنا استدلال بالقياس فى الحقيقة وانه موافق لطريق السلف فى تعليل الاحكام الشرعية يسمى مالااصل له علة شرعية اى ثابتة بالشرع جعلها الشرع علة فيكون بمنزلة نص لايحتاج الى اصل آخر مثل قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم * على ماقلنا يعنى فى اول هذا الكلام ان الاثر لا يكون الا باصل مجمع عليه * لكنه اى الاصل مسكوت عنه لوضوحه اى لظهوره والله اعلم

﴿ باب بيان المقالة الثانية ﴾

وتقسيم وجوهه وهو الطرد ذكر فى الباب المتقدم ان القايسين اختلفوا فى دلالة كون الوصف علة على قولين وذكر احد القولين فى ذلك الباب وهو قول اهل الفقه فكان القول الآخر وهو قول اهل الطرد ثانيا بالنسبة اليه فعقد هذا الباب لبيانه وذكر الضمير الراجع الى المقالة فى وجوهه بتأويل القول او الطرد * قسم فى بيان الحجة اى فى بيان كون الطرد حجة وغير حجة او فى بيان الحجة لاصحاب الطرد والحجة عليهم * والثانى فى تقسيم الجملة اى جملة ماهو عمل بلا دليل من اقسام الطرد وما يشابه من جملة ماليس بحجة وقد اتفق اهل هذه المقالة اى اهل الطرد على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملايمة او تأثير لكنهم اختلفوا فى تفسير الاطراد الذى هو دليل على الصحة فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود اى المراد من الطرد وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملايمة او تأثير فى جميع الاصول اى فى جميع الصور * وزاد بعضهم يعنى على ماذكره الفريق الاول * العدم مع العدم يعنى جعل هؤلاء الطرد مع العكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما دليل صحة العلة دون مجرد الطرد * ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه يدل عليها قطعا وهو مذهب بعض المعتزلة * وقال بعضهم انه يدل عليها ظنا وهو مذهب بعض الاصوليين واكثر ابناء الزمان من اهل الجدل * وزاد بعضهم اى على الطرد والعكس ان يكون النص قائما فى الحالين ولا حكم له يعنى شرط ان يكون المنصوص عليه قائما فى حال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا اليه بل الى الوصف كما ان قوله عليه السلام * لايقضى القاضى وهو غضبان * معلل بشغل القلب لدوران الحكم معه وجودا وعدما ولا حكم للمنصوص عليه وهو الغضب او لنفس النص فى الحالين فان الغضب اذا وجد ولم يوجد شغل القلب لايثبت حرمة القضاء مع ان ظاهر النص يقتضى حرمته لوجود الغضب المنصوص عليه واذا وجد الشغل بدون غضب بالجوع او بالعطش او نحوهما تثبت الحرمة مع ان النص لايقتضى حرمته لعدم الغضب المنصوص عليه فتعلق الحكم بالشغل وجودا وعدما وانقطاعه عن الغضب المنصوص عليه حتى لم يؤثر وجوده فى وجوده ولا عدمه فى عدمه دليل على كون الشغل علة * وقيل اشتراط قيام النص ولا حكم له فى الحالين انما يستقيم على قول من جعل المفهوم حجة فاما عند من لم يجعله حجة فلا لان

﴿ باب بيان المقالة الثانية وتقسيم وجوهه وهو الطرد ﴾

اعلم بان الاحتجاج بالطرد احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ومن عدل عن طريق الفقه الى الصورة افضى به تقصيره الى ان قال لا دليل على الحكم يصلح دليلا وكفى به فسادا والكلام فى الباب قسمان قسم فى بيان الحجة والثانى فى تقسيم الجملة وقد اتفق اهل هذه المقالة ان الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا فى تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود فى جميع الاصول وزاد بعضهم العدم مع العدم ايضا وزاد بعضهم ان يكون النص قائما فى الحالين ولا حكم له

قيام النص وعدم حكمه ان تصور فى حال عدم الوصف كما قلنا لا يتصور فى حال وجود
الوصف فان شغل القلب ان وجد بالغضب يكون النص قائما مع حكمه وهو ثبوت الحرمة
وان وجده بغيره لا يكون النص قائما لان معنى قيام النص ولا حكم له قيامه فى هذه الصورة
وتناوله لها مع عدم حكمه فيها لا قيامه فى نفس الامر فاذا لم يكن المفهوم حجة لا يكون
للنص عند عدم الوصف المنصوص عليه موجب فى نفى الحكم ولا فى اثباته فلا يكون النص
قائما فى هذه الحالة لكن اذا جعل المفهوم حجة يكون عدم الحكم عند عدم الوصف من موجب
النص فيكون النص قائما ولا حكم له قوله (واحتجوا) اى اهل الطرد جميعا على كون
الطرد دليل صحة العلة بان الدلائل التى جعلت القياس حجة لم تخص وصفا دون وصف
فظواهرها يقتضى جواز التعليل لكل وصف الا ما قام عليه دليل يمنع عن التعليل به فكان
كل وصف بمنزلة نص من النصوص فى جواز التعليل والعمل به فيجوز اثبات الحكم به من
غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف
الحكم عن العلة امارة النقض وذلك غير جائز على صاحب الشرع * ولان علل الشرع
امارات اى علامات على ثبوت الاحكام فانها غير مثبتة بذواتها اذ المثبت فى الحقيقة هو الله
جل جلاله واذا كانت امارات لم يشترط فيها ان يكون معقولة المعانى لان امارة
الشئ ما يكون ذلك الشئ موجودا عنده من غير ان يشترط فيها معنى معقول يضاف وجود
ذلك الشئ اليه كالمنارة للمسجد والميل للطريق* ولان الدوران مهما حصل ولم يكن مانع
من الحكم بالعلية حصل العلم او الظن عادة بكون المدار وهو الوصف علة للدائر وهو الحكم
كما اذا دعى انسان باسم يغضب ثم ترك دعاؤه به فلم يغضب وتكرر ذلك منه مرارا علم ان دعاءه
بذلك هو سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك منه ويتبعون له داعين بذلك
الاسم المغضب له * ولان عدم الاطراد لما كان دليل فساد العلة يكون الاطراد
دليل صحتها لانه ليس بين الصحة والفساد واسطة قوله (والجواب) اى عن
كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل شاهدا * يعنى النصوص التى جعلت
القياس حجة جعلت الاصل شاهدا والوصف منه شهادة على ما مر * وذلك اى
صيرورته شاهدا * لا يقتضى الشهادة بكل وصف اى لا يقتضى ان يكون كل وصف منه
شهادة لان القياس يتحقق ببعض الاوصاف بل يقتضى ان يكون شهادته بوصف خاص
متميز من بين سائر الاوصاف بدليل كما جعل الشرع كامل الحال من الناس وهو الحر العاقل
البالغ العدل شاهدا * ثم لم يجب اى لم يدل ذلك ان يكون لفظة منه شهادة بل بعض الالفاظ
ثم لا بد من معنى معقول يميزه عن سائر الالفاظ مثل قوله اشهد فانه تميز من بين الالفاظ التى
تصلح للاخبار عن المشهود به من قوله اعلم او اتيقن او اخبر او اعلم بالوكادة التى فيه فانه ينبئ عن
المشاهدة التى هى السبب المطلق لاداء الشهادة واليه اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله
* اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والا فدع * ولهذا كان اشهد من الفاظ اليمين فكذا ههنا لا بد من

واحتجوا جميعا بان
دلائل صحة القياس
لا تخص وصفا دون
وصف وكل وصف
بمنزلة نص من
النصوص ولان علل
الشرع امارات غير
موجبة فلا حاجة بنا
الى معنى يعقل
والجواب ان الشرع
جعل الاصل شاهدا
وذلك لا يقتضى
الشهادة بكل كما
جعل كامل الحال من
الناس شاهدا ثم لم
يجب ان يكون كل
لفظة شهادة الا بمعنى
معقول يوجب تميز

(ان يكون)

ان يكون الوصف متميزا من بين سائر الاوصاف بدليل معقول * ولان كل وصف لو صلح علة والاوصاف محسوسة مسموعة لشارك السامعون واهل اللغة كلهم الفقهاء في المقايسات ولما اختص بها الفقهاء فعلم ان المقايسة مبنية على معان تفقه لا اوصاف تسمع كذا في التقويم * ولا اعرف وجه تعلق الاستثناء في قوله الا بمعنى معقول وكان من حق الكلام ان يقال ثم لم يجب ان يكون كل لفظة شهادة بل وجب ان يكون بعض الالفاظ شهادة وذلك البعض لا يتميز الا بمعنى معقول يوجب تميزا * واما قوله اى قول الخصم * انها اى العلل امارات فكذلك اى فيما ذكر لكن في حق الله تعالى لانه هو الشارع للاحكام في الحقيقة والموجب لها فاما في حق العباد فلا لانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل وان كانت الاحكام ثابتة بشرعه جل جلاله كما نسبت الاجزئة الى افعالهم بقوله عز اسمه جزاء بما كانوا يعملون مع ان الاجزئة فضل من الله او عدل * ويجوز ان يكون معناه ان العقوبات المشروعة اجزئة مثل الرجم والجلد والقطع منسوبة الى افعالهم من الزناء والقذف والسرقة * وما يجرى مجراه اى مجرى ما ذكرنا مثل نسبة الحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق * فكانت اى العلل غير موجبة في الاصل بذواتها ولهذا لم يكن موجبة قبل الشرع * ولكنها اى العلل جعلت موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة يعني كونها موجبة ثبت في حقنا بالطريق الذى يليق بها وهو ان ينسب الاحكام اليها بان يقال القصاص حكم القتل والملك حكم البيع والحل حكم النكاح فهذا النوع من النسبة يليق بها فاما نسبة حقيقة الايجاب اليها في حق الله تعالى وفي علمنا ايضا فلا * وهذا كايجاب القصاص على القاتل فانه مضاف الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله في حق علمنا فثبت ان علل الشرع ليست امارات على الاطلاق واذا كان كذلك اى كان الامر كما قلنا وهو ان العلل صارت موجبة شرعا في حقنا * لم يكن بد من التميز بين العلل والشروط اى من دليل يميز بينهما ومجرد الاطراد لا يميز لانه يوجد مع الشرط ايضا * وكذلك العدم عند عدمه هذا جواب عما قال الفريق الثاني ان وجود الحكم عند وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون علة فلا يتعين جهة كونه علة الا بعدم الحكم عند عدمه فيصلح العدم عند العدم دليلا يميز العلة عن غيرها * فقال وكذلك العدم عند عدمه اى كما لا يصلح الاطراد دليلا مميزا لا يصلح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا مميزا ايضا * لانه اى الوصف يزاحمه الشرط فيه اى في عدم الحكم عند عدمه فان دوران الحكم كما يوجد مع العلة وجودا وعدما يوجد مع الشرط كذلك ايضا فان وجوب اداء الزكوة ووجوب صدقة الفطر ووجوب الطهارة كما يدور مع النصاب والرأس وارادة الصلوة التي هي اسبابها وجودا وعدما يدور مع الحول ويوم الفطر والحدث التي هي شروطها وجودا وعدما ايضا وكذا العتق كما يدور مع الاعتاق يدور مع الدخول في قوله ان دخلت الدار فانت حر وذلك لان الاحكام لا تدور مع الاسباب الا بوجود الشروط فتدور الاحكام مع الشروط وجودا بوجود الاسباب وتنعدم عند عدمها على الاطلاق * قال الشيخ في شرح التقويم

فاما قوله انها امارات وكذلك في حق الله فاما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كما نسبت الاجزئة الى افعالهم ونسب الملك الى البيع والقصاص الى القتل وما يجرى مجراه فكانت غير موجبة في الاصل ولكنها جعلت موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها وهي النسبة اليس وجب القصاص على القاتل وقد مات القتيل باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التميز بين العلل والشروط ومجرد الاطراد لا يميز وكذلك العدم عند عدمه لانه يزاحمه الشرط فيه ولان نهاية الطرد الجهل لانه يقال له وما يدريك انه لم يبق اصل مناقض او معارض

اماقولهم العدم عند العدم دليل على ان الوجود لم يكن اتفاقا فليس بشئ لان الوجود عند الوجود كما يكون اتفاقا يكون العدم عند العدم اتفاقا ايضا فلا يصلح حجة * ولان نهاية الطرد الجهل اى الجهل بوجود المعارض والمناقض فانه لا يمكنه ان يقول ليس لهذا الوصف مناقض ولا معارض اصلا بل غاية امره ان يقول الى ماوجدت له معارضا ولا مناقضا لانه لا يمكنه الطرد فى جميع الاصول * وهل ثبت ذلك اى وماثبت عدم المعارض والمناقض عندك الا بالوقوف عن طلبهما * وقد كان يتأدى اى يتهيأ لك * ذلك اى الوقوف عن الطلب والحكم بانتفاء المعارض والمناقض قبل الطرد * واما العدم فليس بشئ فلا يصلح دليلا اى لا يصلح فى نفسه دليلا على شئ لان الدليل على الشئ امر وجودى * وكيف يصلح اى عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا على كون الوصف علة مع احتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى يعنى ولئن سلمنا انه يصلح دليلا فى نفسه فلا يصلح دليـلا ههنا لانه لوكان دليلا على صحة الوصف لامتنع ثبوت الحكم عند عدم علة بعلة اخرى ولاقتضى ذلك ان لا تكون لحكم واحد الا علة واحدة وقد ثبت فى الشرع لحكم واحد علل متعددة كالنوم والاعماء وخروج النجاسة من السبيلين ومن غيرهما لانتقاض الطهارة وكالبيع والهبة والصدقة والميراث والاستيلاء للملك وكالردة والكفر المفضى الى المحاربة والبغى والزنا بعد الاحصان لاباحة القتل * فلا يصلح شرط عدمه برفع الطاء والشرط مصدر مضاف الى المفعول والضمير للحكم اى لا يصلح اشتراط عدم الحكم عند عدم الوصف لصحة كون الوصف علة * وصحح فى بعض الشروح بنصب الطاء فقيل معناه فلا يصلح عدم العلة شرط عدم الحكم لاحتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى واذا لم يصلح شرطا له كيف يستدل بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك الوصف ولهذا اذا كانت العلة منحصرة يصح الاستدلال بعدم الحكم على عدم العلة وبالعكس * والوجه هو الاول * وعبارة بعض المحققين ولوكان العدم عند العدم دليل الصحة لكان الوجود عند العدم دليل الفساد لان بالوجود عند العدم لا يبقى دليل الصحة وهو العدم عند العدم كالوجود عند الوجود عندكم لما كان دليل الصحة كان العدم عند الوجود دليل الفساد لزوال الدليل الصحة به واتفاق الكل ههنا على جواز الحكم فى محل بعلل تدل على ان الوجود عند العدم ليس دليل الفساد فلا يصلح العدم عند العدم دليل الصحة ضرورة * واما استدلالهم بحصول الظن او العلم بالدعاء باسم مغضب فليس بصحيح لانا لانسلم حصول العلم او الظن بكون ذلك الاسم سبب الغضب بمجرد الدوران فانه لولا ظهور انتفاء غير ذلك من الاوصاف ببحث او بانه الاصل لم يظن والبحث طريق مستقل بنفسه ويقوى بالدوران * وذكر فى القواطع ان احكام الشرع مرتبطة بطريق علمى او ظنى يستند الى سبب واذا خلا عن هذين الطريقين يكون مجرد احتكام على الشرع والطرد لا يفيد علما ولا ظنا لان الحكم الذى ربطه به اثباتا لو ربطه به نفيا لم يترجح فى مسلك الظن احدهما على الآخر فبطل التعلق به * الا ترى ان القياس الفاسد قد يطرد كما سيجئ بيانه ولوكان الاطراد دليل صحة العلة لم يقم هذا الدليل

وهل ثبت ذلك لك الا بان وقفت عن الطلب وقد كان يتأدى لك ذلك قبل الطرد واما العدم فليس بشئ فلا يصلح دليلا وكيف يصلح مع احتمال ان يثبت بعلة اخرى فلا يصح شرط عدمه الا ترى ان مثل هذا لا يوجد فى علل السلف

على الاقيسة الفاسدة * وكذا استدلالهم بدلالة عدم الاطراد على الفساد على دلالة الاطراد على الصحة فاسد لان عدم الاطراد دليل النقض والنقض باطل فاما الاطراد فغايته انه يدل على عدم النقض او لا يدل على النقض فلا يلزم منه كونه علة * فان قيل قد اتفقنا ان الطرد والعكس يصلح دليلا على العلة فى الاحكام العقلية فكذا فى الاحكام الشرعية وهذا لان العلة ما يثبت به الحكم والمثبت فى الحقيقة هو الله تعالى فى الحقائق والحكميات جميعا فان الجاعل للذات متحركا هو الله تعالى ولكن بواسطة الحركة كما ان المثبت للملك هو الله تعالى ولكن بسبب البيع ثم العلة فى الحقائق تثبت بالطرد والعكس فكذا فى الشرعيات * قلنا الحقائق لا تختلف باختلاف الازمان فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على العلة فاما العلل الشرعية فمبنية على مصالح العباد وانها تختلف باختلاف الازمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بل تعرف علل الشرع بالشرع والشرع هو النص والاستدلال على الوجه الذى ذكرنا فى الباب المتقدم اليه اشير فى الميزان * الا ترى ان مثل هذا اى مثل التمسك بالطرد لا يوجد فى علل السلف فانه لم يرو عن احد من الصحابة انه تمسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه واقوى دليل فى صحة القياس اجماعهم وانما نظروا فى الاقيسة من حيث المعانى وسلكوا طريق المراشد والمصالح التى تشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد صحيحا لما عطلوه ولا اهملوه ولا تركوا التعليل به وكذلك سائر الامة المقتدى بهم * قال صاحب القواطع واذا انتهى التصرف فى الشرع الى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريقا لكل قائل ان يقول ما اراد ويحكم بما شاء ولهذا صرف علماء الشرع سعيهم الى البحث عن المعانى المخيلة المؤثرة قوله (واما من شرط قيام النص) انما شرط الفريق الثالث مع الدوران قيام النص وعدم حكمه فى الحالين لان الحكم اذ وجد مع وجود الاسم والمعنى وعدم بعدمهما لم يكن اضافة الحكم الى المعنى باولى عن اضافته الى الاسم كتحريم العصير اذا اشتد وسمى خمرا وزوال الحرمة عند زوال الشدة والاسم اما اذا كان الاسم قائما فى الحالين والحكم دائر مع المعنى وجودا وعدما زالت شبهة تعلق الحكم بالاسم فيتعين المعنى لكونه علة وصار كما اذا تعين جهة المجاز فى النص لا يبقى للحقيقة حكم بوجه * واحتج بآية الوضوء فان وجوب الوضوء فيها رتب على القيام الى الصلوة ولما عللت بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدما حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام الى الصلوة والمنصوص عليه وهو القيام الى الصلوة او النص قائم فى الحالين ولا حكم له * وبقول النبى صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضى وهو غضبان فان حرمة القضاء فيه رتب على الغضب ولما علل بشغل القلب دار الحكم وجودا وعدما حتى حل القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله مع عدم الغضب والنص قائم فى الحالين ولا حكم له * الا ان هذا اى ما ذكر الفريق الثالث من اشتراط قيام النص وعدم حكمه شرط لا يكاد يوجد الا

واما من شرط ان يكون النص قائما فى الحالين ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء وبقول النبى صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضى وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل القضاء عند شغله بغير الغضب الا ان هذا شرط لا يكاد يوجد الا نادرا فى بعض الاصول ظاهرا فكيف يجعل اصلا وذلك غير مسلم ايضا لان الحدث لم يثبت فى باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة فلانه ذكر التيمم بالتراب الذى هو بدل عن الماء معلقا بالحدث

نادرا * وذلك من حيث الظاهر ايضا لا من حيث الحقيقة فكيف يجعل اصلا اى لا يمكن ان يجعل اصلا لان النادر لاحكم له * على ان من شرط صحة التعليل اى يبقى الحكم فى المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فاذا علل على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك انه فساد القياس لا دليل صحته وكيف يجوز ان لا يبقى للنص حكم بعد التعليل وليس المقصود بالتعليل الا تعدية حكم النص الى محل لا نص فيه فاذا لم يبق له حكم فاى شئ يتعدى الى الفرع * وذلك غير مسلم اى قيام النص ولا حكم له بناء على دور ان الحكم مع الوصف المعلل به غير مسلم فيما ذكرت من النصين ايضا * ومعنى قوله ايضا انه مع ندرته غير مسلم ههنا لان الحدث ثابت بالنص لا بالتعليل * قال الشيخ رحمه الله فى نسخة اخرى العلة الموجبة للوضوء ارادة الصلوة على ما مر فان سلمنا ان الحدث سبب فنقول ذلك حدث بالاستدلال بالنص بما ذكر * وكذلك ذكر الغسل اى وكما ذكر التيمم معلقا بالحدث ذكر الغسل معلقا به ايضا والنص فى البدل النص فى الاصل * لانه اى البدل يفارق الاصل بحاله لا بسببه من حيث انه يجب فى حال لا يجب فيه الاصل فكان ذكر السبب فى البدل بقوله تعالى * او جاء احد منكم من الغائط * بيانا انه هو السبب للاصل الا ترى انه تعالى لما ذكر الغسل بقوله جل ذكره فاغسلوا ولم يذكر ما يغسل به وذكر الماء فى البدل بقوله عز اسمه فان لم تجدوا ماء فتيمموا كان ذلك بيانا ان الغسل واجب بالماء فكذا هذا * فان قيل هذا اثبات للحدث فى الوضوء بطريق الدلالة لا بالصيغة فانه استدلال بذكره فى البدل على ثبوته فى المبدل وهو فى بيان ثبوته بالصيغة * قلنا اراد بالثبوت بالصيغة ههنا ان لفظا من الفاظ النص يدل عليه فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء بقوله فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام ان الامر بالتوضى عند وجود الماء مرتب على الحدث * واراد بثبوته بالدلالة على الثبوت بمضمر فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لما دل على اضمار لان العمل بظاهره غير ممكن لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام بل فى كل ركعة من الصلوة وهو خلاف الاجماع اضمر فيه من مضاجعكم اى اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة فاغسلوا وقد نقل عن بعض الصحابة انه لو كان يقرأ هكذا والقيام من المضاجع كناية عن النوم اى عن التنبه عن النوم والنوم دليل الحدث لانه سببه بواسطة استرخاء المفاصل * واذا ثبت ان اشتراط الحدث لهذين الوجهين لم يكن ثابتا بالتعليل لا يكون النص ساقطا بل هو قائم مع حكمه فى الحال * قال القاضى الامام رحمه الله الحدث شرط زيد فى الاية لا بالرأى ولكن بدلالة النص فانه قال * ولكن يريد ليطهركم * وقال فى الاغتسال * وان كنتم جنبا فاطهروا * وقال فى بدل الوضوء او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا وانما يتعلق وجوب التيمم الذى هو بدل بما يجب به الاصل فتعين ان المراد بصدر الآية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث اختصارا لما فى الاية ما يدل عليه ونحن لم ننكر الاختصار والزيادة بدلالة النص وانما انكرنا الزيادة

وكذلك ذكر الغسل وهو اعظم الطهرين فقال جل ذكره وان كنتم جنبا فاطهروا وقال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا والنص فى البدل نص فى الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه واما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اى من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث

بالرأى فانها تجرى مجرى النسخ فهذا يشير الى ان الوجهين المذكورين من باب الدلالة * واليه يشير تقرير شمس الائمة ايضا قوله (وهذا النظم) اى اختير هذا النظم وهو ان الحدث لم يذكر في الوضوء الذى هو الاصل وذكر في البدل وهو التيمم لان الوضوء مطهر بنفسه وحقيقته كما قال تعالى * ولكن يريد ليطهركم * فدل كونه مطهرا على قيام النجاسة لان المطهر ما يثبت الطهارة ويقتضى ذلك ثبوت النجاسة ليصح اثبات الطهارة فان اثبات الثابت مستحيل فاستغنى عن ذكر الحدث * بخلاف التيمم لانه ليس بمطهر بنفسه بل هو تلويث حقيقة فلم يدل ذكره على قيام نجاسة فلو لم يذكر الحدث فيه صريحا لتوهم ان الحدث ليس بشرط فيه بل يجب التيمم لكل صلوة عند عدم الماء تعبدا * ويلزم على هذا التقرير ان الحدث قد ذكر في الغسل بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا مع انه تطهير حقيقة كالوضوء فاشار الى الفرق بينه وبين الوضوء فقال والوضوء متعلق بالصلوة اى شرعه لاجل الصلوة وسبب وجوبه ارادة الصلوة * والحدث شرطه اى شرط وجوبه عرف ذلك بذكره فى البدل كما بينا فلم يذكر الحدث في الوضوء صريحا ليعلم بظاهر النص ان الوضوء مشروع لكل صلوة اما بطريق الفرض او الندب فاذا كان محدثا كان الامر في حقه للايجاب فيكون الوضوء فرضا واذا لم يكن محدثا كان الامر في حقه للندب فيكون الوضوء سنة عند ارادة الصلوة * فاما الغسل فليس بمسنون لكل صلوة بل هو فرض خالص اى الغسل الذى تعلق به الصلوة نوع واحد وهو الفرض فلم يشرع الا مقرونا بالحدث بقوله عز اسمه * وان كنتم جنبا فاطهروا * ولا يلزم عليه غسل الجمعة والعيدين لان المدعا ان الغسل لكل صلوة ليس بمسنون وبشرعية الغسل للجمعة والعيدين لا يثبت كون الغسل سنة لكل صلوة على ان كلامنا فيما ثبت بالكتاب وباشارته وذلك ثبت بالسنة * وذكر في الكشاف * فان قلت ظاهر الاية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة محدث وغير محدث فما وجهه * قلت يحتمل ان يكون الامر للوجوب فيكون الخطاب للمحدثين خاصة وان يكون للندب * وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده انهم كانوا يتوضأون لكل صلوة * فان قلت هل يجوز ان يكون الامر شاملا للمحدثين وغيرهم لهؤلاء على وجه الايجاب ولهؤلاء على وجه الندب * قلت لا لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الالغاز والتعمية وقيل كان الوضوء لكل صلوة اول ما فرض ثم نسخ قوله * وكذلك الغضب اى وكما ان الحدث ثابت بدلالة النص لا بالرأى الغضب معلول بشغل القلب اى المراد منه شغل القلب لان الغضب سببه وقد يسمى الشئ باسم سببه كذا ذكر الشيخ فى بعض مصنفاته * وقط لا يوجد غضب بلا شغل فلا يستقيم قول الخصم النص قائم ولا حكم له لاباحة القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب لانا لا نسلم ذلك بل لا يحل القضاء الا عند سكون الغضب وان قل لانه لا يخلو عن شغل البتة فتبين ان الحكم في جميع المواضع ثابت بالنص لا بالعلة مع قيام النص ولا حكم له * قال القاضى الامام رحمه الله وكذلك قول النبى عليه السلام لا يقضى القاضى

وهذا النظم والله اعلم لان الوضوء مطهر فدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره بخلاف التيمم والوضوء متعلق بالصلوة والحدث شرطه فلم يذكر الحدث ليعلم انه سنة وفرض فكان الحدث شرطا لكونه فرضا لا لكونه سنة فاما الغسل فلا يسن لكل صلوة بل هو فرض خالص فلم يشرع الا مقرونا بالحدث وكذلك الغضب معلول بشغل القلب وقط لا يوجد الغضب بلا شغل ولا يحل القضاء الا بعد سكونه وانما التعليل للتعدية

باستصحاب الحال والذى يليه الاحتجاج بالنفى والعدم والذى يليه الاحتجاج بتعارض الاشباه والذى يليه الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق والذى يليه ان يكون الوصف مختلفا ظاهر الاختلاف والذى يليه مالا يشك فى فساده والذى يليه الاحتجاج بان لا دليل اما الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود او كثرة اداء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد ولا بتكرير العبارة بل باهلية الشاهد وعدالته واختصاص ادائه ولان الوجود قد يكون اتفاقا والعدم قد يقع لانه شرطه الاترى ان وجود الشئ ليس بعلة لبقائه فكيف يصلح علة للوجود فى غيره بنفسه وكذلك وجود الحكم ولا علة لا يصلح دليلا لجواز وجوده بغيره

حين يقضى وهو غضبان كناية عن القضاء وهو مشغول القلب عرف ذلك بدلالة الاجماع كما صار قوله تعالى فلا تقل لهما اف كناية عن الايذاء حتى صار الشتم بمنزلته عقل ذلك بدلالة محل الخطاب ماهو من التعليل بالرأى للقياس فى شئ * وانما التعليل للتعدية اى التعليل ابداء لتعدية الحكم الثابت بالنص الى محل لا نص فيه فاشتراط وجود النص ولا حكم له يمنع التعليل فيكون فاسدا قوله (واما تقسيم هذه الجملة) اى جملة ماهو احتجاج بلا دليل من الاطراد ونحوه * فاول اقسامه الاطراد لانه على نهج العلل فان الوصف المطرد من اوصاف النص قد يكون ملايما وقد يكون مؤثرا فى نفسه وان لم يبين الطارد تأثيره فيكون مقدما على سائر الاقسام * والذى يليه الاحتجاج بالنفى والعدم لانه يصلح حجة للدفع فى بعض المواضع * والذى يليه الاستصحاب لانه ليس بدليل لاثبات الحكم ولكنه حجة لابقاء ما كان على ما كان * والذى يليه تعارض الاشباه لانه حجة عند البعض * والذى يليه مالا يستقل الا بوصف يقع به الفرق الا انه وصف مجمع عليه فكان مقدما على وصف مختلف فيه * ثم الوصف المختلف فيه مقدم على مالا يشك فى فساده لان ذلك الوصف المختلف فيه حجة عند الخصم * ثم هو مقدم على الاحتجاج بان لا دليل لانه ليس باقل من العدم كذا ذكر فى بعض الشروح * اما الاول اى عدم صحة الوجه الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود اى بالنظر الى الاصول التى وجد فيها هذا الوصف او كثرة اداء الشهادة يعنى بالنظر الى نفس الوصف وهو كقولهم فى المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه فوصف الركنية موجود فى غسل الوجه وغسل اليدين وغسل الرجلين وكل واحد منها اصل بنفسه فكان فيه كثرة الشهود الا ان هذا الوصف لما كان واحدا كان فيه تكثير اداء الشهادة * قال القاضى الامام الاطراد انما يثبت بكون الوصف شاهدا اينما وجد فى كل اصل على العموم فلا يكون عموم شهادته دليلا على عدالته بمنزلة شاهد كرر شهادته فى كل مجلس قضاء فلا يصير التكرار واثبات على الاداء تعديلا * او نقول كل اصل شاهد بنفسه بذلك الوصف فيه فيكون بمنزلة شهودا ورواة كثيرة فلا تصير الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا قبل الكثرة * ولان الوجود قد يكون اتفاقا اى وجود الحكم عند وجود وصف قد يقع بطريق الاتفاق * والعدم قد يقع لانه شرط اى العدم عند العدم قد يقع باعتبار انه شرط فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود ولا العدم عند العدم دليلا على صحة العلة * ثم استوضح ما ذكر من ان الاطراد لا يصلح دليل الصحة بقوله الاترى ان وجود الشئ اى مجرد وجود شئ ليس بعلة لبقاء ذلك الشئ فان الوجود لو كان علة للبقاء لما فنى شئ فى الدنيا ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق * فكيف يصلح علة للوجود فى غيره بنفسه اى يصلح الوجود بنفسه علة لوجود غيره من غير نظر الى معنى آخر من تأثير او اخالة لان البقاء اسهل من الابتداء فلما لم يصلح نفس الوجود سببا للبقاء فلان لا يصلح سببا للايجاد ابتداء وهو اتحاد الحكم كان اولى * وهذا بخلاف العلل المؤثر فانها علة الوجود فى غيرها ولم تكن علة للبقاء فى نفسها لانها كانت علة

(باعتبار)

باعتبار الاثر لاباعتبار الوجود واثرها يظهر في الغير لافي نفسها اما الوجود فثابت بالنسبة الى نفسه وغيره فلو صلح علة في غيره باعتبار الوجود لكان علة في نفسه بالطريق الاولى * واما مايقال الوجود علة الرؤية فالمراد منه ان الوجود هو الذي قبل الرؤية لانه مؤثر في الرؤية * وكذلك وجود الحكم اي كان الوجود عند الوجود لايصلح دليلا على صحة العلة لايصلح العدم عند العدم دليلا على الفساد ايضا لان موجب العلة ثبوت الحكم بها لا ان يثبت الحكم بها ولا يثبت بغيرها بل كما يجوز ان يثبت بها يجوز ان يثبت بغيرها فلايدل عدمها على عدم الحكم ولا وجود الحكم عند عدم العلة على فساد العلة * لجواز وجوده اي وجود الحكم بغيره اي بغير الوصف الذي هو علة قوله (ووجود العلة ولاحكم بنفسه لايصلح مناقضا) اهل الطرد لايزول تخصيص العلة فتخلف الحكم عن الوصف الذي جعل علة يدل على انتقاضه عندهم واهل التأثير لايجعلون عدم الحكم عند وجود العلة صورة دليل المناقضه لكن القائلين بجواز التخصيص منهم مثل القاضي الامام ابي زيد وعنده يقولون لايتخلف الحكم عن العلة المؤثرة الا لمانع فوجود المانع يكون تخصيصا للعلة * ومن انكر جواز تخصيص العلة منهم يقولون تخلف الحكم عن العلة المؤثرة انما يكون لفوات وصف من العلة فينعدم به العلة بمنزلة علة ذات وصفين اذا عدم احدهما فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع تخصيصها مع وجودها * فالشيخ رحمه الله رد المذهب الاول بقوله ووجود العلة اي وجود صورة العلة ولاحكم بنفسه اي لايثبت حكم بنفس ذلك الوصف الذي هو علة * لايصلح مناقضا اي لايكون نقضا لجواز ان يقف الحكم اي يمتنع لفوت وصف من العلة ذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فكان عدم الحكم لعدم علته كالنصاب علة لوجوب الزكوة ولكن بصفة النماء فبدونه لايعمل في الايجاب لعدم تمام العلة بفوات وصفها فلايكون مناقضة * ورد المذهب الثاني بقوله ولاذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا * ويحتمل هذا الكلام وجوها ان يكون الضميران في ذكره وعليه للعلة على تأويل الوصف والواو الحال * هو المعنى لايكون ذكر الوصف الذي هو علة بدون الحكم تخصيصا للعلة مع ان التعليل يدل على كون ذلك الوصف علة بل يكون عدم الحكم لعدم العلة بناء على فوات وصف من العلة * او المعنى لايكون ذكر الوصف بانه علة لهذا الحكم والحال ان التعليل يدل على ان ذلك الوصف علة له تخصيصا للحكم بتلك العلة بل يجوز ان يكون للحكم علة اخرى ثبت الحكم بها عند عدم هذا الوصف لما بينا * وان يكون الضمير الاول للمعلل بطريق اضافة المصدر الى الفاعل والثاني للعلة على تأويل الوصف ويكون قوله وقد دل عليه التعليل مفعول الذكر اي ولايكون ذكر المعلل هذا الكلام وهو قوله قد دل التعليل على هذا الوصف علة لكن لم يثبت حكمه لمانع تخصيصا للعلة بل هو امتناع الحكم لعدم العلة بفوت وصف منها وان كانت صورتها موجودة * وان يرجع الضمير الاول الى فوت الوصف من العلة والثاني الى الوصف الغائب منها والواو للحال اي لايكون

ووجود العلة ولا حكم بنفسه لايصلح مناقضا لجواز ان يقف الحكم لفوت وصف من العلة ليس بعلة بنفسه فلا يكون مناقضة وقد دل عليه التعليل تخصيصا على ما نبين ان شاء الله تعالى الا ان هذا نهج العلل ظاهرا فكان مقدما في اقسامه

ذكر فوت الوصف من العلة مع ان التعليل يدل على اشتراط ذلك الوصف لتمام العلة تخصيصا للعلة يعنى اذافات وصف من العلة وامتنع الحكم عنها بفواته يسميه من جوز التخصيص مانعا مخصصا ويقول العلة موجودة موجبة للحكم الا انه امتنع حكم لهذا المانع وهو فوات الوصف فخصت به فقال الشيخ لايصلح ذكر فوات ذلك الوصف تخصيصا اى مخصصا للعلة لان التخصيص انما يستقيم اذا وجدت العلة بتمامها اصلا ووصفا ثم لايثبت حكمها بالمانع ولم يوجد العلة ههنا بتمامها لان التعليل يدل على انه لابد من الوصف الفائت لتمام العلة فلايكون فوات ذلك الوصف مانعا مخصصا بل ينعدم العلة بفواته فينعدم الحكم لانعدامها * ولماثبت ان وجود الحكم عند عدم العلة لايدل على فسادها وان وجود صورة العلة بدون حكمها لايدل على المناقضة والتخصيص لايدل الوجود عند الوجود ولا العدم عند العدم على الصحة اعتبار الحالة الموافقة بحال المخالفة فى الصحة والفساد * على مابينا اى فى باب تخصيص العلل ان شاء الله تعالى * الا ان هذا اى الاحتجاج بالاطراد على نهج العلل بسكون الهاء اى طريقها من حيث انه وصف من اوصاف النص يدور الحكم معه كما يدور مع الوصف المؤثر وتحريك الهاء لحن لان النهج بالتحريك البهر وتتابع النفس ولامعنى له ههنا قوله (التعليل بالنفى) يعنى بعد الاحتجاج بالاطراد فى الرتبة التعليل بعدم الوصف لعدم الحكم وهو فاسد لان العدم ليس بشئ وماليس بشئ لايصلح علة للاحكام * ولان عدم وصف لاينافى وجود وصف آخر يثبت الحكم به لما قلنا ان الحكم يجوز ان يثبت بعلل شتى لايرى ان العدم ليس باعلى حالا وصف من الوجود ووجود وصف لايمنع وجود اخر فكيف يمنع العدم * وكذلك الوجود لايصلح علة للبقاء ولا لوجود شئ اخر فكيف يصلح العدم علة لوجود الاحكام * مثل قول الشافعى فى النكاح انه لاينعقد بشهادة الرجال مع النساء لانه ليس بمال فاشبه الحدود * وفى الاخ اذا ملك اخاه لايعتق لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم * ولايلحق المبتوتة طلاق يقال بت طلاق المرأة وابته اى طلقها طلاقا لا رجعة فيه والمبتوتة المرأة واصلها المبتوت طلاقها يعنى لايلحقها صريح الطلاق فى العدة كما لايلحقها البائن فيها لانه لانكاح بينهما فصار كما بعد انقضاء العدة * ويجوز اسلام المروى فى المروى اى الثوب المروى فى جنسه وهذه النسبة الى بلد بالعراق على شط الفرات * لانهما اى البدلين مالان لم يجمعهما طعم ولا ثمنية يعنى المعنى الموجب لحرمة النسيئة التى هى من انواع الربوا الطعم او الثمنية ولم يوجد واحد منهما فلايثبت حرمة النسيئة كما اذا اختلف الجنس * وهذا فى الظاهر اى هذا النوع من التعليل وهو التعليل بالنفى جرح فى الظاهر * على مثال العلل اى العلل الصحيحة لانه ترتيب الحكم على علة يتوهم انها مؤثرة اذ عدم الوصف يصلح دليلا فى بعض المواضع على انتفاء الحكم * لكنه اى التعليل بالنفى لما كان عدما اى استدلالا بعدم وصف على عدم حكم لم يكن شيئا اذ العدم ليس بشئ فلايصلح حجة للاثبات اى لاثبات احكام الشرع * ولايقال ماذكرتم مسلم اذا كان الحكم ثبوتيا فاما اذا

ثم التعليل بالنفى مثل قول الشافعى رحمه الله فى النكاح لايثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال وفى الاخ لايعتق لانه ليس بينهما بعضية ولايلحق المبتوتة طلاق لانه نكاح بينهما ويجوز الاسلام المروى فى المروى لانهما مالان لم يجمعهما طعم ولا ثمنية وهذا فى الظاهر جرح على مثال العلل لكنه لما كان عدما لم يكن شيأ فلايصلح حجة للاثبات الاترى ان استقصاء العدم لايمنع الوجود من وجه آخر

كان عدميا فلا لان العدم يصلح علة للعدم و هذه احكام عدمية علت بالعدم فينبغي ان يجوز * لانا نقول هذا عين المتنازع فيه بل العدم لا يصلح علة اصلا و عدم الحكم لا يحتاج الى علة ايضا لانه ثابت بالعدم الاصلى * الا ترى ان استقصاء العدم اى عدم العلة لا يمنع الوجود من وجه آخر اى لا يمنع وجود الحكم من طريق اخر فانك لو قلت زيد ليس بموجود لانه ليس فى مكان كذا ولا فى بلد كذا او كذا لا يصح لانه يحتمل ان يكون فى مكان لا تعلمه قوله (الا ان يقع الاختلاف) استثناء من قوله فلا يصلح حجة للاثبات * و هو جواب عما يقال انكم قد علتم بالنفى فى مواضع كثيرة مثل قول محمد رحمه الله فى ولد الغصب اى المغصوب انه ليس بمضمون لانه اى الغاصب لم يغصب الولد * و مثل قوله فيما لا خمس فيه من اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون فاشار الى الجواب و قال الا ان يقع الاختلاف فى حكم سببه معين كما فى ولد الغصب فان الاختلاف واقع فى ان ضمان الغصب هل يجب فى زوايد المغصوب ام لا لا فى مطلق الضمان فان الضمان كما يجب بالغصب يجب بالاتلاف والبيع الفاسد وغيرهما * و فى حكم * الواو بمعنى او يعنى او ان يقع الاختلاف فى حكم ثبت دليله بالاجماع واحدا لا ثانى له مثل وجوب الخمس فان سببه فى الشرع واحد بالاجماع و هو الايجاف بالخيل والركاب فحينئذ يصح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم * لان ذلك اى حكم سبب معين او حكم سبب لا ثانى له لا يوجد بغير ذلك السبب فانتفاء ذلك السبب يدل على انتفاء الحكم ضرورة يدل على انتفاء الحكم ضرورة * وذكر القاضى الامام رحمه الله امثلة من هذا الجنس ثم قال انما قالها محمد رحمه الله على سبيل الاستدلال دون التعليل والمقايسة لان حكم العلة لا بد من ان ينعدم اذا عدمت العلة كما كان معدوما قبل العلة و انما ابينا اضافة العدم الى عدم العلة و اجبناه و اذا بطلت الاضافة لم يكن علة و انما يبقى الحكم مع عدم العلة لعلة اخرى فتكون مثل الاولى لا عينها فى الوجوب والتعلق بها و اذا كان كذلك صح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم اذا وقع الاختلاف فى حكم علة بعينها * فاما قوله ليس بمال فكذا يعنى ما ذكره الشافعى ليس من قبيل ما ذكره محمد رحمهما الله فان قول الشافعى النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال تعليل بعدم الوصف لا استدلال لان قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالاموال فى الشرع ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول و اذا كان تعليلا لا يمنع كونه غير مال قيام وصف له اثر فى صحة اثباته بشهادة النساء مع الرجال * و هو اى ذلك الوصف ان النكاح و ان لم يكن مالا فهو من جنس ما لا يسقط بالشبهات يعنى اذا طرأت عليه شبهة بعد ثبوته لا يسقط بها * بل هو من جنس ما يثبت مع الشبهات يعنى اذا كانت مقارنة له لا تمنعه من الانعقاد نحو نكاح الهازل و نكاح المكره والدليل عليه انه يثبت بالشهادة على الشهادة و بكتاب القاضى الى القاضى مع ان فيهما زيادة شبهة يمكن الاحتراز عنها و لهذا لا يثبت بهما الحدود والقصاص فعرفنا انه من جنس ما يثبت بالشبهات * فصار فوق الاموال من هذا الوجه بدرجة يعنى صار النكاح فوق الاموال من هذا الوجه بدرجة و هى انه يثبت مع الشبهات والمال لا يثبت بها الا ترى ان البيع لا يثبت مع الهزل و ان تفريق الصفقة فى البيع مفسد للبيع حتى لو قبل البيع فى احد العبدين فيما اذا قال البايع بعت منك هذين العبدين بكذا لا يصح و لو قبل نكاح احدى المرأتين صح و كذا لو جمع بين حر و قن

الا ان يقع الاختلاف فى حكم سبب معين و فى حكم ثبت دليله بالاجماع واحدا لا ثانى له مثل قول محمد فى ولد الغصب لانه لم يغصب الولد و مثل قوله فيما لا خمس فيه من اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون لان ذلك لم يوجد بغيره فاما قوله ليس بمال فلا يمنع قيام وصف له اثر فى صحة الاثبات بشهادة النساء مع الرجال و هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات بل هو من جنس ما يثبت بها فصار فوق الاموال فى هذا بدرجة و كذلك فى اخواتها على ما عرف

و باعهما لا يصح البيع اصلا ولو جمع بين من يحل له نكاحها وبين من لا يحل و تزوجهما صح العقد في حق من يحل له نكاحه فيثبت ان النكاح فوق الاموال في ثبوته مع الشبهة دونها ولما ثبت المال بشهادة النساء مع الرجال مع انه لا يثبت بالشبهة وان لم يسقط بها فلان يثبت النكاح الذي لا يؤثر الشبهة في ثبوته وسقوطه كان اولى * وذكر في الاسرار في بيان ثبوت النكاح مع الشبهة وعدم سقوطه بها ان النكاح يثبت مع شرط ان لا مهر ومهر فاسد والبيع لا يصح معهما فكان اسهل جوازا وكذا النكاح الفاسد يوجب بشبهة النكاح حتى لو دخل بها الناكح لم يجب عليهما الحد ثم لو تزوجها رجل صح ولم يجعل شبهة نكاح الذي تزوج فاسدا مانعة من صحة هذا النكاح وكذا النكاح الثابت لا يبطل بنكاح اخر وان دخل بها وثبت له شبهة النكاح حتى وجبت العدة عليها ولم يجب الحد وكذا لو اشترى المكاتب منكوحة مولاه لم يبطل النكاح وقد ثبت للمولى شبهة ملك في مال مكاتبه بل حق الملك حتى استولدها مه مكاتبت النسب ولم يوجب الحد ولو تزوجها ابتداء لم يصح لحق الملك فلما لم يبطل النكاح بحق الملك فبالشبهة اولى وكذا رجوع الشاهد بعد القضاء لا يبطل القضاء ولو كان من جنس ما يسقط بالشبهة لبطل القضاء به كما في الحدود فثبت ان النكاح يثبت مع الشبهة ولا يسقط بها * وكذلك في اخواتها يعني كما ان التعليل بالعدم في هذه المسئلة لا يمنع من قيام وصف اخر يثبت الحكم به لا يمنع التعليل بالعدم في اخوات هذه المسئلة وهي مسئلة عتق الاخ وطلاق المبتوتة واسلام المروي في المروي من قيام اوصاف اخر يثبت الحكم بها في تلك المسائل * ففي مسئلة عتق الاخ ان لم يوجد البعضية فقد وجدت القرابة التي صينت عن الاستدلال بادنى الذلين وهو ذل ملك النكاح فيصان عن الاستدلال باعلى الذلين بالطريق الاولى * وفي المبتوتة ان لم يوجد النكاح فقد وجدت العدة التي هي من اثاره وصحة الطلاق تستغني عن زوال ملك النكاح حكما له فان صريح الطلاق بعد صريح الطلاق منعقد ولا اثر له في ازالة الملك فان الاول قد انعقد لازالة الملك فلا حاجة الى انعقاد الثاني لها وكذا لو طلقها طلاقا رجعيا يبقى النكاح منعقدا ولا يزيل الملك بحال فثبت ان زوال الملك ليس بحكم لازم من الطلاق بل حكمه اللازم ابطال حل المحلية اذا تم ثلثا واذا كان كذلك امكن اعماله في تفويت الحل وابطاله بعد الابانة فوجب القول بصحته الا انا شرطنا قيام العدة لانه لا بد من ضرب ملك لنفاذ تصرفه عليها وذلك يحصل بالعدة تارة وبقيام النكاح اخرى فانهما وجد نفذ تصرفه عليها اليه اشير في الاسرار والطريقة البرغرية * وفي اسلام المروي في المروي ان لم يوجد الطعم او الثمنية فقد وجدت الجنسية التي هي احد وصفي علة ربوا الفضل وانها تصلح بانفرادها علة لربوا النسيئة كالوصف الاخر وهو الطعم عنده والكيل عندنا فان من باع قفيز حنطة بقفيز شعير نسيئة لا يجوز بالاتفاق وقول الخصم الجنسية شرط وليست باحد وصفي العلة فاسد لان العلة تميز من الشرط بالتأثير وقد ظهر تأثير الجنسية في اثبات التسوية على ما بينا فيكون من العلة وكذا قوله الجنسية بعض العلة فلا تثبت به الحكم فاسد ايضا لانها بعض العلة في ربوا الفضل فاما في الربوا النسيئة فهي جميع العلة استدلالا

(بالوصف)

بالوصف الآخر فانه كان بعض العلة فى ربو الفضل وصار جميع العلة فى ربوا النسيئة * فان قيل فساد البيع لفوات القبض لا لربوا النسيئة * قلنا هذا الكلام يهدم قاعدة الشريعة فانه يؤدى الى انكار ربوا النسيئة وانه ثابت بالنصوص المشهورة حتى كان ابن عباس رضى الله عنهما يقول لا ربوا الا فى النسيئة بل ربوا النسيئة اثبت من ربوا الفضل فان الصحابة قد اتفقت عليه فكان مايؤدى الى انكاره باطلا * فصار حاصل هذا الفصل ما اشير اليه فى الميزان او التعليل بالنفى على وجهين * احدهما ان يعلل لنفى الحكم بنفى وصف من اوصاف المنصوص عليه وهو فاسد لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بوصف آخر غيره وهو فى الحقيقة تعليل بعلة قاصرة و يجوز ان يكون الحكم ثابتا بعلل * والثانى ان يكون الحكم ثابتا بعلة معينة ليست له علة اخرى كضمان الغصب لا يجب بدون الغصب وحد السرقة لا يجب بدون السرقة فكان نفى الحكم بنفى الغصب والسرقة نفيا صحيحا الا ترى الى قوله تعالى *قل لا اجد فيما اوحى الى محرما* الآية فان التحريم لما كان لا يعرف الا بالوحى انعدم عند عدمه قوله (واما الاحتجاج باستصحاب الحال) الى آخره * الاستصحاب فى اللغة طلب الصحبة ويقال استصحبه الكتاب وغيره وكل شئ لازم شيئا فقد استصحبه وسمى هذا النوع استصحاب الحال لان المستدل يجعل الحكم الثابت فى الماضى مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا لذلك الحكم وفى الشريعة هو الحكم بثبوت امر فى الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا فى الزمان الاول * وقيل هو التمسك بالحكم الثابت فى حال البقاء لعدم الدليل المغير * وعبارة بعضهم هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لا للعلم بالدليل المتقى * وقال بعضهم هو عبارة عن الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدليله لكنه التبس عليك حاله وهذه العبارات تؤدى معنى واحدا فى التحقيق *ثم لا خلاف ان استصحاب حكم عقلى وهو كل حكم عرف وجوبه وامتناعه وحسنه وقبحه بمجرد العقل * او استصحاب حكم شرعى ثبت تأبيده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقى بعد وفاة النبى عليه السلام واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا * ولا خلاف ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير معترض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد فى طلب الدليل المزيل لا فى حق غيره ولا فى حق نفسه لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لا يكون حجة على غيره ولا فى حق نفسه ايضا اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون متمكنا منه * فاما اذا كان الحكم ثابتا بدليل مطلق غير معترض للزوال وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر فقد اختلف فيه فقال جماعة من اصحاب الشافعى مثل المزنى والصيرفى وابن شريح وابن خيران انه حجة ملزمة متبعة فى الشرعيات واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر فى مأخذ الشرايع ان هذا القسم يصلح حجة على الخصم فى موضع النظر ويجب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة ولا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وتابعه فى ذلك جماعة من مشايخ

واما الاحتجاج باستصحاب الحال فصحيح عند الشافعى

المراد والله اعلم ومن السرخسي (٣ لكلمه الشيخ خط)

سمرقند وهو اختيار صاحب الميزان * وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وابو الحسين البصري وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ماكان على ماكان * وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابي زيد والشيخين وصدر الاسلام ابي اليسر ومتابعيهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدأ ولا للالزام على الخصم بوجه ولكنه يصلح لابلاء العذر وللدفع فيجب عليه العمل به في حق نفسه ولا يصح له الاحتجاج به على غيره قوله (وذلك في كل حكم) بيان الاستصحاب اى الاستصحاب او الاحتجاج بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اى ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك اى على ذلك الوجوب يعني كان جعل حال البقاء مصاحبا للوجوب دليلا موجبا اى ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم * وعندنا هذا اى الاستصحاب لا يكون للايجاب اى لا يصلح للالزام * لكنها حجة دافعة اى يدفع الزام الغير واستحقاقه والضمير للاستصحاب وتأنيثه لتأنيث الخبر كقوله تعالى * بل هي فتنة * او تأويل الحال اى لكن الحال حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم اى على ماقلنا من كون الاستصحاب موجبا عنده دافعا عندنا دلت مسائل الفريقين * منها مسئلة الصلح على الانكار فانه جائز عندنا ويصح الاعتياض عما ادعاه وعنده لا يجوز لان الاصل في الذمة هو البرائة عن الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل بعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع والالزام عنده وكما يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعا عليه يتعدى الى المدعي في ابطال دعواه وصار كأنه اقام بينة على ان ذمته فارغة عن حق الغير * ونحن جعلنا البرائة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعي بل صار دعوى المدعي ان المدعا حقي وملكي معارضا الانكار المنكر على السواء فانه خبر محتمل ايضا فكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعا عليه في الزام التسليم اليه لكونه محتملا فكذلك خبر المدعا عليه لا يكون حجة على المدعي في ابطال دعواه وفساد الاعتياض بطريق الصلح ولهذا لو صالحه اجنبي على مال جاز بالاتفاق ولو ثبت برائة ذمته في حق المدعي بدليل كما ذكره الخصم لم يجز صلحه مع الاجنبي كما لو اقر انه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنبي كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * وتقرير آخر ان قول المدعي معتبر في حقه دون خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعي فكانا سواء في انهما ليسا بحجتين في حق كل واحد منهما فجوزنا الصلح في حق المدعي اعتياضا عن حقه وفي حق المنكر افتداء باليمين وقطعا للخصومة عنه لان خبر كل واحد منهما حجة في حق نفسه فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعي ولا يقال لو جاز الصلح لجعل قول المدعي حجة في حق الخصم * لان الجواز في جانبه بجهة افتداء اليمين لا لان الحق ثبت عليه * ومنها مسئلة الشفعة ماهي ما اذا بيع من الدار شقص وطلب الشريك الشفعة من المشتري فانكر المشتري ان يكون ما في يد الشفيع من الدار ملك الشفيع بان قال بدك ليست بيد ملك بل كانت يد اجارة واعادة وانكر الطالب ان يكون يده يد اجارة او اعارة كان القول قول المشتري حتى ان الشفيع مالم يقم بينة على ان ما في يده من الدار ملكه لا يستحق الشفعة عندنا لانه يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصلح حجة للالزام

وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا بعد الاحتجاج به على الخصم وعندنا هذا لا يكون حجة للايجاب لكنها حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم فقد قلنا في الصلح على الانكار انه جائز ولم نجعل براءة الذمة وهي اصل حجة على المدعي بل صار قول المدعي معارضا لقوله على السواء والشافعي رحمه الله جعله موجبا حتى تعدى الى المدعي فابطل دعواه وابطل الصلح

وقلنا في الشقص اذا باع من الدار فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما بيده ان القول قوله فلا تجب الشفعة الا ببينة وقال الشافعي يجب بغير بينة وكذلك رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا ولا يدري ادخل ام لا فان القول قول المولى عندنا لما ذكرنا واحتج بان الحكم اذا ثبت بدليله بقي بذلك الدليل ايضا الا ترى ان حكم النص يبقى به بعد وفاة النبي عليه السلام حتى تعذر نسخه واحتج باجماعهم على ان من تيقن بالوضوء لم يلزمه وضوء اخر ولزمه اداء الصلوة بما علمه وان شك في الحدث واذا علم بالحدث ثم شك في الوضوء يبقى الحدث ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له او انه اشتراه من فلان وفلان كان يملكه وجبت الشفعة وانما يبقى ملكه لعدم مايزيله ومع ذلك قد صلح حجة موجبة وكذلك لو شهد شهود المدعي ان هذا الشي كان ملكا له صار حجة موجبة

وقال الشافعي رحمه الله انه يستحق الشفعة يعني ان اقام بينة ملكه وان يده يد ملك لان التمسك بالاصل يصلح حجة للدفع والالزام جميعا عنده * وانما وضع المسئلة في الشقص احترازا عن موضع الخلاف فان الشفعة بالجوار ليست بثابتة عنده * والشقص الجزء من الشيء والنصيب * ومنها مسئلة تعليق عتق العبد فانه اذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد مضي اليوم فقال المولى قد دخلت وقال العبد لم ادخل كان القول قول المولى عندنا حتى لا يعتق العبد لان العبد متمسك بالاصل وهو عدم الوجود والتمسك به لا يصلح حجة للالزام على الغير فلا يبطل به انكار المولى عدم الدخول فيجعل كان العبد اقام البينة على ذلك فيعتق ويكون القول قوله * لما ذكرنا ان الاستصحاب حجة دافعة لا ملزمة * ثم استدل من جعله حجة على الاطلاق بالنص وهو قوله عليه السلام * ان الشيطان يأتي احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا * حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب * وبالاجماع وهو انه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث جاز له اداء الصلوة ولم يكن الوضوء ولو تيقن بالحدث ثم شك في الوضوء يبقى الحدث وكذا اذا تيقن بالنكاح ثم شك في الطلاق لا يزول النكاح بما حدث من الشك وهذا كله استصحاب * وبالدليل المعقول وهو ان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا او ظنا يبقى بذلك الدليل ايضا * الا ترى ان الحكم الثابت بالنص يبقى به اي بذلك بالنص بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم * حتى تعذر نسخه اي نسخ ذلك الحكم لبقاء النص الموجب له وبعد وفاته عليه السلام * واستدل صاحب الميزان للشيخ ابي منصور رحمهما الله بان الحكم حتى ثبت شرعا فالظاهر دوامه لما تعلق به من المصالح الدينيه والدنياوية ولا يتغير المصلحة في زمان قريب وانما يحتمل التغير عند تقادم العهد ففي طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد واذا كان البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يترك باجتهاد مثله بلا ترجيح ويكون حجة على الخصم كمن تعلق بقياس صحيح فانكر خصمه وعارضه بقياس لا رجحان له على الاول يجب ان يكون المنكر محجوجا به لان ذلك حكم قد ثبت بقاؤه بالاجتهاد فلا يزول الا بدليل يترجح على الاول وان كان اوجب شبهة في الاول وهذا معنى قول الفقهاء ان ما امضى بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله الا ترى ان الحكم المطلق في حال حيوة النبي عليه السلام كان محتملا للنسخ ثم هو ثابت في حق من كان بعيدا عنه في حق وجوب العمل به والالزام على الغير ودعوة الناس في ذلك فعرفنا ان الاستصحاب حجة ملزمة كذا في الميزان * وتمسك من لم يجعله حجة اصلا بالمستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان العقل لا يدل على تغاير الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دلائل الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولم يدل شيء منها بقاء الحكم بعد الثبوت فكان العمل بالاستصحاب عملا بلا دليل * وكيف يجعل حجة لابقاء ما كان على ما كان والبقاء لا يضاف الى الدليل الموجب بل حكمه الثبوت لا غير * ولان التمسك بالاستصحاب يؤدي الى التعارض في الادلة فان من استصحب حكما من صحة فعل له وسقوط فرض كان لخصمه ان يستصحب خلافه في مقابلته كما لو قيل

ولنا ان الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء وهذا لان ذلك بمنزلة اعراض تحدث فلا يصلح ان يكون وجود شئ علة لوجود غيره

ان المتيمم اذا رأى الماء قبل صلوته وجب عليه التوضئ فكذلك اذا رآه بعد دخوله في الصلوة باستصحاب ذلك الوجوب امكن ان يعارض بان الاجماع قد انعقد على صحة شروعه في الصلوة وانعقاد الاحرام وقد وقع الاشتباه في بقائه بعد رؤية الماء في الصلوة فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب وما ادى الى مثل هذا كان باطلا * ولنا ان الدليل الموجب اى المثبت لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني لما كان الايجاد علة للوجود لا للبقاء لم يثبت به البقاء حتى صح الافناء بعد الايجاد ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع المبقي كما لم يتصور الزوال حالة الثبوت لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ولما صح الافناء علم ان الايجاد لا يوجب البقاء فكذا الحكم لما احتمل النسخ بعد الثبوت علم ان دليله لا يوجب البقاء لاستحالة الجمع بين المزيل والمثبت * الاترى انه لما كان موجبا لم يجز نسخ الحكم في حال ثبوته لان رفع الشئ في حال ثبوته محال * وهذا اى ماقلنا ان الدليل الموجب لشئ لا يوجب بقاءه ثابت لان ذلك اى البقاء ويعبر به عن الكون في الزمان الثاني بعد الكون في الزمان الاول بمنزلة اعراض تحدث فان البقاء معنى وراء الباقي بدليل ان الشئ في اول احواله يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه صح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقاؤه نفس وجوده لما انفك وجوده عن البقاء في الزمان الاول ولصح اتصافه في تلك الحالة بالبقاء واذا ثبت انه معنى آخر وراء الوجود ولا قيام له بنفسه حقيقة كسائر الصفات كان بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشئ بعد وجوده من البياض والسواد والحركة والسكون * فلم يصلح ان يكون وجود شئ علة لوجود غيره اى لم يصلح ان يكون نفس وجود شئ من غير انضمام دليل آخر اليه علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح نفس وجود الحكم علة لبقائه الذي هو غيره بمنزلة العرض القائم به فثبت ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاء فلا يكون البقاء ثابتا بدليل بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع الاحتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه * ورأيت بخط شيخي رحمه الله قال الشافعي رحمه الله استصحاب حكم ثبت بدليله في الزمان الثاني لم يكن قولا بدليل لان الموجب للوجود او العدم اوجب البقاء والحكم الشرعي مما يوصف بالبقاء عدميا كان او وجوديا فيبقى موصوفا بالوصف الذي ثبت بدليله الى ان يوجد المغير بخلاف الاعراض التي لا توصف بالبقاء لانها لا تستغني عن العلة في كل ساعة ولحظة لحدوثها جزأ فجزأ فيحتاج الى علة حسب حاجة الاول اليها * فالشيخ تعرض لابطال هذا الكلام وقال البقاء بمنزلة اعراض تحدث بالترادف والتوالي فلا يستغني عن الدليل وقد وقع الشك في الدليل المبقي فلا يكون حجة على الغير مع الشك (فان قيل) لما كان البقاء امرا حادثا سوى الثبوت لا بد له من دليل وسبب كالثبوت لا بد له من سبب فلا يستقيم ان يقال البقاء ثابت بلا دليل او يضاف الى عدم المزيل (قلنا) بقاء الموجود في الحقيقة ثابت بابقاء الله تعالى اياه الى زمان وجود المزيل كما ان الوجود ثابت بايجاده الا ان للوجود سببا ظاهرا يضاف اليه وليس للبقاء سبب ظاهر فقيل البقاء ثابت بلا دليل على معنى انه لا يحتاج في الظاهر الى سبب

(يضاف)

الاترى ان عدم الملك لايمنع الملك وعدم الشراء ﴿ ٣٨١ ﴾ لايمنع حدوث الشراء ووجود الملك لايمنع الزوال وهذا لا

يضاف اليه لاعلى معنى انه لايحتاج الى مبق اصلا * وذلك انه اذا ثبت موت انسان او بناء دار كان ابتداؤه مفتقرا الى سبب ظاهر بعد ماعلما يقيناانه ثابت بايجاد الله تعالى على ماعرف فى مسئلة المتولدات فامابقاؤه فلايفتقر الى سبب ظاهر بل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد القاطع من غير سبب يضاف اليه فكذا الحكم الشرعى يفتقر فى ابتداء ثبوته الى دليل ولماثبت بدليل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد المزيل من غير دليل ظاهر يدل على بقائه * ولما لم يحصل العلم بعدم المزيل لم يحصل العلم بالبقاء فكان البقاء ثابتا لعدم العلم بالمزيل لاللعلم بعدم المزيل فلم يصلح حجة على الغير (فان قيل) ان لم يحصل العلم بالبقاء فقد حصل الظن الغالب به فالاجتهاد فى طلب المزيل وعدم الظفر به والدليل الظنى حجة فى الشرع كاليقينى فيصح الالزام به على الغير كما يصح بالقياس (قلنا) لانسلم ان كل ظن معتبر فى الشرع بل المعتبر هو الدليل الظنى الذى قام دليل قطعى على اعتباره مثل القياس وخبر الواحد ولم يقم ههنا دليل قطعى ولاظنى على اعتباره فلا يصح الاحتجاج به على الغير كما لايصح الاحتجاج بالظن الحاصل بالتحرى على الغير قوله (الاترى) توضيح لقوله الدليل الموجب لحكم لايوجب بقائه واشارة الى ان استصحاب العدم مثل استصحاب الوجود * وذكر القاضى الامام فى التقويم ان الاحتجاج بالاستصحاب عمل بلادليل وذكر مثال الاستصحاب فى المعدوم والموجود * ثم قال وهذا لان ثبوت العدم لايوجب بقاءه ولاينفى حدوث علة موجدة ولاثبوت الوجود بعده يوجب بقاءه ولاينفى قيام ماتقدم الاترى ان عدم الشراء منك لايمنعك عن الشراء ولايوجب ايضا دوام العدم بل يدوم لعدم الشراء منك للحال لابحكم العدم فيما مضى واذا اشتريت فهذا الشراء منك اوجب الملك ولايوجب بقاءه وانما يبقى بعدم مايزيله ولايمنع حدوث مايزيله وحيوة الانسان بعلتها لايوجب البقاء ولايمنع طريان الموت ومافى هذه الجملة اشكال فاذا اراد اثبات دوام الحالة الثانية فى المستقبل بكونه ثابتا وهو لايوجبه بل يبقى لاستغنائه عن الدليل فى بقائه كان محتجا بلا دليل * وقوله الاترى ان الفسخ توضيح لقوله وهذا لايشكل * لما ذكرنا اشارة الى قوله الدليل الموجب لا يوجب البقاء * ثم اجاب عما استدل الشافعى به من المسائل فقال واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك وهى مسئلة الشهادة فليس مما نحن بصدده بل هى من قبيل ماثبت بقاؤه بدليل كدلائل الشرع بعد وفاة الرسول عليه السلام وذلك لان حكم الشراء ملك مؤبد وكذا حكم اخواته من النكاح والوضوء والحدث بدليل انه لايصح توقيت هذه الاحكام صريحا فانه لوقال اشتريت الى كذا او توضأت الى كذا اوقال اشتريت على ان يثبت الملك فى سنة او سنتين اوتوضأت على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا او تزوجت على ان يثبت الحل الى مدة كذا لايصح بل يفسد العقد او الشرط ولولم يكن هذه الاحكام مؤبدة وكان بقاؤها بالاستصحاب لجاز توقيتها كالحكم الثابت ابتداء بدليل شرعى فى زمان الرسول عليه السلام وكسائر ماثبت بقاؤه بالاستصحاب * الا ان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة تحتمل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة يعنى بمعارض يناقض الاول ويضاده كالفسخ للبيع والطلاق

يشكل الا يرى ان النسخ فى دلائل الشرع انما صح لما ذكرنا ولما صارت الدلائل موجبة قطعا بوفاة النبى عليه السلام على تقريرها لم تحتمل النسخ لبقائها بدليل موجب واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك فلا يشبه هذا الباب وذلك من جنس مابقى بدليله لان حكم الشراء الملك المؤبد وكذلك حكم الوضوء والحدث الاترى انه لايصح توقيته صريحا لكنه يحتمل السقوط بالمعارضة على سبيل المناقضة فقبل المعارض له حكم التأبيد فكان البقاء بدليله وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلادليل كحيوة المفقود وكذلك الامر المطلق فى حيوة الرسول عليه السلام انما يتناول حكما يحتمل التوقيت فيصير فى البقاء احتمال فاما حكم الطهارة وحكم الحدث فلا يحتمل التوقيت

اثبات النكاح والحدث للطهارة فقبل وجود المعارض كان لها حكم التأبيد فكان بقاؤها بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير * ثم الشيخ رحمه الله ذكر في محل النسخ ان الشراء يثبت به الملك دون البقاء وذكر ههنا ان الثابت بالشراء ملك مؤبد وهذا يقتضي ان الشراء يوجب البقاء كما يثبت اصل الملك وهذا يترا اى تناقضا * والتفصي عنه ان المراد من قوله الشراء يوجب الملك دون البقاء انه يوجب الملك على وجه لا يحتمل ان يتخلف عنه لكنه يوجب البقاء على وجه يحتمل طروء انقاطع عليه فثبوت بقاء الملك بالشراء ليس كثبوت الملك به فانه يحتمل الانتقاض وثبوت الملك لا يحتمله * ثم بين الشيخ مسئلة تخرج على القولين * فقال ولذلك اى ولان الاستصحاب ليس بحجة ملزمة عندنا وهو ملزمة عنده قلنا في رجل اقر بحرية عبد يعني عبد الغير ثم اشتراه منه * انه اى العقد صحيح بالنسبة الى البايع على اختلاف الاصلين حتى كان له ولاية مطالبة الثمن بالاتفاق * اما عندنا فلما قلنا يعني في موضعه او بينا في هذا الكتاب من حيث المعنى ان قول كل واحد من العاقدين لا يعدو قائله اى لا يتجاوزه اما البايع فلانه في قوله بعت هذا العبد مستصحب للملك السابق الثابت له بدليله فلا يصلح مبطلا لزعم المشتري انه حر واما المشتري فلان قوله هو حر ليس بمبني على دليل كالاستصحاب فلا يتعدى الى البايع ولا يصلح مبطلا لكلامه فلو لم يجز البيع لكان قوله متعديا الى البايع وذلك لا يجوز * ولا يقال لو جاز البيع لزم ان يكون قول البايع انه عبد متعديا الى المشتري حيث نفذ البيع في حقه ووجب الثمن عليه * لانا نقول انما يلزم ذلك لو جعل البيع منعقدا في حق المشتري وصار العبد ملكا له بهذا العقد ولم يجعل كذلك فان العقد ليس بمنعقد في حق المشتري بل هو في حقه فداء وتخليص للعبد لان قوله حجة في حق نفسه وان لم يكن متعديا الى البايع وهو بمنزلة الصلح على الانكار فان بدل الصلح فداء عن اليمين في حق المدعا عليه وعوض عن الحق في حق المدعي * ثم الولاء لا يثبت لاحد ان كان في زعمه انه حر الاصل وان كان يزعم انه حر باعتاق البايع فالولاء موقوف لان كل واحد منهما ينفيه عن نفسه فان البايع يقول انما اعتقه بل عتق باقرار المشتري فله ولاؤه والمشتري يقول بل اعتقه البايع فالولاء له فيتوقف ولاؤه الى ان يرجع احدهما الى تصديق صاحبه فيكون الولاء له لان الولاء لا يحتمل النقض بعد ثبوته ولا يبطل بالتكذيب اصلا ولكنه يبقى موقوفا فاذا صدقه ثبت منه كذا في المبسوط * وعلى قوله اى قول الشافعي قول البايع يعني قوله بعت * يرجع الى ما عرف بدليله وهو الملك فان الملك لما ثبت بدليله من الشراء او الهبة او الارث او نحوها يبقى بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري * فاما قول المشتري هو حر فليس يرجع الى اصل عرف بدليله اذ ليس للمشتري دليل على ثبوت الحرية ليستصحبه بذلك الدليل فلم يكن حجة على خصمه وهو البايع * وذكر في الوسيط للغزالي لو شهد بحرية عبد غيره وردت شهادته او لم يشهد معه ثان فلم يحكم به ثم جاء واشتراه صحت المعاملة واختلفوا في حقيقته * منهم من قال هو بيع من الطرفين فان المشتري لما قال اشتريته منك كان مقرا له بالملك وهو

ولذلك قلنا جميعا في رجل اقر بحرية عبد ثم اشتراه انه صحيح على اختلاف الاصلين اما عندنا فلما ان قول كل واحد من العاقدين لا يعدو قائله ولو لم يجز البيع لعدا قائله وعلى قوله قول البايع رجع الى ما عرف بدليله وهو الملك فصار حجة على خصمه واما قول المشتري انه حر فليس يرجع الى اصل عرف بدليله فلم يكن حجة على خصمه

رجوع عن الشهادة السابقة فقد توافق المتعاقدان على صحة البيع ولا يظهر حكم الشهادة في مؤاخذة المشتري به بعده * ومنهم من قال انه مفاداة من الجانبين فان البايع لما عرف ان العبد حر بعد الشراء كان ما يأخذه مال فداء ومنهم من قال هو بيع في حق البايع وفداء في حق المشتري وهو الصحيح نظرا في حق كل واحد الى قوله فلا يثبت للمشتري خيار المجلس والشرط بالاتفاق لانه لا يشتريه ليملكه بل ليخلصه عن الرق فاما ثبوت الخيار للبايع فيبنى على ما ذكرناه ان قلنا هو فداء من الجانبين فلا خيار له ايضا وان قلنا انه بيع من الجانبين او من جانب البايع ثبت له الخيار قوله (واما الاحتجاج بتعارض الاشباه) فكذا الاستدلال بتعارض الاشباه وهو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما * وهو فاسد لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل * وذلك مثل زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء لان الله تعالى جعل المرافق غاية لغسل الايدي بقوله عز ذكره وايديكم الى المرافق ومن الغايات ما يدخل في المغيا كما في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فان المسجد داخل في الاسراء وكما في قوله عليه السلام ليس فيما زاد على الخمس شئ الى التسع وكما يقال حفظت القرأن من اوله الى آخره * ومنها ما لا يدخل كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله عز وجل *فنظرة الى ميسرة* ولهذه الغاية شبه بكل واحد من القسمين بدخول حرف الغاية عليها فلشبهها بالقسم الاول يدخل في المغيا ويجب الغسل ولشبهها بالقسم الثاني لا يجب وليس احد الشبهين اولى من الاخر ولم يكن الغسل واجبا فلا يجب بالشك * وهذا اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل بغير دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم له لانه امر حادث فلا بد له من دليل ولم يوجد * فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا انه امر حادث ايضا فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله دخول بعض الغايات في المغيا وعدم دخول بعضها فيه كما بينا فحينئذ نقول له اتعلم ان هذا المتنازع فيه من اي القسمين ام لا * فان قال اعلم ذلك قلنا اذا لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان لتنافيهما بل يلحق بما هو من نوعه بدليله * وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه ثم ان كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كان معذورا في الوقوف لكن عذره لا يصير حجة له على غيره ممن يزعم انه قد ظهر عنده دليل الحاقه باحد النوعين فعرفنا ان حاصله احتجاج بلا دليل * ولان اكثر ما في الباب ان الاشباه متعارضة وان تعارضها يحدث الشك لكن اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احدهما ما لم يقل دليل الترجيح لاحدهما اما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا * هذا هو الترتيب المذكور في هذه المسئلة في التقويم والميزان وغيرهما الا ان الشيخ لم يذكر بعض المقدمات وجعل الاستفسار دليلا آخر وتقريره ان الشك امر حادث فلا يثبت الا بدليل لم يوجد * ولئن سلمنا انه ثابت بدليل وان دليله انقسام الغايات الى قسمين كما اشير اليه في قوله من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك يقال له القلم الى آخره * وذكر في بعض الشروح في قوله الشك امر حادث فلا يثبت بغير علة ان كل حادث يفتقر الى

واما الاحتجاج بتعارض الاشباه فمثل قول زفر ان غسل المرافق في الوضوء ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك وهذا عمل بغير دليل لان امر حادث فلا يثبت بغير علة ولانه يقال له اتعلم ان هذا من اي القسمين فان قال لا ادري فقد جهل وان قال نعم لزمه التأمل والعمل بالدليل

الى السبب وماقاله زفر لايصلح سببا للشك لان ما دخل من الغايات فى المغيا دخل بدليل ومالم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا فى المرفق لانه لم يجتمع دليل الدخول و عدم الدخول فى نفس المرفق و من شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول فى محل و عدم الدخول فى محل آخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك بخلاف سؤر الحمار لان التعارض الدليلين ثبت فى نفس السؤر احدهما يوجب نجاسته و الآخر يوجب طهارته فيصلح سببا للشك عند تعذر الترجيح كذلك ههنا قوله (واما الذى لايستقل اى الاحتجاج) بالوصف الذى لايستقل بنفسه فى اثبات الحكم بل ينضم اليه وصف آخر يقع به الفرق بين المقيس و المقيس عليه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعى ممن لم يشم رائحة الفقه فى مسئلة مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه و هو يبول فهذا القياس لايستقيم الا بزيادة وصف فى الاصل به يقع الفرق بين الفرع و الاصل و به يثبت الحكم فى الاصل وقوله لانه مس الفرج متعلق بالبول و معموله * وهذا اى التعليل بمثل هذا الوصف ليس بتعليل لاظاهرا لانه ليس على موافقه تعليلات السلف * ولا باطنا لانه لاتأثير لمس الفرج فى انتقاض الطهارة كما اشار اليه على رضى الله عنه بقوله لاابالى امسست ذكرى ام انفى * وقيل لاظاهرا اى لاقياسا جليا * ولا باطنا اى لاقياسا خفيا يعنى ليس هذا بقياس ولا استحسان * ولا رجوعا الى اصل اى مقيس عليه يعنى هذا قياس بلا مقيس عليه لانه لما جعل مس الذكر مقيسا و جعل مسه مع وصف آخر مقيسا عليه مع ان الفرق بهذا الوصف يقع بين الاصل و الفرع باعتبار انه علة تامة للانتقاض و لم يوجد فى الفرع لم يعتبر انضمامه اليه فلم يبق الا قياس مس الذكر على مس الذكر و ذلك باطل لعدم الاصل الذى يلحق الفرع و كذلك قولهم اى و مثل قولهم فى مس الذكر قولهم فى عدم جواز اعتاق المكاتب الذى لم يؤد شيئا من بدل كتابته عن الكفارة هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما لو ادى بعض بدل الكتابة ثم اعتقه عنها لان بهذا الوصف و هو اداء بعض البدل يقع الفرق بين الاصل و الفرع لان المستوفى من البدل يكون عوضا و العوض فى الاعتاق مانع من جواز التكفير و لم يوجد هذا المانع فى الفرع فلم يبق الا قوله لايجوز التكفير بتحرير المكاتب لانه مكاتب و هو دعوى بلا دليل فيكون باطلا قوله (واما الذى يكون مختلفا اى الاحتجاج بالوصف الذى يكون مختلفا فيه فكذلك اذا ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كانت القرابة قرابة ولاد او لم تكن و عند الشافعى رحمه الله يختص هذا الحكم بقرابة الولاد فلا يثبت العتق فى بنى الاعمام و من فى معناهم بالاجماع لعدم الولاد و المحرمية و يثبت فى الوالدين و المولودين بالاجماع لوجود المعنيين و تثبت فى الاخوة و الاخوات و من فى معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمة للنكاح و لا يثبت عنده لعدم الولاد * ثم انه اذا اشترى قريبه الذى يعتق عليه مثل الاب و الابن ناويا عن الكفارة يصح و يخرج به عن عهدة الكفارة عندنا و عنده لايصح التكفير به لما عرف فى موضعه * فاذا علل فى ان الاخ لايعتق على اخيه بالملك بانه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم و عكسه الاب كان هذا تعليلا بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان عتق القريب و ان كان مستحقا عند وجود الملك تتأدى به

واماالذى لايستقل الا بوصف يقع به الفرق فباطل مثل قول بعض اصحاب الشافعى فى مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول و ليس هذا بتعليل لاظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا الى اصل وكذلك قولهم هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل لان اداء بعض البدل عوض مانع عندنا فلا يبقى الا الدعوى واماالذى يكون مختلفا فمثل قولهم فيمن ملك اخاه انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق فى الملك كابن العم و قولهم فى الكتابة الحالة انه عقد كتابة لايمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر و هذا فى نهاية الفساد لان الاختلاف فى ذلك ظاهر فلا يبقى وصف اصلا واما

الكفارة عندنا كما اذا اشترى اباه بنية الكفارة فلابدله من اقامة الدليل على ان حصول العتق في الملك صلة للقريب يمنع جواز الصرف الى الكفارة ليمكنه الاستدلال بجواز الصرف الى الكفارة على عدم وقوع التعق في الملك فقبل اقامة الدليل و مساعدة الخصم اياه في ذلك لم يكن هذا الوصف معتبرا فكان هذا تعليلا بلا وصف في الحقيقة فكان باطلا * و كذا تعليلهم لبطلان الكتابة الحالة بانه اى هذا العقد عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق عن الكفارة عندنا حالة كانت او مؤجلة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة يمنع جواز الاعتاق عن الكفارة ليصح له الاستدلال بجواز الاعتاق عن الكفارة على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل والزام الخصم كان الاستدلال به فاسدا * و ذكر وجه اخر في ان التكفير باعتاق الاخ مختلف فيه وهو ان صحة التكفير باعتاق الاخ عندنا ليس كما قاله الشافعي فان عنده انما يصح التكفير باعتاق قصدى يتحقق بعد الملك كما في العبد الاجنبي اذا الاخ لا يعتق بالملك عنده و عندنا يصح التكفير باعتاق مقارن للملك يثبت في ضمن الشراء بنية التكفير و لا مدخل للاعتاق القصد في حقه فكان هذا وصفا مختلفا فيه فلم يصح التعليل به على ما بينا قوله (واما الذى لا يشكل فساده او لا يشك في فساده فمثل قولهم ان السبع) الى آخر ما ذكر في الكتاب * و مثل قوله من قال في منع ازالة النجاسة بغير الماء مايع لا يبنى على جنسه القنطرة و لا يصطاد فيه السمك فاشبه الدهن و المرق * و مثل قول من قال في القهقهة اصطكاك اجرام علوية فلا ينتقض به الطهارة كالرعد * و مثل قول من قال من اصحابنا في مس الذكر انه مس آلة الحرث فاشبه مس الفدان و قال طويل مشقوق فمسه لا ينقض الوضوء كمس القلم * و في قولهم ان السبع كذا اشارة الى انه لابد من رعاية هذا العدد عند الامكان حتى قالوا قرائة فاتحة ركن للمنفرد و للامام و للقوم و على العاجز عن الفاتحة ان يقرأ سبع ايات من القرآن متوالية فان لم يحسن شيئا من القرآن سبح و كبر و هلل بقدر الفاتحة كذا في المحض * و هذا اى هذا النوع من التعليل مما لا يخفى فساده على من له ادنى فطانة فانه لا مشابهة و لا مناسبة بين غسل اعضاء في الطهارة و القطع في القصاص او السرقة و لا بين مدة المسح و القرآءة و لا بين الطواف بالبيت و قرآءة الفاتحة و كذا البواقي فضلا من ان يكون فيهامعنى مؤثر و لم ينقل شئ من هذا الجنس عن السلف و انما احدثه بعض الجهال ممكن بعيدا عن طريق الفقهاء فالاشتغال بامثاله هزل لعب بالدين * قال صاحب القواطع بعد ذكر هذا النوع سائر انواع الاقيسه الطردية الفاسدة و عندى ان الاشتغال بامثال هذا تضييع الوقت العزيز و اهمال العمر النفيس و مثل هذا التعليلات لا يجوز ان يكون معتصم العباد و الاحكام و لا مناط شرايع هذا الدين الرفيع بل هى صد للمبتدئين عن سبيل الرشد و مسالك الحق و قد كانت هذا الانواع مسلوكا طريقها من قبل يجرى النظار على سنها و يتاطحون عليها غير ان زماننا هذا قد غلب فيه معانى الفقه قد جرى الفقهاء فيه على مسلك واحد يطلبون الفقه المحض و الحق الصريح و قد تناهت معانى الفقه الى نهاية قاربت في الوضوح الدلايل العقلية التى يوردها المتكلمون

واما الذى لا يشكل فساده فمثل قول بعضهم ان السبع احد عددى صوم المتعة فكان شرطا لجواز الصلوة كالثلث يريد به قراءة الفاتحة و لان الثلث احد عددى مدة المسح فلا يصح به الصلوة كالواحد و لان الثلث او الاية ناقص العدد عن السبع فلا يتأدى به الصلوة كالواحد و لان الثلث او الاية ناقص العدد عن السبع فلا يتادى به الصلوة كما دون الاية و لان هذه عبادة لها تحليل و تحريم فكان من اركانها ماله عدد سبعة كالحج و كما قال بعض مشايخنا ان فرض الوضوء فعل يقام في اعضائه فلم يكن النية شرطا في ادائه قياسا على القطع قصاصا او سرقة و هذا مما لا يخفى فساده

فى اصول الدين فالنزول عن تلك المعانى الى مثل هذه الانواع زلة فى الدين وضلة فى العقل والله العاصم بمنه قوله (واما الاحتجاج بلا دليل) آخره * اتفقوا على انه لا يطلب الدليل ممن قال لا اعلم ان لله حكما فى هذه الحادثة لان من جهل امرا كان جاهلا بدليله فاذا اقر به كان طلب الدليل منه سفها * فاما اذا اعتقد وقال اعلم ان حكم الله تعالى فى هذه الحادثة من وجوب فعل او تركه نحو ان يقول ليس على المجنون والصبى زكوة ويدعى ذلك مذهبا ويدعو غيره اليه فهل عليه دليل اذا طالب الخصم فى المناظرة بدليل النفى او هل يجوز له ان يعتقد نفى حكم شرعى بلا دليل فى غير موضع المناظرة قال اصحاب الظاهر لا دليل على معتقد النفى لا فى حق نفسه ولا عند مطالبة الخصم فى المناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله فقد جعله بعضهم حجة للنافى يعنى ليس عليه اقامة دليل بل تمسكه بلا دليل حجة له على خصمه * وقال اهل العلم يجب على النافى اقامة الدليل فى العقليات دون الشرعيات * وقال بعضهم لا دليل حجة دافعة لا موجبة * والذى دل عليه مسائل الشافعى انه حجة لابقاء ما ثبت بدليله لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته بدليله هكذا ذكر فى التقويم واصول شمس الائمة وانكر صاحب القواطع هذا مذهبا للشافعى فقال والذى ادعاه القاضى ابوزيد على الشافعى من مذهبه فيما قاله لا ندرى كيف وقع له ذلك والمنقول من الاصحاب ما بينا ان النافى يجب عليه الدليل مثل المثبت وعندنا لا دليل لا يكون حجة لاحد الخصمين على الآخر فى الدفع ولا فى الايجاب لا فى الابقاء فى الاثبات ابتداء وهو قول الجمهور فانه ذكر فى الميزان انه يجب على النافى الدليل عند العامة كما يجب على المثبت ولا يجوز ان يعتقد الانسان نفى حكم ولا ان يناظر غيره فيه ويدعوه الى معتقده الا بدليل * تمسك الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى * قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم * الاية فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة فى هذه الاية * وبالمعقول وهو ان النافى متمسك بالظاهر اذ الاصل عدم ثبوت الاحكام فلا يجب عليه الدليل لان المعتاد المعروف من احوال الشرع ان اقامة الحجة على من يدعى امرا عارضا لا على من تمسك بالظاهر فان من تمسك بعام او بحقيقة لا يحتاج الى اقامة الدليل على انه على عمومه او حقيقته لان الاصل فى صيغة العام هو العموم وفى الكلام هو الحقيقة بل الدليل على من يدعى الخصوص او المجاز * وكذا القول فى الدعوى قول المنكر واقامة البينة على المدعى لان المنكر هو المتمسك بالاصل بالظاهر والمدعى يدعى امرا عارضا فكذا النافى متمسك بالظاهر فلا يجب عليه الدليل بخلاف المثبت فانه يدعى امرا عارضا فلا بدله من اقامة الدليل عليه * يوضحه ان اقوى الخصومات الخصومة فى النبوة والنبى عليه السلام كان مثبتا والقوم نفاة وكانوا لا يطالبون بحجة سوى ان لا دليل على النبوة * ولا معنى قولنا لا دليل على النافى لا دليل على المتمسك بالعدم لان العدم ليس بشئ والدليل يحتاج اليه لشئ وهو مدلول عليه فاذا لم يكن العدم شيئا لم يحتج المتمسك به الى دليل يدل عليه وتمسك من فرق بين العقليات والشرعيات بان مدعى النفى والاثبات فى العقليات يدعى حقيقة الوجود او العدم فيطالب بالدليل فاما فى الشرعيات فمدعى الاثبات يدعى حكما شرعيا من الوجوب او الاباحة او الندب او نحوها فيطالب بالدليل

واما الاحتجاج بلا دليل فقد جعله بعضهم حجة للنافى وهذا باطل بلا شبهة

لكن النافي ينكر وجوده ويدعي انتفاءه وليس ذلك بحكم شرعي فلا يطالب بالدليل * واحتج الفريق الثالث بان العدم حجة على من ليس عنده دليل الوجود والخصم اذا ادعى دليل الوجود لا يكون العدم حجة عليه لان العدم احتمل التغيير بدليله وهو مدعيه وقول الاخر عندي دليله محتمل يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فلا يكون حجة على الخصم فبقي كل واحد منهما محتملا فيجعل حجة في حق نفسه دون صاحبه * ووجه قول الشافعي ان لا دليل ليس بحجة الا ان العدم اذا كان ثابتا بدليل يبقى الى ان يوجد المغير لان دليل العدم يوجب بقاء العدم الى ان يعتريه الزوال فكان قوله لا دليل احتجاجا بذلك الدليل وذلك الدليل حجة على خصمه فاما اذا لم يستند الى دليل فلم يبق الا الاحتجاج بقوله لا دليل وهو ليس بحجة * وحجة الجمهور النص وهو قوله تعالى * وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم * اخبر عن اليهود الذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخول اليهود والنصارى فيها ثم امر نبيه عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فثبت انه لا بد للنفي من الحجة * وبالمعقول وهو ان نفي كون الشيء حلالا او حراما او واجبا او مندوبا من احكام الشرع كالاثبات فان انتفاء وجوب صوم شوال وصلوة الضحى من احكام الشرع كوجوب رمضان وصلوة الظهر وانتفاء الحل عن الخمر حكم الشرع كثبوت الحل في الخل والاحكام لا يثبت الا بادلتها فمن ادعى في شيء من الاشياء حكما من اثبات او نفي فعليه اقامة الدليل ولا دليل لا يصلح ان يكون دليلا لانه نفي للدليل ونفي الشيء لا يحتمل ان يكون اثبات ذلك الشيء كقول الانسان لا بيع ليس ببيع ولا زيد ليس بزيد فكان التمسك بالنفي تمسكا بعدم الدليل وعدم الدليل لا يكون دليلا * فان قيل * قوله لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات * قلنا * انما يكون دليلا اذا كان النافي ممن له علم بجميع الادلة فاما ممن لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل فلا يكون حجة على الغير * والتحقيق فيه انه يقال للنافي ما ادعيت نفيه عرفت انتفاءه بيقين او انت شاك فيه فان اقر بالشك فلا نطالب بالدليل لانه معترف بالجهل على ما قلنا وان قال اتيقن بالنفي فيقال بعينك هذا حصل من ضرورة او غيرها ولا يمكنه ان يقول عن ضرورة لانه لو كان عن ضرورة لشاركه جميع العقلاء فيه لعدم اختصاص الضروريات باحد ولم يحصل لنا العلم بانتفائه ضرورة ولما لم يعرفه عن ضرورة لا يخلو من ان يدعي المعرفة عن تقليد او نظر واستدلال والتعليل لا يفيد العلم فان الخطأ جائز على المقلد والمقلد معترف بعمى نفسه وانما يدعي البصيرة لغيره * وان ادعى المعرفة عن نظر واستدلال فقد اقر انه نفي الحكم بدليل فلا بد من بيانه * قال الغزالي رحمه الله ويلزم على اسقاط الدليل عن النافي امران شنيعان احدهما ان لا يجب الدليل على نافي حدث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني ان الدليل اذا سقط عن هؤلاء لم يعجز ان يعبر المثبت عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل قوله محدث انه ليس بقديم وبدل قوله قادر انه

لان لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار وهذا لا يحتمل وجوده فلا دليل كيف احتمل وجود وكيف صار دليلا

ولا يلزم ماذكر محمد رحمه الله في العنبر انه لاخمس فيه لانه لم يرد فيه الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء يعني ان القياس ينفيه ولم يرد اثر يترك به القياس ايضا فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم يوجد ولان الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القائل لم يقم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما على طاعم يطعمه لانه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف بالعجز فاما البشر فان صفة العجز يلازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى انه يعرف كل شئ نسب الى السفه او العته فلم يناظر ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل والله اعلم بالصواب

ليس بعاجز ومايجري مجراه قوله (ولا يلزم ماذكر محمد يعني) لايلزم على ماذكرنا من بطلان الاحتجاج بلادليل ماذكر محمد في كتاب الزكوة حاكيا عن ابي حنيفة رحمهما الله لاخمس في العنبر لان الاثر لم يرد به فانه تمسك بلادليل لنفي الخمس * وقوله لانه ذكر جواب السؤال اي لم يكتف على هذا القدر بل ذكر ايضا انه بمنزلة السمك حيث قال حاكيا عنه لاخمس في العنبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك قلت ومابال السمك لايجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء * وهذا اشارة الى قياس مؤثر لانا اخذنا خمس المعادن من خمس الغنائم وانما وجب الخمس فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم وقع في ايدي المسلمين بايجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو لان قهر الماء يمنع قهر آخر على ذلك الموضع فكان القياس نافيا وجوب الخمس فيه ولم يرد اثر بخلاف القياس يعمل به ويترك به القياس فوجب العمل بالقياس فكان ماذكره اشارة الى العمل بالقياس لا احتجاجا بلادليل * ثم اقام الشيخ دليلا آخر واجاب عن تمسك الفريق الاول بالنص فقال ولان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة ومعرفة الحجج تفاوتا لاسبيل الى انكاره لانه شبه المحسوس لمن يرجع الى احوال فان بعضهم يقف على مالايقف عليه البعض واليه اشار الله عزوجل في قوله * وفوق كل ذي علم عليم * ثم هذا التفاوت واحتمال قصور النافي عن غيره في درك الدليل لايكون تمسكه بلادليل حجة على الغير * ولهذا اي ولان فساد الاحتجاج بلادليل لاحتمال القصور عن الغير في درك الادلة صح هذا النوع اي الاحتجاج بلادليل من صاحب الشرع لان علمه محيط بالادلة الشرعية لانه هو الشارع للاحكام والواضع للدلائل فكانت شهادته بالعدم دليلا قاطعا على العدم * ومن شرع في العمل اي احتج بلادليل وفتح بابه اضطر الى التقليد الذي هو باطل لانه يحتج به لعدم المعرفة بالموجب لا لحصول المعرفة بالنفي عن سبب ولما لم يحصل معرفته بالنفي عن صورة ولا عن نظر واستدلال لما بينا كانت حاصلة بالتقليد اوليس بعد الاستدلال شئ سوى التقليد * ويجوز ان يكون معناه ومن شرع اي جوز العمل بلادليل * اضطر الى التقليد اي الى القول بجواز التقليد لانه من اقسام العمل بلادليل والتقليد باطل لانه اتباع الرجل غيره على مايسمعه ويراه بفعله على تقدير انه محق بلانظر واستدلال وتأمل وتميز بين كونه حقا او باطلا على احتمال كونه حقا وباطلا كذا في التقويم ولا شك انه بهذا التفسير باطل وليس بحجة لانه فعل غيره وقوله محتمل للصواب والخطاء والمحتمل لايصلح دليلا وحجة ولهذا رد الله تعالى على الكفرة احتجاجهم باتباع الاباء بنفس الرؤية والسماع من غير نظر واستدلال * وليس اتباع الامة صاحب الوحي ولا رجوع العامي الى قول المفتي ولا القاضي الى قول العدول من هذا القبيل لان التميز بين النبي وغيره لايقع الا بالاستدلال وقيام المعجزة فوجب تصديقه وكذا وجب قبول الاجماع بقول الرسول ووجب قبول المفتي والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن هذا تقليدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة * وتبين بما ذكرنا ان تمسكهم بان لادليل على المدعا عليه لانه ناف وانما الدليل على المدعي

لانه مثبت ليس بشيء فان الشرع اوجب اليمين على المنكر كما اوجب البينة على المدعى الا انه جعل البينة حجة المدعى واليمين حجة المدعا عليه لانه لاسبيل الى اقامة الدليل على النفى بل يستحيل فلم يكلف المدعا عليه اقامة الحجة على مايستحيل اقامتها عليه واوجب عليه ان يعضد جانبه باليمين كما الزم المدعى ان ينور دعواه بالحجة * وقولهم النفى ليس بحكم شرعى فلا يطلب عليه دليل فاسد ايضا لان قبل ورود الشرع لاحكم فى حقنا نفيا ولا اثباتا ولكن بعد ورود الشرع يثبت الوجوب فى حق البعض والانتفاء فى حق البعض والاباحة فى حق البعض والحرمة فى حق البعض وقد ورد الشرع بالنفى نصا فى بعض المواضع مثل قوله عليه السلام * لازكوة فى مال حتى يحول عليه الحول لاصدقة الا عن ظهر غنى لازكوة فى العلوفة ليس فى النخة ولا فى الجبهة ولا فى الكسعة صدقة * واذا كان النفى حكم الشرع لايثبت من غير دليل كذا فى الميزان * واما نفى الكفار نبوة الرسول عليه السلام وقولهم لادليل على نبوته فلم يكن لهم حجة عليه بوجه ولكن كان ذلك اظهارا منهم لجهلهم وكان على الرسول عليه السلام ازالة ذلك الجهل عنهم باظهار المعجزات الدالة على نبوته * واذا عرف معنى القياس وشرطه وركنه لابد من معرفة حكمه فشرع فى بيانه وقال

﴿ باب حكم العلة ﴾

(باب حكم العلة) فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى مالا نص فيه ليثبت بغالب الرأى على احتمال الخطاء وقد ذكرنا ان التعدية حكم لازم عندنا جائز عند الشافعى

اى القياس واشار بقوله فاما الى تعلقه بما تقدم يعنى قدم بيان الشرط والركن فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص يعنى بالقياس فتعدية حكم النص الى مالا نص فيه * وزاد القاضى الامام ولا اجماع ولادليل فوق الرأى * وانما قال الحكم الثابت بالتعليل كذا ولم يقل حكم القياس كذا لانه لاخلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف فى التعليل فعندنا القياس والتعليل واحد وعنده التعليل اعم من القياس على مانبينه (فان قيل) انه قد جعل التعدية من شروط القياس بقوله وان يتعدى الحكم الثابت الى آخره وذلك يقتضى ان يتوقف القياس عليها وان تكون مقدمة على القياس وجعلها ههنا حكم القياس وذلك يوجب تأخره عنه ووجودها به وبين الامرين تناف اذ يستحيل ثبوتها بالقياس وتوقف القياس عليها (قلنا) المراد من كون التعدية شرط القياس اشتراط كونها حكما له يعنى يشترط ان يكون التعدية حكمه لاغير ليكون صحيحا فى نفسه لا ان يكون حقيقة وجود التعدية شرطاله بمنزلة الشهود للنكاح والطهارة للصلوة اذلاتصور لوجود التعدية قبل القياس ولو وجدت التعدية قبله لما احتيج الى القياس لحصول المقصود بدونه فكان تصور وقوع القياس موجبا للتعدية شرط صحته وهو موجود قبل القياس فيصلح شرطنا * ويمكن ان يجاب بان المراد من كون التعدية شرط القياس انها شرط للعلم لصحة القياس لاشرط نفس القياس والعلم بصحته موقوف على وجودها بخلاف الشهادة فانها شرط لوجود النكاح شرعا وكذا الطهارة للصلوة * وقد ذكرنا يعنى فى باب شروط القياس ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو لم يفد التعليل تعدية كان فاسدا فيكون التعليل والقياس عبارتين عن معنى واحد * جائز عند

الشافعي يعني يجوز عنده ان يفيد التعليل التعدية الى الفرع وحينئذ يكون قياسا ويجوز ان لايفيد تعدية ويكون مقتصرا على محل النص فكان حكم التعليل عنده تعلق حكم النص بالوصف الذى تبين علة والتعدية من ثمراته * وهذا بناء على ان الحكم فى محل النص ثابت بالعلة عنده كما فى الفرع والنص معرف لثبوت الحكم بها لان الحكم لولم يكن مضافا الى العلة فى محل النص لم يمكن اثباته فى الفرع بتلك العلة واذا كان كذلك كان التعليل بدون التعدية صحيحا لافادته ظهور تعلق الحكم بالوصف الذى جعل علة كما فى العلة العقلية والعلة المنصوصة فان الاسباب الموجبة الحدود والكفارات جعلت اسبابا شرعا ليتعلق الحكم بها من غير اعتبار تعدية * وعندنا الحكم فى محل النص ثابت بالنص دون العلة لان فى اضافته الى العلة فى محل النص ابطال عمل النص بالتعليل واسناد الحكم الى الدليل الاضعف مع وجود الدليل الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بدون التعدية وكان لغوا على ما مر بيانه قوله (واذا ثبت ذلك) اى ان حكم التعليل التعدية قلنا * ان جملة مايعلل له اى جميع ما يقع التعليل لاجله ويتكلم القايسون فيه بالتعليل اربعة اقسام * اول اثبات الموجب او وصفه * والثانى اثبات الشرط ووصفه * والثالث اثبات الحكم او وصفه * والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة * الباء الاولى يتعلق بمحذوف والثانية بمعلوم اى تعدية حكم ثابت بسببه وشرطه معلوم باوصافه * ويجوز ان يكون الباء الثانية مع معمولها فى محل الحال ويصلح الحكم ذا الحال باعتبار الوصف اى تعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه ملتبسا باوصاف معلومة * وعبارة شمس الائمة فى بيان القسم الرابع والحكم المتفق على كونه مشروعا معلوما بصفته اهو مقصور على المحل الذى ورد فيه النص ام تعدى الى غيره من المحال الذى يماثله بالتعليل * والتعليل للاقسام الاول باطل لاخلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالرأى ابتداء من غير ان يكون له اصل برداليه باطل * ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل فرع بالشرائط المعروفة صحيح * واختلفوا فى اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب اوشرط لحكم بالنص او الاجماع هل يجوزان يتعدى السببية او الشرطية الى شئ آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشئ سببا او شرطا لذلك الحكم * فذهب بعض المحققين من اصحاب الشافعي الى انه لايجوز واظنه مذهبا لعامة اصحابنا * وذهب عامة الاصوليين الى انه يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وهو مذهب الشيخ المصنف رحمه الله فانه ذكر فى آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له فى الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به * فتبين بما ذكرنا ان المراد من قوله والتعليل للاقسام الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا التعليل بطريق التعدية * وانما بطل التعليل لاثباتها ابتداء لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا او تعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب من خالفنا ولا تصور للتعدية فى اثبات هذه الاقسام بالرأى ابتداء ولا لتعلق حكم النص بالعلة فيما لانص فيه فبطل التعليل

(لفوات)

واذا ثبت ذلك قلنا ان جملة مايعلل له اربعة اقسام اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط او وصفه واثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل لان التعليل شرعا مدركا لاحكام الشرع على ما بينا وفى اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع

لفوات حكمه * ولما ذكر في الكتاب وهو ان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع على ماقلنا يعني في اول باب القياس لا للاثبات ابتداء * وفي اثبات الموجب وصفته اي او صفته ابتداء اثبات الشرع بالرأي امافي اثبات الموجب فظاهر وامافي اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل السبب به فكان ذلك نصب شرع بالرأي ايضا وليس الى العباد نصب الشرع بل لهم مباشرة الاسباب المشروعة * وفي اثبات الشرط وصفته ابتداء ابطال الحكم ورفعه لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعدما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت ونسخاله * وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف رفعا للحكم كاثبات اصل الشرط * وقوله ونصب احكام الشرع بالرأي باطل وكذلك رفعها دليل القسم الثالث اي التعليل لاثبات الحكم او وصفه ابتداء باطل ايضا لانه نصب الشرع ابتداء وليس ذلك الى العباد * ويجوز ان يكون من تتمة الكلام السابق يعني اثبات الاسباب نصب لاحكام الشرع واثبات الشروط رفع لها ولا يجوز نصب احكام الشرع ولا رفعها بالرأي بالاجماع فلا يجوز اثبات الاسباب والشروط به ايضا * وقد اندرج فيه دليل القسم الثالث * وبطل التعليل لنفيها اي لنفي هذه الاقسام ايضا كما بطل لاثباتها لان من نفاها لا يخلو من ان ينكر ثبوتها اصلا او ان يدعي رفعها بعد الثبوت * فان انكر ثبوتها بان قال هي لم تشرع اصلا فلا يمكنه اثباته بالتعليل لان ماليس بمشروع لا يمكن اثباته بالدليل الشرعي وان ادعى رفعها بعد الثبوت وكذلك النسخ بالتعليل لا يجوز ايضا * ولم يذكر الشيخ هذا الشق لانه مندرج في قوله وكذلك رفعها * ووجه قول من جوز اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية اعني بالقياس ان حكم الشرع نوعان احدهما نفس الحكم والثاني نصب اسباب الحكم فان الله تعالى في ايجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان احدهما ايجاب الرجم والقطع والاخر نصب الزنا والسرقة سببا لوجوب الرجم والقطع فيجوز لنا اذا علقنا المعنى في السبب ووجدناه موجودا في غيره ان يجعل ذلك الغير سببا ايضا كما جاز ذلك في نفس الحكم مثل ان يقول انما نصب الزنا سببا لوجوب الرجم لعلة كذا وتلك العلة موجودة في اللواطة فيجعلها سببا وان كان لا يسمى زنا وهذا لان القياس ليس الا اثبات ماثبت في الاصل بالمعنى الذي ثبت في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام لان المعنى الذي تعلقت السببية او الشرطية به يمكن معرفته كالمعنى الذي تعلق الحكم به فيجري القياس في الجميع * قال صاحب الميزان ولا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف * وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فهو ممنوع ايضا لانه يتصور في جميع الفصول وان اراد به ان القياس لا يثبت به شيء فهو مسلم ولكن في الفصول الثلاثة الاول لا يثبت به شيء كما في الفصل

وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعه وهذا نسخ ونصب احكام الشرع بالرأي باطل وكذلك رفعها وما القياس الا اعتبار بامر مشروع فيبطل التعليل لهذه الاقسام جملة وبطل التعليل لنفيها ايضا لان نفيها ليس بحكم شرعي فبطلت هذه الوجوه كلها فلم يبق الا الرابع

الاخير بل يعرف به الحكم * وتمسك من انكر جريان القياس فى الاسباب والشروط اصلا بانه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا فى كونها سببا للحد لا بد من ان نقول الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا ايضا وحينئذ يكون الموجب للحد فى ذلك المعنى المشترك ويخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استندا ان المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية فى كل واحد منهما او يلزم منه بطلان القياس لان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس فى الاسباب والشروط ينافى بقاء حكم الاصل بخلاف القياس فى الاحكام فثبوت الحكم فى الاصل لا ينافى كونه معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع (فان قيل) الجامع بين الوصفين لا يكون له تأثير فى الحكم بل تأثيره فى علية الوصفين واما الحكم فانما يحصل من الوصفين (قلنا) هذا فاسد لان ما يصلح لعلية العلة كان صالحا لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الواسطة قوله (فاما تفسير القسم الاول) اى بيان مثاله فمثل قولهم اى احتلافهم يعنى اختلاف الفقهاء فى ان الجنس بانفراده هل يحرم النسيئة ام لا * هذا خلاف اى اختلاف وقع فى الموجب للحكم * فلم يصح اثباته اى اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالرأى لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه * ولا نفيه بالرأى ايضا لان من ينفى انما تمسك بالعدم الذى هو اصل فعليه الاشتغال بافساد دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعليل ليثبت العدم به فظاهر الفساد * انما يجب الكلام فيه اى فى الموجب او فى ان الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص او دلالته او اقتضائه لان الثابت بالنص * فقلنا فى مسئلة الجنس كذا يعنى اثبتنا سببه الجنس بالاستدلال لا بالتعليل * فانا وجدنا الفضل الذى لا يقابله عوض فى عقد المعاوضة محرما بما ذكرنا من العلة وهى القدر والجنس يعنى ثبت حرمة الفضل الخالى عن العوض بالنص وهو قوله عليه السلام والفضل ربوا * وبالاجماع فان من باع عبدا بجارية بشرط ان يسلم المشترى اليه ثوبا لا يقابله شئ من العوض لا يجوز لانه فضل مال خال عن العوض فى عقد المعاوضة * وثبت باشارة النص ان علة حرمة هذا الفضل القدر والجنس على ما هو بيانه فى باب القياس * ووجدنا ان هذا الحكم اى تحريم الفضل حكما يستوى شبهته بحقيقته بالخبر وهو ما روى ان النبى عليه السلام نهى عن الربوا والريبة اى عن الفضل الخالى عن العوض وشبهته * وبالاجماع فانهم اتفقوا على ان من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب رأيهما انهما شيئان لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم تكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقى الذى هو المانع من الصحة وقد وجدنا فى النسيئة شبهة الفضل وهى الحلول فان النقد خير من النسيئة وهو يشبه المال لانه صفة مرغوب فيها ولهذا ينقص الثمن اذا كان حالا ويزاد اذا كان نسيئة بمنزلة الجودة فان الثمن ينقص عند وجود الجودة ويزاد عند فواتها * ولا يقال هذا فضل من حيث الوصف فينبغى ان يجعل عفوا كالفضل من حيث الجودة * لانا نقول انما سقط فى الشرع اعتبار التفاوت من حيث الوصف فيما ثبت بصنع الله تعالى دفعا للحرج فان الاحتراز يتعذر عنه فاما ما حصل

فاما تفسير القسم الاول فمثل قولهم فى الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة فهذا خلاف وقع فى الموجب للحكم فلم يصح اثباته بالرأى ولا نفيه به انما يجب الكلام فيه باشارة النص او دلالته او اقتضائه وكذلك اختلافهم فى السفر انه مسقط لشطر الصلوة ام لا لا يصح التكلم فيه بالقياس بل بما ذكرنا فقلنا فى مسئلة الجنس انا وجدنا الفضل الذى لا يقابله عوض فى عقد المعاوضة محرما بما ذكر من العلة ووجدنا هذا حكما يستوى شبهته بحقيقته حتى لا يجوز البيع مجازفة لاحتمال الربوا وقد وجدنا فى النسيئة شبهة الفضل وحلول الفضل وحلول المضاف الى صنع العباد وقد وجدنا شبهة العلة وهو احد وصفى العلة فاثبتناه بدلالة النص

بصنع العباد معتبروان كان فيه حرج لان الاحـتراز عنه ممكن الاترى ان من نذر ان يحج مائة حجة لزمته وان كان فيه حرج والشرع ما اوجب الاحجة تيسيرا * واقرب مما ذكرنا الحنطة المقلية بغير المقلية فان فيهما تفاوتا من حيث الصفة لكن لما كان بصنع العباد كان معتبرا حتى لم يجز بيع احديهما بالاخرى والحنطة العلكة بغير العلكة فان فيهما تفاوتا ايضا لكن لما كان بخلق الله تعالى جعل عفوا حتى جاز احديهما بالاخرى وهذا معنى قوله وهو الحلول المضاف الى صنع العباد * وقد وجدنا شبهة العلة يعني لما وجدنا شبهة الفضل معتبرة لابد من ان تضاف الى سبب فوجدنا شبهة العلة اى علة حرمة حقيقة الفضل وهى احد وصفي العلة فان العلة التامة هى القدر والجنس والجنس شطر العلة وشطر العلة له حكم الوجود فى نفسه وحكم العدم من حيث الشطر الآخر فدار بين الوجود والعدم فيثبت له شبهة الوجود فانعقد علة لثبوت شبهة الحكم احتياطا لباب الربوا لان الشبهة فيما يحتاط فيه تعمل عمل الحقيقة * فاثبتناه بدلالة النص اى اثبتنا هذا الحكم وهو حرمة النسيئة عند وجود الجنس الذى هو احـد وصفي علة الربوا بدلالة النص * او اثبتنا كون الجنس بانفراده سببا لثبوت حرمة النسيئة بدلالة النص فان النص الذى يوجب سببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل دل على سببية الجنس لحرمة النسيئة * وتحقيقه ما ذكر الامام البرغرى رحمه الله ان فقه هذه المسئلة يبنى على ان الشرع اوجب فى بيع الحنطة بالحنطة التسوية كيلا بكيل ويداً بيد وتفسير اليد باليد النقد وحرم الفضل بناء على وجوب التسوية وهو الفضل على الكيل والفضل من حيث النقدية لان النقد خير من النسيئة فاوجب التسوية من وجهين احترازا عن هذين النوعين من الفضل وعلة هذا الحكم الكيل مع الجنس ثم قال فى آخر الحديث واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يداً بيد ولا خـير فيه نسيئة فاسقط احـد الحكمين وهو التسوية كيلا عند زوال احد الوصفين وهو الجنس وحكم ببقاء الحكم الآخر وهو التسوية من حيث النقدية عند بقاء الوصف الآخر وهو الكيل فعرفنا ان حكم هـذا النص اعنى قوله اذا اختلف النوعان الى آخره وجوب التسوية من وجه احـترازا عن الفضـل من وجه وهو فضل النقد على النسيئة وان علة هذا الحكم كون هذه الامثـال متساوية المالية من وجه وهو من حيث الصورة لا من حيث المعنى فالكيل المسوى من وجه لما اوجب هذا الحكم يستدل به على الجنس المسوى بين الاموال من وجه ان يوجب الحكم ايضا لانه مثله فى اثبات التسوية بل اولى لان الكيل يؤثر فى اثبات التسوية صورة لا معنى والجنس يؤثر فى اثباتها معنى وفضل النقد على النسيئة من حيث المعنى لا من حيث الصورة فلما اوجب الكيل المسوى للاموال من حيث الصورة تسوية معنوية وحرم فضلا معنويا فالجنس المسوى من حيث المعنى لان يحرم الفضل المعنوى كان اولى * وهـذا كله لان باب الربوا مبنى على الاحتياط وتبين بآخر الحديث ان الحكم الاول فى قوله عليه السلام * الحنطة بالحنطة مثل بمثل يد بيد * متعلق بالوصفـين حيث عدم بعدم احدهما فكانا علة واحـدة

والحكم الثاني متعلق بكل واحد من الوصفين حيث لم ينعدم الحكم بعدم احدهما فكان كل واحد منهما علة كاملة يثبت الحكم به قوله (وكذلك فعلنا في السفر) اى كما حكمنا بسببية الجنس بالدلالة لا بالقياس حكمنا بكون السفر مسقطا لشطر الصلوة بالدلالة ايضا لا بالتعليل فان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته * وذلك اسقاط محض اى التصدق بشطر الصلوة اسقاط محض لانه تصدق بما لا يحتمل التمليك فكان اسقاطا كالتصدق بملك القصاص واذا كان اسقاطا لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول خصوصا اذا صدر من صاحب الشرع * وقوله محض احتراز عن التصدق بما فيه معنى التمليك كابراء الدين فانه وان لم يتوقف على القبول لوجود معنى الاسقاط يرتد بالرد لوجود معنى التمليك * ولان القصر تعين تخفيفا يعني السفر من اسباب التخفيف كرامة من الله عز وجل وجهة التخفيف متعينة في القصر فانه لا تخفيف في الاكمال في مقابلة القصر بوجه فيكون القصر هو المشروع دون غيره * بخلاف الفطر في السفر لان جهة التخفيف غير متعينة في الافطار لان في الصوم ضرب يسر على ما مر بيانه فيختار اى اليسرين شاء * ولان التخيير على وجه لا يتضمن رفقا اى يسرا وفي بعض النسخ دفعا اى دفعا لمضرة ونفعا من صفات الالوهية فان الله تعالى هو الذي يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه * دون العبودية فانه لا يثبت للعبد الاختيار ما كان له فيه رفق ونفع وفي اختيار اكمال الصلوة لا رفق له اصلا لانه لا يتعلق به ثواب ليس في القصر فكان اختيارا مطلقا فلا يثبت للعبد * على ما عرف يعني في باب العزيمة والرخصة * فهذه اى المعاني التي ذكرناها واثبتنا كون السفر مسقطا لشطر الصلوة بها دلالات النصوص وليست باقيسة * وفي هذا الكلام نوع تسامح فان الدليل الاول من قبيل الاشارة دون الدلالة * واما صفة السبب اى اثبات صفة الموجب ابتداء فمثل صفة السوم في الانعام ايشترط لوجوب الزكوة ام لا يعني هل يشترط صفة النمو في مال الزكوة ناطقا كان او صامتا فعند العامة تشترط فلا تجب الزكوة الا في المال المعد للتجارة او السائمة وعند مالك رحمه الله لا تشترط فيجب الزكوة في اموال القنية والابل المعلوفة فلا يتكلم فيه بالقياس بل يستدل بالنص على اشتراطه او عدم اشتراطه * فيتمسك لعدم اشتراطه باطلاق قوله تعالى * خذ من اموالهم صدقة * وقوله عليه السلام لمعاذ * خذ من الابل الابل في اربعين شاة شاة في خمس من الابل شاة * الى اخبار كثيرة من غير تقييد بوصف * ويحتج لاشتراطه بقوله عليه السلام * ليس في الابل الحوامل صدقة * ليس في البقرة المثيرة صدقه * في خمس من الابل السائمة شاة فصار النماء شرطا بهذه الاخبار * ومثل صفة الحل في الوطئ لاثبات حرمة المصاهرة فعندنا صفة الحل ليست بشرط بل تثبت بمطلق الوطئ حلالا كان او حراما وعند الشافعي رحمه الله عليه لا بد من صفة الحل حتى لا تثبت بالزنا فلا وجه للتمسك فيه بالرأى بل يرجع فيه الى النص والاستدلال * فالشافعي رحمه الله اثبت صفة الحل بالنص وهو قوله تعالى * وامهات نسائكم * الآية ونحن جعلنا الزنا سببا بالنص

وكذلك فعلنا في السفر لان النبي عليه السلام قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته وذلك اسقاط محض فلا يصح رده ولان القصر تعين تخفيفا بخلاف الفطر في السفر ولان التخير على وجه لا يتضمن رفقا بالعبد ونفعا من صفات الالوهية دون العبودية على ما عرف فهذه دلالات النصوص واما صفة السبب فمثل صفة السوم في الانعام ايشترط للزكوة ام لا ومثل صفة الحل في الوطئ لاثبات حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة وفي صفة اليمين الموجبة للكفارة

(وهو)

وهو قوله تعالى* ولا تنكحوا مانكح آباؤكم * الآية * وبالاستدلال فان الزنا سبب للولد الذى هو الاصل فى استحقاق هذه الحرمة مثل الوطئ الحلال فيلحق به بالدلالة كما مر بيانه فى آخر باب النهى * ومثل اختلافهم فى صفة القتل الموجب للكفارة انه سبب بصفة انه حرام ام باشتماله على الوصفين الحظر والاباحة * فعند الشافعى هو سبب بصفة انه حرام فيجب الكفارة فى العمد كما يجب فى الخطأ * وعندنا هو سبب باشتماله على الوصفين فلا تجب فى القتل العمد فيتكلم فيه بالدلالة لا بالقياس * وفى صفة اليمين الموجبة لكفارة انها سبب بصفة العقد ام بصفة القصد* فعنده هى سبب بصفة القصد فيجب الكفارة فى الغموس كما فى المعقودة * وعندنا هى سبب بصفة انها معقودة مشتملة على وصفى الحظر والاباحة فلا تجب فى الغموس لانها حرام محض فيتكلم فى ذلك بالاستدلال لا بالقياس * ولا يلزم عليه الفطر فى رمضان فانه محظور محض وقد تعلق به الكفارة * لانا نقول ماحرم الفطر لمعنى فى عينه بل لمعنى فى غيره لان الفطر ليس الا ترك الامساك والامساك فعله فكان تركه وابطاله مملوكا له لكن الحرمة باعتبار ان حق الغير متعلق بالامساك هو حق الله تعالى فصار الترك والابطال حراما لغيره لا لعينه فكان نظير اتلاف مال الغير فلم يكن عدوانا محضا بل هو دائر بين الحظر والاباحة فيصلح سببا للكفارة * وقدم الكلام فى المسئلتين فى باب الوقوف على احكام النظم قوله (واما اختلافهم فى الشرط فمثل اختلافهم فى شرط التسمية) اى اشتراطها لحل الذبيحة * فعندنا هى شرط فلم يحل متروك التسمية عمدا وعنده ليست بشرط بل الشرط الملة لا غير * ومثل صوم الاعتكاف فانه شرط لصحته عندنا وليس بشرط عنده * ومثل الشهود فى النكاح شرط عند العامة وعند مالك ليست بشرط بل الشرط هو الاعلام * ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعى فان عنده قيام ملك النكاح شرط لنفوذ الطلاق ولا عبرة بالعدة حتى لا يقع الطلاق فى العدة اذا انقطع الملك بالبينونة* وعندنا شرط النفوذ اما النكاح او العدة فتبقى المرأة محلا لصريح الطلاق فى العدة بعد البينونة مادامت تحل له عقد اولم تصر من المحرمات كما كانت محلا عند قيام النكاح * وفى الطلاق الرجعى تبقى محلا بالاتفاق لبقاء الحل عندنا ولبقاء اصل الملك عنده ولهذا كان له ان يستدرك مافاته من الحل بالرجعة بغير رضاها ورضاء وليها وبغير مهر وكذا بغير شهود فى قول * وقيل معناه ان النكاح شرط لصحة اليمين بالطلاق فان التعليق بالملك باطل عنده والدليل عليه ماذكر فى بعض نسخ اصول الفقه وكذلك علل الشافعى لاثبات ملك النكاح شرطا لانعقاد اليمين بالاطلاق ولكن ماذكرناه اولا هو المذكور فى التقويم والاسرار * فهذه شروط لا طريق الى نفيها واثباتها ابتداء بالتعليل بل السبيل فيها الرجوع الى النصوص واشاراتها ودلالاتها * ففى اشتراط التسمية تمسك بقوله تعالى* ولا تأكلوا ممالم يذكر اسم الله عليه * وفى اشتراط الصوم للاعتكاف بقوله عليه السلام اوبقول على وابن عباس وابن عمر وعائشة رضى الله عنهم *لا اعتكاف الا بالصوم* وفى اشتراط الشهود بقوله صلى الله عليه وسلم

واما اختلافهم فى الشرط فمثل اختلافهم فى شرط التسمية فى الذبيحة ومثل صوم الاعتكاف ومثل الشهود فى النكاح ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعى والاختلاف فى صفته مثل صفة الشهود فى النكاح رجال ام رجال ونساء عدول لا محالة ام شهود موصوفون بكل وصف وكقولنا ان الوضوء شرط بغير نية

لا نكاح الا بشهود * وفى وقوع الطلاق على المبتوتة فى العدة بقوله عليه السلام المختلعة تلحقها الطلاق مادامت فى العدة وباستدلالات قوية عرفت فى مواضعها من الاسرار والمبسوط وغيرهما لا بالقياس* والاختلاف فى صفته اى صفة الشرط *مثل صفة الشهود اى مثل اختلافهم فى صفة الشهود فيشترط صفة الذكورة والعدالة فيهم عند الشافعى رحمه الله حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة الفساق *وعندنا لا يشترط صفة الذكورة فى الجميع ولا صفة العدالة فينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين وينعقد بشهادة الفساق كما ينعقد بشهادة العدول وهو معنى قوله ام شهود موصوفون بكل وصف *فلا يجوز اثبات هذين الوصفين ابتداء ولا نفيهما بالرأى بل يتمسك فى اثباتهما بقوله عليه السلام *لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل* فان عبارته تدل على اشتراط العدالة ويشير لفظ التثنية الى نفى شهادة النساء فان عدد الاثنين لا يكفى الا من الرجال * ويتمسك فى نفيهما باطلاق قوله تعالى* فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان* وباطلاق قوله عليه السلام* لا نكاح الا بشهود * وكقولنا الوضوء شرط بغير نية يعنى شرط لصحة الصلوة لكن بدون صفة القربة حتى صح من غير نية * وعند الشافعى رحمه الله هو شرط بصفة القربة فلا يصح بدون النية ولا يمكن اثبات هذا الصفة ولا نفيها بالقياس ابتداء بل يتمسك من يثبتها بعموم قوله عليه السلام* الاعمال بالنيات * ويحتج من نفاها بدلالة محل الاجماع فانا اجمعنا انه لو صلى صلوات بوضوء واحد جازت الصلوات فلو كان يشترط صفة القربة فى الوضوء لكان يشترط نية كل صلوة وارادتها فى الوضوء ولما لم تشترط علم ان صفة القربة ليست بشرط بل الشرط كونه طاهرا اذا اراد القيام الى الصلوة ليكون اهلاً لخدمة الله تعالى والقيام بحضرته قوله (واما الاختلاف فى الحكم) الركعة الواحدة ليست بصلوة مشروعة عندنا وقال الشافعى رحمه الله هى مشروعة فلا يمكن اثبات شرعيتها بالقياس * فمن اثبت شرعيتها تمسك بما روى عن النبى عليه السلام انه قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فاوتر بركعة وبما روى عن ابى ايوب الانصارى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم من احب ان يوتر بركعة فعل ومن احب ان يوتر بثلث فعل ومن انكر شرعيتها تمسك بما اشتهر ان النبى عليه السلام كان يوتر بثلث لا يسلم الا فى الآخرة وبما روى عن محمد بن كعب القرظى ان النبى عليه السلام نهى عن البتيراء وبما قال ابن مسعود رضى الله عنه ما اجزت ركعة قط * وبنوع من الاستدلال فان السفر سبب لسقوط شطر الصلوة كما فى الاربع فلو كانت الركعة صلوة لسقط الشطر ايضا فى الفجر فلما لم يسقط مع قيام العلة علم انه انما امتنع لان الباقى لا يبقى صلوة فيكون اسقاطا للكل الا ترى ان شطر المغرب لم يسقط لما لم يكن ركعة ونصف صلوة * وفى صوم بعض اليوم فانه غير مشروع عندنا وعند بعض اصحاب الشافعى منهم ابو زيد القاشانى مشروع حتى لو اكل فى اول النهار ثم بدا له ان يصوم باقيه جاز عندهم واعتبروه بيوم الاضحى فان امساك بعض اليوم قربة فيه فيجوز ان يكون قربة فى غيره من الايام وقاسوه بالصدقة فان القليل منها مشروع كالكثير * وهذا فاسد لان الصدقة انما صارت قربة مشروعة لما فيها من صلة الفقير وفى القليل صلة الفقير كما فى الكثير اما الصوم

واما الاختلاف فى الحكم فمثل اختلافهم فى الركعة الواحدة وفى صوم بعض اليوم وفى حرم المدينه ومثل اشعار البدن

فانما شرع قربة لما فيه من قهر النفس بكفها عن اقتضاء الشهوتين في وقت ممتد وهو النهار من اوله الى آخره فلا يمكن اثبات صفة القربة فيما دونه وجعله مشروعا بالقياس* والامساك في اول يوم الاضحى ليس بصوم بل شرع ليكون اول التناول من ضيافة الله عز وجل فلا يصح اعتباره به* ويجوز ان يكون المراد منه ان صوم بعض اليوم مشروع عند الشافعي رحمه الله لكن بشرط عدم الاكل في اول النهار حتى لو نوى النفل قبل انتصاف النهار او بعده في قول ولم يأكل فيما مضى من النهار يجوز ويصير صائما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع ويصير صائما من اول النهار وقد مر بيانه في باب تقسيم المأمور به في حق الوقت* وفي حرم المدينة لا حرم للمدينة عندنا وعند الشافعي لها حرم مثل حرم مكة في حق الاحكام فلا يمكن اثباته ولا نفيه بالتعليل بل يرجع فيه الى النصوص نقوله عليه السلام* ان ابراهيم حرم مكة واني حرمت المدينة ما بين لابتيها * وقوله عليه السلام* اني احرم ما بين لابتي المدينة ان يقطع عضاهها او يقتل صيدها* وقوله عليه السلام* من قتل صيدا بالمدينة يؤخذ سلبه* يدل على ان لها حرما مثل حرم مكة كما قال الشافعي* وما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان لآل محمد وحوش يمسكونها* وقوله عليه السلام لابي عمير *يا ابا عمير ما فعل النغير وكان طيرا يمسكه* وانعقاد الاجماع على جواز دخولها بغير احرام يدل على انه لا حرم لها كما قلنا وان الاحاديث المروية في الباب محمولة على اثبات الاحترام لا على اثبات الاحكام* ومثل اشعار البدن الاشعار ان يضرب بالمبضع في احد جانبي سنام البدن حتى يخرج منه الدم ثم يلطخ بذلك سنامها سمي بذلك لانها اعلم به انها هدي والاشعار الاعلام لغة* والبدن بضم الباء جمع بدنة وهي ناقة او بقرة تنحر بمكة ويقع على الذكر والانثى* ثم الاشعار مكروه عند ابي حنيفة وهو قول ابرهيم النخعي رحمهما الله وقال ابو يوسف ومحمد هو حسن في البدنة وان تركه لم يضره وقال الشافعي رحمهم الله هو سنة فلا يحكم فيه بالرأي بل المفزع فيه الاخبار وفعل النبي عليه السلام فما روي انه صلى الله عليه وسلم اشعر البدنة بيده يدل على كونه سنة* وما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان شئت فاشعر وان شئت فلا يدل على انه حسن وان تركه لا يضر* وما روي عن ابن عباس في رواية اخرى وعائشة رضي الله عنهم ان الاشعار ليس بسنة وانما اشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم كيلا تنالها ايدي المشركين يدل على انه ليس بسنة ولا مستحب وهو في نفسه مثلة وتعذيب الحيوان فيكون مكروها* والاصح انه ليس بمكروه لان الآثار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة رحمه الله اشعار اهل زمانه لانه رآهم يستقصون في ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة بسرايته خصوصا في حر الحجاز فرأى الصواب في سد هذا على العامة لانهم لا يقفون على الحد اليه اشير في المبسوط والاسرار قوله (واما صفته اي) الاختلاف في صفة الحكم* فمثل اختلاف في صفة الوتر انه سنة ام واجب بعد اتفاقهم على انه مشروع ولا مدخل للرأي في معرفته* فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه واجب متمسكا بقوله عليه السلام* ان الله تعالى زادكم صلوة الى صلواتكم الخمس الا وهي الوتر فحافظوا عليها وقوله صلى الله عليه وسلم* الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس

واما صفته فمثل الاختلاف في صفة الوتر وفي صفة الاضحية وفي صفة العمرة

مناء*وذهب ابو يوسف و محمد و الشافعي رحمهم الله الى انه سنة معتصمين بالسنة ايضا و هو قوله عليه السلام ثلث كتب علي وهي لكم سنة الوتر و الضحى و الاضحى اى الاضحية * و فى صفة الاضحية اى و مثل اختلافهم فى صفة الاضحية انها واجبة ام سنة بعد اتفاقهم على شرعيتها فعندنا هي واجبة و عند الشافعي رحمه الله سنة و مفزع الفريقين السنة دون الرأي* فنحن نتمسك فى الايجاب بقوله عليه السلام* ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم من وجد سعة و لم يضح فلا يقربن مصلانا* وهو يتعلق فى نفي الايجاب بما روينا و فى صفة العمرة فعندنا هي سنة مؤكدة كصلوة العيد و عند الشافعي رحمه الله هي فريضة كالحج و لا يعرف ذلك بالرأي* فاوجبها الشافعي بقوله تعالى* يوم الحج الاكبر فانه يدل على ان من الحج ماهو اصغر و بقوله عليه السلم* العمرة واجبة* وقلنا انها سنة بما روى جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة أواجبة هي فقال* لا وان تعتمر خير لك* و بما روى عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال* الحج جهاد و العمرة تطوع* و غيرهما من الاحاديث و حملنا الفاظ الوجوب على التأكيد قوله (و فى صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفاء) لا خلاف ان الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء حتى لا يصح رهن ما لا يصلح للاستيفاء كالخمر و ام الولد كما ان الكفالة وثيقة لجانب الوجوب و انه لابد من تسليم الرهن الى المرتهن و ان الحكم الثابت به للمرتهن بعد التسليم اليه حق الحبس و ثبوت اليد* لكنهم اختلفوا فى صفة الحكم فعندنا اليد الثابتة له عليه فى حكم يد الاستيفاء و الحبس ثابت بصفة الدوام حكما اصليا للرهن فلو هلك فى يده يتم الاستيفاء و يسقط من الدين بقدره و لا يكون للراهن حق الاسترداد للانتفاع كما فى حقيقة الاستيفاء و عند الشافعي رحمه الله ليست هذه يد استيفاء بل ثبوت اليد و الحبس لتعلق الدين بالعين بايفائه من ماليته بالبيع فاذا هلك فى يده هلك أمانة لامضمونا و كان للراهن حق الاسترداد للانتفاع ثم الرد الى المرتهن بعد الفراغ* و ذكر فى الوسيط حقيقة الرهن توثيق الدين بتعليقه بالعين ليسلم المرتهن به عن مزاحمة الغرماء عند الافلاس و تم ذلك بالقبض ليحفظ محل حقه ليوم حاجته و يثبت للمرتهن فى الحال استحقاق اليد على المرهون و فى ثاني الحال استحقاق البيع فى قضاء حقه اذا لم يوفه الراهن من مال آخر * ثم ماذكرنا لا يمكن اثباته بالقياس لانا لا نجد حكم الرهن فى عقد آخر لتعديه اليه بالقياس و لكن يرجع الى الاستدلال* فقال الشافعي الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء بالاجماع و معنى التوثق انما يظهر بما قلت فانه من قبل كان مطالبا بالايفاء من غير تعيين محل و بعد الرهن بقي ماكان و ازداد به شئ آخر وهو مطالبته بالايفاء من هذا المحل بعينه تبعا و ايفاء للدين من ثمنه * و انه على مثال الكفالة على اصله فان موجبها ثبوت الدين فى الذمة الثانية مع بقائه فى الذمة الاولى فحصل معنى التوثق فى جانب الوجوب بضم ذمة الى ذمة و ههنا حصل معنى التوثق بتعيين محل مع بقائه مطلقا فى غيره * و اذا ثبت هذا كان للراهن ان ينتفع بالرهن لان انتفاع المالك به لا يبطل حق البيع بالدين فلا يحجر المالك عنه لحقه كما لا يحجر المولى عن استخدام الامة المنكوحة لحق الزوج لان حقه فى ملك الوطئ و لا يبطل ذلك باستخدامها* و يدل عليه قول الرسول صلى الله عليه وسلم الرهن محلوب

و فى صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفاء

ومركوب وانه ليس بمحلوب ولا مركوب للمرتهن فيثبت انه للراهن * ونحن نقول احكام العقود الشرعية تقتبس من الفاظها الدالة عليها فان التعريف وقع بهذا الاسم فلابد من مراعاة معنى الاسم فيه ليكون التعريف به صحيحا وقد ورد الشرع باطلاق اسم الرهن عليه وانه منبئ عن الحبس قال الله تعالى * كل نفس بما كسبت رهينة اى محتبسة فجعلنا موجبه احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس وان كان امرا حقيقيا اتصف بكونه حكما شرعيا لاتصافه بكونه مطلقا شرعا * واما الاستدلال بنظيره من عقد الكفالة فظاهر على ما عليه مذهبنا فان موجبه صيرورة ذمة الكفيل مضمومة الى ذمة الاصيل فى المطالبة دون اصل الدين حتى يكون الثابت به وثيقة فان الوثيقة اثبات شئ هو من جنس ما ثبت بالحقيقة حتى يزداد وثوقا ولا يمكن اثبات اصل الدين لانه حينئذ يصير الثابت به حقيقة ثم ماهو الفرع فى الدين وهو المطالبة جعل اصلا فى عقد الكفالة لتكون موصلة الى الحقيقة فكذا اليد على المحل فرع حقيقة الاستيفاء فجعلت اصلا فى عقد الرهن وابداء ماهو الاتباع والفروع فى الاصول بجعل اصولا فى التوثقات * فان قيل * ما معنى الوثيقة فى هذه اليد ومن اى وجه جعلت وثيقة (قلنا) معنى الوثيقة فى اثبات شئ زائد هو من جنس الاصل مع بقاء الاول على ما كان فاذا احتبس عنده حقيقة يصير هذا الاحتباس وسيلة الى النقد من محل آخر وهذا هو المتعاهد فيما بين الناس ان ملك الانسان متى صار محبوسا عنه بدين يتسارع الى فكاكه بايفاء الدين * والدليل على هذا المحل من جنس يد الاستيفاء والدين بالاستيفاء يصير محصنا فاذا بقيت له المطالبة على ما كانت من قبل وازدادت يده من جنس الاول ازداد الاول توثقا به فهذا تفسير معنى الوثيقة فى حقيقة الاحتباس واليد الثابتة على المحل * فاما ماذكره الخصم فلا ينبئ عنه اللفظ ولا يستدعى ان يكون وثيقة لان البيع فى الدين حكم يأتى بعد عقد الرهن وكذا تعينه للبيع غير ثابت لان الايفاء من محل آخر يكون فى العادات فان الانسان يرهن الشئ ليوفى الدين من محل آخر لا ليبيعه فى الدين وكيف يكون البيع فى الدين موجب عقد الرهن ولا يملك المرتهن ذلك بعد تمام الرهن الا بتسليط الراهن اياه على ذلك وكم من رهن ينفك عن البيع فى الدين وموجب العقد مالا يخلو العقد عنه بعد تمامه قوله (وفى كيفية وجوب المهر) من احكام النكاح بالاجماع لكنهم اختلفوا فى صفته فعندنا هو واجب عوضا عن ملك البضع وليس فيه معنى الصلة وقد تعلق حق الشرع بوجوبه فى الابتداء وفى البقاء تمحض حقا للمرأة * وعند الشافعى رحمه الله هو مشتمل على معنى العوض والصلة وقد تمحض حقا للمرأة ابتداء وبقاء كالثمن فى البيع * ويتفرع منه انه اذا تزوجها ولم يسم لها مهرا يجب المهر بنفس العقد عندنا حتى لومات احدهما قبل الدخول تأكد المهر * وعند الشافعى لا يجب بنفس العقد حتى لومات احدهما قبل الدخول لا يجب لها شئ * ولو دخل بها قال بعض اصحاب الشافعى لا يجب المهر كما لا يجب بالعقد * وقال بعضهم يجب المهر بالدخول * وبالاتفاق كان لها ان تطالبه بعد العقد بان يفرض لها * مهرا ويبتنى عليه ايضا ان المهر مقدر شرعا حتى لم يجز اقل من عشرة عندنا لان حق الشرع تعلق به وجوبا فيكون التقدير اليه * وعند الشافعى

وكاختلافهم فى كيفية وجوب المهر

رحمه الله التقدير الى المتعاقدين لانه خالص حق العبد فكان حكمه حكم سائر الاعراض * ولا مجال للقياس فيه لانه لم يوجد لاحد الفريقين اصل تعدى الحكم منه الى المتنازع فيه فيتكلم فيه بالاستدلال من النص او الاجماع * فقال الشافعي رحمه الله المهر زائد على ما يقتضيه النكاح فان المناكحة تقوم ببدن المتناكحين فكان الركن في العقد ذكرهما ليتحقق موجب اللفظ اما المال فامر زائد وبهذا صح العقد بدون التسمية ومع نفيها فكان فيه معنى الصلة من هذا الوجه * ومن حيث انه يثبت للزوج عليها ضرب ملك لم يوجد ذلك في جانبها كان فيه معنى العوض فلكونه عوضا اذا شرط في العقد تملك ملك الاعواض واذا نفي او لم يشترط لا يجب كالثمن في البيع * ولكونه صلة تستحق المرأة مطالبة الفرض كالنفقة او يقال اذا تحقق فيه معنى العوض والصلة فلكونه صلة ينعقد اصل العقد بدون المهر ولكونه عوضا لا يخلو عنه ملك البضع فيتأخر وجوبه الى حين الدخول وتستحق الفرض لئلا يخلو البضع عنه قال وهو خالص حقها لانه وجب مقابلا بالبضع بالاجماع وله حكم الاجزاء او حكم المنافع فكيف ما كان هو حقها فوجب ان يكون بدله خالص حقها * والدليل عليه انها تملك الاستيفاء والابراء ولو كان فيه حق لصاحب الشرع لما صح اسقاطها اصلا * ونحن نقول حكم النكاح ثبوت الملك بالاجماع والازدواج والسكن من ثمراته وهذا الملك لم يشرع الا بمال بقوله تعالى * ان تبتغوا باموالكم * فكان وجوبه على سبيل المعاوضة دون الصلة * ثم هذا المال مع كونه عوضا يثبت من غير شرط على خلاف سائر الاعواض فان الاب يزوج ابنته من غير مهر ويجب العوض باعتبار ان وجوب هذا المال لتحصيل الملك المشروع فاذا شرع في العقد وحصل الملك وجب المال وان لم يذكر وصار الاقدام على العقد تحصيلا للملك بمال * وفيه حق الشرع ايضا لان المحل الذي ورد عليه العقد محل النسل ولله تعالى فيه حق من حيث الاستعباد فظهر حق الشرع في العقد الذي هو سبب تحصيل النسل الا ترى انه لا يجرى فيه البذل والاباحة ولا يخلو التصرف في هذا المحل عن حدوعقد وان رضيت به المرأة ولو كان البضع محض حق المرأة لعمل رضاها في اسقاط الواجب ان لم يعمل في اباحة الفعل كما في قطع الاطراف وقتل النفس لا يحل الفعل بالاباحة ولكن لا يجب الضمان في الاطراف ولا القصاص في النفس وكذا اباحة المال ان كانت بطريق مشروع تثبت الاباحة وان لم تكن لا تثبت الاباحة ولكن لا يجب الضمان فعرفنا ان حق الشرع متعلق بالمحل واذا كان كذلك لم يكن بد من رعاية حق الشرع فيما يتعلق بالسبب من اعتبار المهر والشهود * وانما شرع على هذا الوجه ابانة لخطر المحل وصونا له عن الهوان فاما البقاء فلا تعلق له بالسبب فعمل رضاها في الاسقاط لانه حقها على التمحض في حالة البقاء فهذا معنى قولنا ظهر حق الشرع فيه وجوبا والبقاء حق المرأة على التمحض

قوله (وفي كيفية حكم البيع) اختلفوا في صفة حكم البيع وهو الملك انه ثابت بنفس البيع على صفة اللزوم ام يتراخى الى آخر المجلس فعندنا يثبت بنفس البيع لازما فلا يكون لواحد من المتعاقدين خيار المجلس وعند الشافعي يتراخى ثبوت الملك بالبيع الى آخر المجلس في قول واليه

وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه ام متراخ الى قطع المجلس ولا يلزم اختلاف الناس بالرأي في صوم يوم النحر لانهم لم يختلفوا ان الصوم مشروع في الايام وانما اختلفوا في صفة حكم النهي وذلك لا يثبت بالرأي وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به الا يرى انهم اختلفوا في التقابض

اشير فى الكتاب * وفى قوله يثبت بنفس البيع ولكن يتراخى اللزوم الى آخر المجلس فيثبت على القولين خيار المجلس لكل واحد منهما * ولا يتعرف اثباته ولا نفيه بالقياس * فرجع الشافعى رحمه الله فى اثباته الى الحديث وهو قوله عليه السلام * المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا * ونحن اثبتنا اللزوم بنفس البيع بعموم قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود * وقوله عليه السلام * المسلمون عند شروطهم * وقول عمر رضى الله عنه البيع صفقة او خيار والصفقة عند العرب عبارة عن النافذة اللازمة * والحديث الذى رواه لم تجر الحاجة به بين الصحابة بعد ما اختلفوا فى خيار المجلس فدل على زيافته وهو محمول على خيار الايجاب والقبول فانه سماهما متبايعين وذلك فى حال اقدامهما على البيع وبعد الفراغ يسميان به مجازا لا حقيقة و لا يلزم اختلاف الناس يعنى لا يلزم على ما قلنا ان اثبات الحكم ابتداء بالرأى لا يجوز اختلاف الناس فى صوم يوم النحر وتكلمهم فيه بالرأى وهو حكم لا مدخل للرأى فيه * وقوله لانهم لم يختلفوا جواب السؤال يعنى انهم لم يختلفوا فى ان الايام محال للصوم بل محلية الايام للصوم ثابتة بالاجماع وهو من جملتها فيكون محلا للصوم بالنظر الى انه يوم * انما اختلفوا فى صفة حكم النهى اى اختلفوا فى ان النهى يوجب الانتهاء على وجه يبقى فيه اختيار للنهى فيلزم منه بقاء مشروعية الصوم فى هذا اليوم ام يوجبه على وجه لا يبقى له فيه اختيار بان صار المنهى عنه منسوخا بالنهى ولم يبق مشروعا اصلا وذلك لا يثبت بالرأى اى حكم النهى على الوصف الذى ذكرنا ليس بثابت بالرأى بل بالنص وهو ان الله تعالى * قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها * وقال ليبلوكم ايكم احسن عملا * فمقتضى هذين النصين ان يكون ما كلف العبد وابتلى به داخلا تحت قدرته واختياره والنهى من باب التكليف فيشترط ان يكون الانتهاء الواجب به امرا اختياريا ليكون العبد بين ان ينتهى فيثاب وبين ان يباشر المنهى عنه فيعاقب ويلزم منه بقاء مشروعية الصوم على ما مر فى باب النهى * قوله (وانما انكرنا هذه الجملة) اى انما لم نجوز استعمال الرأى فى هذه الاقسام الثلاثة او فى هذه الامثلة المذكورة اذا لم يوجد له اى لما وقع الاختلاف فيه من هذه الاقسام فى الشريعة اصل يصح تعليل ذلك الاصل وتعدية حكمه اليه * فاما اذا وجد فلا بأس به اى باستعمال الرأى فيه واثباته بالقياس * الا ترى انهم اختلفوا فى التقابض اى فى اشتراط قبض البدلين لبقاء العقد على الصحة * فى بيع الطعام بالطعام اى بيع طعام بعينه بطعام بعينه وتكلموا فيه بالرأى فقال الشافعى رحمه الله يشترط التقابض فيه اتحد الجنس بان باع قفيز حنطة بقفيز حنطة او اختلف بان باع كر حنطة بكر تمر او شعير لانهما مالان يجرى بينهما ربوا الفضل فيشترط قبضهما فى المجلس لبقاء العقد على الصحة كالذهب والفضة * وقلنا لا يشترط التقابض اتحد الجنس او اختلف لانهما مالان عينان فلا يشترط قبضهما فى المجلس لبقاء العقد على الصحة كما فى بيع الثوب بالثوب او بالدراهم * وانما صح الكلام فيه بالرأى لانه قد وجد لاثبات اشتراط التقابض اصل وهو عقد الصرف ووجد للجواز بدون القبض اصل ايضا وهو بيع سائر السلع فاستقام تعليل كل اصل لتعدية الحكم به الى الفرع . فاذا وجد مثله فى غيره اى

فى بيع الطعام بالطعام وتكلموا فيه بالرأى لانا وجدنا لاثباته اصلا وهو الصرف ووجدنا الجواز بدونه اصلا وهو بيع سائر السلع فاذا وجد مثله فى غيره صحت التعدية الا ترى ان من ادعى ايجاب التسمية فى الذبيحة شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ومن اراد ايجاب الصوم فى الاعتكاف شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ايضا

وجد اصل يمكن تعليله في غير التقابض مما ذكرنا من الامثلة صحت التعدية ايضا ﴿فان قيل﴾ قد وجد في جواز النكاح بغير شهود اصل وهو عقود المعاملات فان النكاح منها بدليل انه يصح من الكافر والمسلم ولم يشترط الشهود لصحة المعاملات شرعا وان ترتب على بعضها حل الاستمتاع كبيع الامة فيعلل ذلك الاصل لتعدية الحكم به الى الفرع وكذلك وجد لسقوط اشتراط التسمية لحل الذبيحة اصل وهو الناسي فيعلل لتعدية الحكم به الى الفرع (قلنا) لم يشترط الشهود في النكاح من حيث انه معاملة ولكن اشتراط الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع للتناسل وانه يرد على محل له خطر وهو مصون عن الابتذال فلاظهار خطره يختص بشرط الشهود ولا يوجد اصل في المشروعات بهذه الصفة ليعلل ذلك الاصل فيعدى الحكم به الى الفرع * واما الناسي فلم يسقط عنه شرط التسمية ولكنه جعله كالمسمى حكما للعذر بدلالة قوله عليه السلام * تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم * كما جعل الناسي في الصوم كالمباشر لركن الصوم حكما بالنص وهو قوله عليه السلام * تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك * وهذا حكم معدول به عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم باطل مع ان العامد ليس كالناسي لانعدام العذر في حقه * الا ترى ان قياس العامد على الناسي في الصوم لا يجوز فكذا ههنا * الا ترى ان من ادعى متصل بقوله اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله * فصار حاصل الباب ان اثبات السبب او الشرط او الحكم بالتعليل ابتداء لا يجوز فاما بطريق التعدية فجائز عند وجود شرائط التعدية * وفيما ذكرنا من النظائر انما حكمنا بفساد التعليل لعدم اصول تقاس هذه الامثلة عليها لا لانها ليست بمحل للقياس * واما النوع الرابع وهو تعدية حكم معلوم الى آخره فعلى وجهين في حق الحكم يعني القياس والاستحسان الثابت بالتعليل واحد من حيث ان كل واحد منها مبني على الرأي مستنبط بالعلة الا انهما في حق الحكم نوعان فان احدهما يثبت ما ينفيه الاخر * ثم
الحكم اذا تعلق بالمعنى فلا يخلو اما ان يكون المعنى جليا او لم يكن
فان كان جليا سميناه قياسا وان لم يكن سميناه استحسانا

وهذا باب لا يحصى عدد فروعه فاقتصرنا فيه على الاشارة الى الجمل واما النوع الرابع فعلى وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان.

تم المجلد الثالث بعون الله تعالى

فهرست المطالب النفيسة الموجودة في الجلد الثالث

فهرست المطالب النفيسة الموجودة فى المجلد الثالث

صحيفه

الآيات الكريمة والاحاديث الشريفة الموجودة في هذا المجلد

﴿ تمت فهرست الجد الثالث ﴾

كشف الأسرار

عن أصول فخر الإسلام البزدوي

تأليف

الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري
المتوفى سنة ٧٣٠هـ

الجزء الرابع

دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

باب بيان القياس والاستحسان

(باب القياس)
(والاستحسان)

قال الشيخ الامام رضي الله عنه وكل واحد منهما على وجهين اما احد نوعي القياس فما ضعف اثره

* الاستحسان فى اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشيء واعتقاده حسنا تقول استحسنت كذا اى اعتقدته حسنا وفى الاصطلاح ماسنبينه قوله (وكل واحد منهما على نوعين) ولما كان كل واحد من القياس والاستحسان حجة باعتبار الاثر والاثر قد يكون قويا وغير قوى صار كل واحد على وجهين باعتبار ضعف الاثر وقوته وهذه تقسيم القياس الذى قابله استحسان معنوى وتقسيم هذا الاستحسان المعارض لاتقسيم نفس القياس والاستحسان باعتبار ذاتهما فان القياس الخالى عن معارضة الاستحسان خارج عن هذا التقسيم وكذا الاستحسان الثابت بالنص والاجماع والضرورة خارج عنه ايضا فكان معناه فكل واحد منهما فى مقابلة الآخر على وجهين فاضعف اثره اى بالنسبة الى قوة اثر مقابله وهو الاستحسان * والثانى ماظهر فساده اى ضعفه لانه اذا ضعف بمقابلة الآخر فسد والمراد فى الضعف والفساد ههنا واحد * واستترت صحته واثره اى انضم اليه معنى خفى هو المؤثر فى الحكم فى التحقيق فاندفع به فساد ظاهره وصار راجحا على مقابله * ونوعا الاستحسان على عكس نوعى القياس كماذكر * فان قيل ينبغى ان يكون النوع الثانى من القياس استحسانا لخفاء اثره والنوع الثانى من الاستحسان قياسا لظهور اثره فان الاستحسان هو القياس الخفى لا الظاهر * قلنا * ظهور اثر الاستحسان بالنسبة الى خفاء فساده ولكنه خفى بالنسبة الى وجه القياس الذى ظهر فساده كما فى سائر صور القياس والاستحسان الا ترى ان وجه الاستحسان فى مسئلة سجدة التلاوة اخفى واقوى من وجه القياس بالنظر الى نفسهما الا انه انضم الى وجه القياس معنى ادق من وجه الاستحسان فقوى به

وجه القياس وضعف وجه الاستحسان وفسد * فبالنظر الى وجهى القياس والاستحسان اولا كان وجه الاستحسان اخفى واقوى من وجه القياس فصح تسميته استحسانا كما فى سائر صور القياس والاستحسان بالنظر الى المعنى الخفى اللاحق بالقياس ثانيا كان وجه القياس اقوى فترجح وجه القياس وضعف وجه الاستحسان * فهذا معنى دقيق يندفع به سؤالات الخصوم فافهم * واعلم ان بعض القادحين فى المسلمين طعن على ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله فى تركهم القياس بالاستحسان وقال حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرف احد من حملة الشرع سوى ابى حنيفة واصحابه انه من دلائل الشرع ولم يقم عليه دليل بل هو قول بالتشهى فكان ترك القياس به تركا للحجة لاتباع هى او شهوة نفس فكان باطلا * ثم قال ان القياس الذى تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك ومما لا يشتغل بذكره وانهم قد ذكروا فى بعض المواضع انا نأخذ بالقياس ونترك الاستحسان به فكيف يجوزون الاخذ بالباطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة الورع وكثرة التحير والعداوة * ونقل عن الشافعى ايضا انه بالغ فى انكار الاستحسان وقال من استحسن فقد شرع * وكل ذلك طعن من غير روية وقدح من غير وقوف على المراد فابو حنيفة رحمه الله اجل قدرا واشد ورعا من ان يقول فى الدين بالتشهى او عمل بما استحسنه من دليل قام عليه شرعا فالشيخ رحمه الله عقد الباب لبيان المراد من هذا اللفظ والكشف عن حقيقته دفعا لهذا الطعن * فقال بعد ما قسم كل واحد من القياس والاستحسان على نوعين وانما الاستحسان عندنا احد القياسين * واختلف عبارات اصحابنا فى تفسير الاستحسان الذى قال به ابو حنيفة رحمه الله قال بعضهم هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه كما اشار اليه الشيخ ولكن لم يدخل فى هذه التعريف الاستحسان الثابت بدليل آخر غير القياس مثل ما ثبت بالاثر او الاجماع والضرورة الا ان مقصود الشيخ ما سنذكره * وقال بعضهم هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه وهذا اللفظ وان عم جميع انواع القياس ولكنه يشير الى ان الاستحسان تخصيص العلة وانه ليس بتخصيص * وعن الشيخ ابى الحسن الكرخى رحمه الله ان الاستحسان هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم فى المسئلة بمثل ما حكم به فى نظائرها الى خلافه لوجه اقوى يقتضى العدول عن الاول * ويلزم عليه ان يكون العدول عن العموم الى التخصيص وعن المنسوخ الى الناسخ استحسانا وليس كذلك * ويلزم على جميع هذه العبارات قول ابى حنيفة رحمه الله فى بعض المواضع تركت الاستحسان بالقياس لانه يصير حينئذ كانه قال تركت القياس الاقوى او الدليل الاقوى بالاضعف وانه غير جائز * واجيب عنه بان المتروك سمى استحسانا لانه اقوى من القياس وحده ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فلذلك ترك العمل به واخذ بالقياس * وقال بعض اصحابنا الاستحسان هو القياس الخفى وانما سمى به لانه فى الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنا ولما صار اسما لهذا النوع

والنوع الثانى ما ظهر فساده واستترت صحته واثره واحد نوعى الاستحسان ما قوى اثره وان كان خفيا والثانى ما ظهر اثره وخفى فساده وانما الاستحسان عندنا احد القياسين لكنه يسمى به

من القياس وانه قد يكون ضعيفا ايضا بقي الاسم وان صار مرجوحا فاذا قال ابو حنيفة رحمه الله تركت الاستحسان اراد بذلك التنبيه على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك الحكم وان الاحب ان يذهب اليه لكن لما لم يترجح عندي ما اخذت به * وذكر صدر الاسلام ان الاستحسان اذا كان اكثر تأثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى وان كان القياس اكثر تأثيرا كان الاستحسان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس * واعلم ايضا ان المخالفين لم ينكروا على ابي حنيفة رحمه الله الاستحسان بالاثر والاجماع او الضرورة لان ترك القياس بهذه الدلائل مستحسن بالاتفاق وانما انكروا عليه الاستحسان بالرأي فان ترك القياس بالتشهي على زعم * فاشار الشيخ الى دفع طعنهم بقوله انما الاستحسان اي الاستحسان الذي وقع التنازع فيه عندنا اي عند اصحابنا احد القياسين لا ان يكون قسما آخر اخترعوه بالتشهي من غير دليل ولا شك ان القياسين اذا تعارضا في حادثة وجب ترجيح احد القياسين ليعمل به اذا امكن لكنه سمى به اي لكن احد القياسين سمى بالاستحسان اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل به لترجحه على الآخر * قال شمس الائمة رحمه الله سموه استحسانا للتميز بين القياس الظاهر الذي يذهب اليه الاوهام وبين الدليل المعارض له وهو نظير عبارات اهل الصناعات في التمييز بين الطرق لمعرفة المراد فان اهل النحو يقولون هذا نصب على التفسير وهذا نصب على الظرف وهذا نصب على المصدر للتمييز بين المعاني الناصبة واهل العروض يقولون هذا من البحر الطويل وهذا من البحر المتقارب وهذا من البحر المديد فكذلك علماؤنا استعملوا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتعارضين وخصصوا احدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسنا ولكونه مائلا عن سنن القياس الظاهر فسموه بهذا الاسم لوجود معنى الاسم فيه بمنزلة الصلوة فانها اسم للدعاء ثم اطلقت على العبادة المعهودة لما فيها من الدعاء عادة * فظهر بما ذكرنا ان مقصود الشيخ من هذا الكلام دفع الطعن وابانة المراد من الاستحسان المتنازع فيه لا تعريف الاستحسان على وجه يدخل فيه جميع اقسامه ويدل عليه سياق كلامه فانه قال وانما غرضنا ههنا اي في هذا الباب تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام لا بيان جميع اقسام الاستحسان قوله (انه الوجه الاولى في العمل) ظاهر هذا الكلام يوهم ان العمل بالقياس الذي عارضه استحسان جائز لكن العمل بالاستحسان اولى وان العمل بالطرد جائز وان كان الاثر اي العمل بالمؤثر اولى من العمل بالطرد * وليس كذلك فان شمس الائمة رحمه الله ذكر في اصول الفقه ان بعض المتاخرين من اصحابنا ظن ان العمل بالاستحسان اولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان وشبه ذلك بالطرد مع المؤثر وقال العمل بالمؤثر اولى وان كان العمل بالطرد جائزا قال شمس الائمة وهذا وهم عندي فان اللفظ المذكور في عامة الكتب الا انا تركنا هذا القياس والمتروك لا يجوز العمل به وربما قيل الا اني استقبح ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقباحه يكون كفرا فعرفنا ان القياس متروك في معارضة الاستحسان اصلا وان الاضعف يسقط في مقابلة الاقوى * وقد ذكر الشيخ بعده باسطر ما يوافق هذا حيث قال فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه في القدير وقال فصار هذا باطنا انعدم ذلك الظاهر في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه

اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل به وان العمل بالآخر جائز كما جاز العمل بالطرد وان كان الاثر اولى منه

* وهكذا حكم الطرد مع الاثر فان الطرد ليس بحجة والاثر حجة فكيف يجوز العمل بما ليس بحجة فى مقابلة ماهو حجة بل العمل بالاثر واجب والطرد بمقابلته ساقط وهذا هو الحكم فى كل معارضة فان الدليلين اذا تعارضا وظهر لاحدهما رجحان على الاخر وجب العمل به وسقط الاخر اصلا فكذلك فى القياس مع الاستحسان * واذا ثبت هذا كان المراد من قوله انه الوجه الاولى فى العمل به انه هو الوجه المأخوذ به دون غيره ومن قوله ان العمل بالاخر جائز ان العمل بالقياس جائز عند سلامته عن معارضة الاستحسان الذى هو اقوى منه وكذلك هذا فى الطرد مع الاثر يعنى اذا لم يعارض الطرد اثر جاز العمل به اذا كان ملائما واذا ظهر الاثر فالمعمول هو الاثر والطرد ساقط وكان الحمل على ماذكرنا وان كان خلاف ظاهر اللفظ اولى من حمله على المناقضة قوله (وللاستحسان اقسام) يعنى ليس الاستحسان مقتصرا على ماذكرنا من نوعيه بل له انواع اخر مثل الاستحسان الثابت بالاثر والاجماع والضرورة الا ان غرضنا فى هذا المقام لما كان تقسيم انواع العلل * اذ نحن فى بيان حكم العلة قسمنا الاستحسان الذى هو قياس خفى فانقسم على نوعين كما بينا وهو ماثبت بالاثر الضمير اما ان يعود الى الاستحسان او الى اقسام وكلا الوجهين مشتبه ولو لم يذكر لفظة هو ومنه فيما بعد لكان اوضح *مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع فعل الناسى* فان القياس يأبى جواز السلم لان المعقود عليه الذى هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد فى غير محله الا انا تركناه بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوى ورخص فى السلم وقوله عليه السلام *من اسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم* الحديث واقمنا الذمة التى هى محل المسلم فيه مقام ملك المعقود عليه فى حكم جواز السلم وكذا القياس يأبى جواز الاجارة لان المعقود عليه وهو النفقة معدوم فى الحال ولا يمكن جعل العقد مضافا الى زمان وجوده لان المعاوضات لا تحتمل الاضافة كالبيع والنكاح الا انا تركناه بالاثر وهو قوله عليه السلام *اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه* فالامر باعطاء الاجر دليل صحة العقد * وكذا الاكل ناسيا يوجب فساد الصوم فى القياس لان الشئ لا يبقى مع وجود ماينافيه كالطهارة مع الحدث والاعتكاف مع الخروج من غير حاجة الا انه متروك بالاثر وهو قوله عليه السلام *تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك * واليه اشار ابو حنيفة رحمه الله حيث قال لولا قول الناس لقلت يقتضى يعنى به رواية الاثر * ومنه اى ومن الاستحسان ماثبت بالاجماع مثل الاستصناع يعنى فيما فيه للناس تعامل مثل ان يأمر انسانا ليخرز له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم اولا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضى عدم جوازه لانه بيع معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا فى الذمة ولا يجوز بيع شئ الا بعد تعينه حقيقة اى ثبوته فى الذمة كالسلم فاما مع العدم من كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير لان بالاجماع يتعين جهة الخطاء فى القياس كما يتعين بالنص فيكون واجب الترك وقصروا الامر على مافيه تعامل لانه معدول به عن القياس * فان قيل * الاجماع وقع معارضا للنص وهو قوله عليه السلام *لاتبع ماليس عندك * قلنا * قد صار النص فى حق هذا الحكم مخصوصا

وللاستحسان اقسام وهو ماثبت بالاثر مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع فعل الناسي

غرضنا هنا تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام ولما صارت العلة عندنا علة باثرها سمينا الذي ضعف اثرها قياسا وسمينا الذي قوي اثرها استحسانا اي قياسا مستحسنا وقدمنا الثاني وان كان خفيا على الاول وان كان جليا لان العبرة لقوة الاثر دون الظهور والجلاء الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح الباطن بقوة الاثر وهو الدوام والخلود والصفوة وتأخر الظاهر لضعف اثره وكالنفس مع القلب والبصر مع العقل فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه في التقدير مثال ذلك ان سؤر سباع الطير في القياس نجس لانه سؤر ماهو سبع مطلق فكان كسؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر لانهما سواء في

بالاجماع فبقي القياس النافي للجواز معارضا للاجماع فسقط اعتباره بمعارضة الاجماع * ومنه ماثبت بالضرورة وهو تطهير الحياض والابار والاواني * فان القياس نافي طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض او البئر ليتطهر وكذا الماء الداخل في الحوض او الذي ينبع من البئر تنجس بملاقاة النجس والدلو تنجس ايضا بملاقاة الماء فلاتزال تعود وهي نجسة * وكذا الاناء اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا اجرى من اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارته الا انهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة اثر في سقوط الخطاب * ثم بين وجه ترجيح الاستحسان على القياس فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيرهم كما مر بيانه * سمينا الذي اي الشيء الذي ضعف اثرها قياسا * وسمينا الشيء الذي قوي اثرها استحسانا ذكر الاسم الموصول بتأويل الشيء وانث الضمير بتأويل العلة * ولو قال سمينا الذي ضعف اثره او سمينا التي ضعف اثرها لكان ابعد من الاشتباه * ويلزم عليه انه قد سمي الذي ضعف اثره استحسانا ايضا وعلى العكس وقد مر الجواب عنه * وقدمنا الثاني وهو الاستحسان الذي قوي اثره وان كان خفيا على الاول وهو القياس الذي ضعف اثره وان كان جليا * وقد رجح الباطن بقوة اثره وهو البقاء حتى وجب الاشتغال لطلبه * وتأخر الظاهر لضعف اثره وهو الفناء حتى وجب الاعراض عنه وقال علي رضي الله عنه لو كانت الدنيا من ذهب والاخرة من خزف لاختار العاقل الخزف الباقي على الذهب الفاني كيف وقد كان الامر على العكس * وكالنفس مع القلب فان القلب ترجح على النفس وان كانت النفس ظاهرة والقلب باطنا لان اثر عمل القلب اقوى من عمل النفس لانه موضع الايمان والتوحيد والعلم والبصر مع العقل فان العقل راجح وان كان باطنا لقوة اثر ادراكه وضعف اثر ادراك البصر بالنسبة اليه قوله (مثال ذلك) اي مثال تقدم الاستحسان الذي قوي اثره على القياس الذي ضعف اثره وهذا في الحقيقة مثال القسم الاول من القياس والقسم الاول من الاستحسان * ان سؤر سباع الطير كالصقر والبازي والشاهين في القياس نجس لان السؤر معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلحم سباع البهائم وكان سؤرها نجسا وفي الاستحسان هو طاهر مكروه لان السبع كذا * اعلم ان مشايخنا عللوا في نجاسة سؤر سباع البهائم بان لعابها متولد من اللحم ولحمها نجس فيكون السؤر نجسا ايضا * ورد عليه ان اللحم ان كان نجسا لذاته باعتبار الحرمة ينبغي ان لا يجوز بيع السبع ولا الانتفاع به ولا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير وان كان نجسا بالمجاور وكانت عينه طاهرة كالجلد ينبغي ان لا يتنجس السؤر لان النجاسة المجاورة لا تؤثر في نجاسة السؤر كما في سؤر الشاة والادمي فسلك الشيخ طريقة يندفع عنه هذا السؤال * فقال السبع ليس بنجس العين لدليل جواز الانتفاع به يعني من غير ضرورة اذ لو كان نجس العين حرم الانتفاع به من غير ضرورة كما حرم بالخنزير وساير الانجاس لقوله تعالى * والرجز فاهجر * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه * وهذا

حرمة الاكل وفي الاستحسان هو طاهر لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا (يقتضي)

يقتضى ان يكون السبع طاهرا كالشاة والادمى * وقد ثبت نجاسته اى نجاسة السبع باعتبار حرمة لحمه فان مثل هذه الحرمة تدل على النجاسة فان الحرمة اما ان تثبت لعدم صلاحية الغذاء كالذباب والتراب اذالا كل ابيح للغذاء فيصير بدونه عبثا *او للخبث طبعا كالضفدع والسلحفاة * اوللاحترام كالادمى * اوللنجاسة لانه تعالى حرم كل نجس بنفسه او بمجاور كالخمر والخنزير والطعام النجس ولا احترام للسباع وهى صالحة للغذاء ولم يستخبثها الطباع فانها كانت مأ كولة قبل التحريم فثبت ان حرمتها للنجاسة * فان قيل * لم تثبت الحرمة للنجاسة بل لفساد طبع فانها حيوانات ناهبة وتعدى الى الا كلين فحرمها الشرع صيانة عن ذلك * قلنا هذه مصلحة وحكمة مطلوبة فى العاقبة والمصالح والحكم ادلة على صحة الاسباب ولا تكون علة بانفسها لانها لاتنال بغالب الرأى والقياس قول بغالب الرأى فتثبت النجاسة لتكون الحرمة مبنية على سبب ظاهر دون الحكمة وان كانت معتبرة فى حق المشروعية على ان ماذكرت من السبب يوجب الحرمة بنجاسة ليكون اكد فى ايجاب التجنب كما فى الخمر فانها حرمت لانها مفسدة عقولنا بطبعها فحرمت بنجاسة وكذلك الخنزير والكلب * ولما ثبت ان حرمة لحم السبع لنجاسته اقتضى ذلك ان يكون السبع نجس العين كالخنزير * فاثبتنا يعنى للسبع حكما بين حكمين اى بين الطهارة الحقيقية والنجاسة الحقيقية وهو النجاسة المجاورة وذلك لانه اجتمع فيه مالايؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر ومايؤكل وهو نجس كاللحم والشحم فاشبه دهنا ماتت فيه فارة فيجوز بيعه والانتفاع به كما يجوز بيع الدهن النجس والاستصباح به عندنا ويحرم اكل لحمه لنجاسته * فان قيل * فعلى هذا يلزم ان لا يطهر لحمه بالذكوة كلحم الخنزير وقد نص فى موضعين من الهداية انه يطهر بالذكوة كالجلد * قلنا * مختار المحققين من اصحابنا انه لايطهر بالذكوة فقد ذكر القاضى الامام ابوزيد رحمه الله فى الاسرار ان من مشايخنا من يقول اللحم طاهر وان لم يحل الاكل ومنهم من يقول نجس وهو الصحيح عندنا لان الحرمة فى مثله تدل على النجاسة ونقل عن الفقيه ابى جعفر انه اذا صلى ومعه لحم سبع مذبوح من سباع الوحش لايجوز صلوته ولو وقع فى الماء القليل افسده وهكذا عن الناطفى كذا فى فتاوى القاضى الامام فخر الدين وهو اختيار صاحب الخلاصة ايضا * ولما ثبت صفة النجاسة فى لحمه ثبتت فى رطوبته ولعابه لان رطوبته متولدة من لحمه الذى هو نجس لاعما هو طاهر منه وانه يشرب بلسانه الذى هو رطب من لعابه فيتنجس سؤره ضرورة بمخالطة لعابه وسباع الطير تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس خلقة لانه عظم جاف ليس فيه رطوبة فلايجاور الماء بملاقاة نجاسة فيبقى طاهرا * الا انا اثبتنا صفة الكراهة لانها لا تحترز بها عن الميتة والنجاسة فكانت كالدجاجة المخلاة ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله فى غير رواية الاصول ان مايقع على الجيف من سباع الطير فسؤره نجس لان منقاره لايخلو عن نجاسة عادة كذا ذكر شمس الائمة فى المبسوط * والجواب انها تدلك منقارها بالارض بعد الاكل وهو شئ صلب فيزول ماعليه بذلك

وقد ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه فاثبتنا حكما بين الحكمين وهو النجاسة المجاورة فيثبت صفة النجاسة فى رطوبته ولعابه وسباع الطير يشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والعظم طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس الا يرى ان عظم الميت طاهر فعظم الحى اولى فصار هذا باطنا بعدم ذلك الظاهر فى مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه وعدم الحكم لعدم دليله لايعد من باب الخصوص على مانبين فى باب ابطال تخصيص العلل ان شاء الله عز وجل

فيطهر و لانا لم نتيقن بالنجاسة على منقاره فيثبت الكراهة بالعادة دون النجاسة كما في الدجاجة المخلاة * ثم تأيد ما ذكرنا بالعلة المنصوص عليها في الهرة فان معنى البلوى يتحقق في سؤر سباع الطير لانها تنقض من الهواء ولا يمكن صون الاواني عنها خصوصا في الصحارى بخلاف سباع الوحش فعلى هذا يكون مستحسنا بالضرورة ايضا * واثبات الكراهة على هذا الوجه ان الضرورة فيها ليست بلازمة فلوجود اصل الضرورة انتفت النجاسة ولكونها غير لازمة بقيت الكراهة * طعن بعض المخالفين انا سلمنا ان الاستحسان ليس قولا بالتشهي ولكنه تخصيص العلة لان القياس اذا كان ثابتا في صورة الاستحسان وفي ساير الصور ثم ترك العمل به في صورة الاستحسان وبقي معمولا به في غير تلك الصورة كان ذلك تخصيصا له وهو باطل لما سنذكر * فاشار الى الجواب بقوله فصار هذا اى المعنى الذي يوجب الطهارة بصفة الكراهة باطنا ينعدم ذلك الظاهر * وهو القياس في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه في نفسه لان ينعدم حكمه مع وجوده وعدم الحكم لعدم العلة ليس من باب تخصيص العلة * قال شمس الائمة رحمه الله ومن ادعى ان القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد اخطأ لان بما ذكرنا تبين ان المعنى الموجب لنجاسة سؤر سباع الوحش الرطوبة النجسة في الآلة التي تشرب بها وقد انعدم ذلك في سباع الطير فانعدم الحكم لانعدام العلة وذلك لا يكون من تخصيص العلة في شيء وعلى اعتبار الصورة يترا اى ذلك ولكن يتبين عند التأمل انعدام العلة لان العلة وجوب التحرز عن الرطوبة النجسة التي يمكن التحرز عنها من غير حرج وقد صار هذا معلوما بالتنصيص على هذا التعليل في الهرة ففي كل موضع ينعدم بعض اوصاف العلة كان انعدام الحكم لانعدام العلة فلا يكون تخصيصا قوله (واما الذي ظهر فساده) اى القياس الذي ظهر فساده وهذا بيان القسم الثاني من القياس ويتضمن بيان القسم الثاني من الاستحسان ايضا * مثاله اى مثال القياس الموصوف انهم يعني علماءنا قالوا فيمن تلا آية السجدة في الصلوة انه يركع بها قياسا * ذكر في الذخيرة اذا تلا آية السجدة في صلوته وهي في آخر السورة الا آيات بقين فان شاء ركع لها وان شاء سجد * واختلف المشايخ في معنى قوله ان شاء ركع وان شاء سجد بعضهم قالوا معناه ان شاء سجد لها سجدة على حدة وان شاء ركع ركوعا على حدة غير ان الركوع يحتاج الى النية ينوى الركوع للتلاوة والسجدة لا تحتاج اليها لان الواجب الاصلي السجدة والركوع ان كان يخالف السجدة صورة يوافقها معنى فمن حيث انه يوافقها معنى يتأدى به الواجب ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي الواجبة الاصلية فلا يحتاج فيها الى النية * وبعضهم قالوا معنى قوله ان شاء ركع لها وان شاء اقام ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة * قلت والى هذا القول قال شيخ الاسلام خواهر زاده وا كثر المحققين * وذكر شمس الائمة في المبسوط بعد ذكر هذه المسئلة ان كانت السجدة في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة اجزأه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه ذلك عن السجدة نواها او لم ينوها لانها صارت دينا

واما الذي ظهر فساده واستترت صحته واثره فهو القياس الذي عمل به علماؤنا رحمهم الله قابله استحسان ظهر اثره واستتر فساده فسقط العمل به مثاله انهم قالوا فيمن تلا اية السجدة في الصلاة انه يركع بها قياسا لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخر راكعا وفي الاستحسان لا يجوز لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافه كما في سجود الصلوة فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس فمجاز محض لكن القياس اولى باثره الباطن والاستحسان متروك لفساده الباطن

(عليه)

عليه بفوات محل الاداء وبصير ورتها دينا صارت مقصودة بنفسها الان مالا يكون مقصودا لايجب دينا في الذمة كالطهارة لاتصير دينا في الذمة بحال فصارت بمنزلة الصلبية فلا يتأدى بالركوع ولا بسجدة الصلوة * ثم قال فان اراد ان يركع بالسجدة بعينها فالقياس ان الركوع والسجود في ذلك سواء وبالقياس نأخذ وفي الاستحسان لايجزيه الا السجدة فمن اصحابنا من قال مراده اذا تلاها في غير الصلوة وركع في القياس يجزيه لان الركوع والسجود يتقاربان فينوب احدهما عن الاخر كما ينوب في الصلوة وفي الاستحسان الركوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة بخلاف الركوع في الصلوة والاظهر ان مراده القياس والاستحسان في الركوع في الصلوة عند وضع السجدة فالشيخ بقوله في الصلوة رد القول الاول واختار القول الثاني * ثم يحتاج ههنا الى بيان وجه القياس والاستحسان اولا ثم الى بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانيا كما اشار اليه الشيخ * فوجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله تعالى * وخر راكعا * اي ساجدا الان الخرور هو السقوط وانه موجود في السجود دون الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا طأطأت رأسها ولما ثبت التشابه بينهما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود * او يقال لما ثبت التشابه ينوب الركوع عن السجود كما ينوب القيمة عن الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لاحاجة فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالاخر بظاهر الشبه * وظاهر قوله لان النص قد ورد به اي بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى * وخر راكعا واناب * وان كان يدل على ان هذا تمسك بظاهر النص وليس بقياس فانه ذكر في نسخة اخرى ان قوله تعالى وخر راكعا يقتضي وجوب الركوع عقيب التلاوة سواء كانت في الصلوة او خارج الصلوة وهذا ليس بقياس قوله لكن المقصود منه ماذكرنا * ووجه الاستحسان ان الشرع امرنا بالسجود بقوله * فاسجدوا لله * واسجدوا واقترب * والركوع خلاف السجود اي غيره حقيقة الاترى ان الركوع في الصلوة لاينوب عن سجود الصلوة ولا السجود عن الركوع فلان لاينوب عن سجود التلاوة كان اولى لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب التحريمة اظهر من القرب بينه وبين سجود التلاوة ولهذا لو تلاها خارج الصلوة فركع لها لم يجز عن السجدة ففي الصلوة اولى ان اقام ركوع الصلوة مقام السجود لان الركوع مستحق بجهة اخرى * فهذا اي ماذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى آخره اثر ظاهر لان المأمور به لايتأدى باتيان مايخالفه ففسد به وجه القياس وصار مرجوحا الان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فمجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه والقرب بينهما بهذا الدليل وبناء القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول كما ترى * فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابلته * لكن القياس اولى بالعمل باثره الباطن اي بسبب قوة اثره الباطن * والاستحسان متروك العمل

وبيانه ان السجود لم يجب عند التلاوة قربة مقصودة الاترى انه غير مشروع مستقلا بنفسه وانما الغرض مجرد مايصلح تواضعا عند هذه التلاوة والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل بخلاف الركوع في غير الصلوة وبخلاف سجود الصلوة فصار الاثر الخفي مع الفساد الظاهر احق من الاثر الظاهر مع الفساد الباطن

لفساده الباطن اى الخفى * بيانه اى بيان الاثر الباطن الذى يظهر به فساد الاستحسان ان السجود عند التلاوة لم يجب قربة مقصودة اى لم يجب قربة لعينه والدليل على انه غير المقصود بنفسه لانه غير مشروع بطريق الاستبداد بنفسه ولهذا لايلتزم بالنذر كما لايلتزم الطهارة به وانما الغرض مجرد مايصلح تواضعا لتحصل به مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن السجود استكبارا اذالاقتداء بالمقربين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله عزوجل عن الفريقين فى مواضع السجود* وفى النصوص المذكورة فى تلك المواضع مثل قوله تعالى *اولم يروا الى ماخلق الله من شئ يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله *الم تران الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض * ولله يسجد من فى السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم * ولله يسجد مافى السموات ومافى الارض من دابة* اشارة الى ان المراد من السجود التواضع والخضوع والانقياد وكذا عدم اقترانه بالركوع كما فى سجود الصلوة وشرعية التداخل فيه دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى* ان الذين عند ربك لايستكبرون عن عبادته * وبالاجماع ولهذا شرط فيه الوضوء واستقبال القبلة * والركوع فى الصلوة يعمل هذا العمل اى يحصل ماهو المقصود من السجود بالركوع فى الصلوة لحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيسقط عند السجود به كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة وكالسعى الى الجمعة يسقط بالسعى لعيادة المريض * وتأيد ماذكرنا بماروى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه كان اذاتلا آية السجدة فى الصلوة ركع * بخلاف الركوع فى غير الصلوة لانه ليس بعبادة بخلاف سجود الصلوة حيث لايجوز اقامة الركوع مقامه ولاعكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى *ياايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا* وقوله عليه السلام* مكن جبهتك من الارض* وامرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الاثار فلاتتأدى بغيره * فصار الاثر الخفى للقياس وهو حصول المقصود بالركوع * مع الفساد الظاهر وهو العمل بالمجاز مع امكانه بالعمل بالحقيقة واعتبار نفس الشبه احق من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الباطن وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود قوله (وهذا) اى القسم الثانى من القياس وهو الذى ترجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن قسم عزوجوده *وسمعت من شيخى رحمه الله انه لم يوجد الا فى ست مسائل او سبع *منها مااذا ادعى الرهن الواحد رجلان كل واحد منهما يقول رهنتنى بالف وقبضته ويقيم البينة فى الاستحسان يقتضى بانه مرهون عندهما ويجعل كانهما ارتهنا معا لجهالة التاريخ كما فى الغرقى والهدمى وكما لو ادعيا الشراء وفى القياس تبطل البينتان لتعذر القضاء بالكل لكل واحد منهما للاستحالة تعذر القضاء لواحد بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد بنصفه لتأديته الى الشيوع المانع من صحة الرهن فتعين التهاتر * واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا على حدة ويثبت ببينته حبسا يكون وسيلة الى مثله فى الاستيفاء وبهذا القضاء يثبت عقد واحد وحبس يكون وسيلة الى شطره فى الاستيفاء فيكون قضاء على خلاف مقتضى الحجة * بخلاف الرهن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن

وهذا قسم عزوجوده فاما القسم الاول فاكثر من ان يحصى وفرق مابين المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة وبين المستحسن بالقياس الخفى ان هذا يصح تعديته بخلاف الاقسام الاولى لانها غير معلولة

اثبات موجب العقد به متحدا فى المحل وبخلاف دعوى الشراء فانا لم نجعل ذلك كانهما اشتريا معا اذا وجعل كذلك لاثبت الخيار لهما كما لو باع منهما جميعا بعقد واحد * ومنها ما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه وبين رب السلم فى ذرعان المسلم فيه فى القياس يتحالفان وبه نأخذ وفى الاستحسان القول قول المسلم اليه * وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف فى ذرعانه لايكون اختلافا فى اصله بل فى صفته من حيث الطول والسعة وذلك لايوجب التحالف كالاختلاف فى ذرعانه الثوب المبيع بعينه * وجه القياس انهما اختلفا فى المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التحالف * ثم اثر القياس مستتر ولكنه قوى من حيث ان عقد السلم انما يعقد بالاوصاف المذكورة لابالاشارة الى المعين وكان الموصوف بانه خمس فى سبع غير الموصوف بانه اربع فى ست فبهذا يتبين ان الاختلاف ههنا فى اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك اخذنا بالقياس * ومنها ما اذا قرأ السجدة فى ركعة فسجدها ثم اعادها فى الركعة الاخرى ففى الاستحسان قول محمد يلزمه سجدة اخرى فى القياس لايلزمه وهو قول ابى يوسف الاخر * ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة فى الاستحسان وهو قول محمد وفى القياس لايكون رهنابها وهو قول ابى يوسف رحمهما الله * ومنها ان العبد اذا جرح حرا خطأ فخير مولاه بعد البرء فاختار الفداء ثم انتقضت الجراحة وصارت نفسا يخير ثانية فى الاستحسان نهوقول محمد وفى القياس لايخير ويكون مختارا للدية وهو قول ابى يوسف الاخر * ومنها غاصب العقار فى الاستحسان ضامن وهو قول محمد وفى القياس ليس بضامن وهو قول ابى يوسف فرجع ابو يوسف رحمه الله فى هذه المسائل من الاستحسان الى القياس لقوته * ثم بين الشيخ الفرق بين المستحسن بالقياس الخفى وبين المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة فقال المستحسن بالقياس الخفى يصح تعديته لان حكم القياس الشرعى التعدية وهذا القسم وان اختص باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا فيكون حكمه التعدية بخلاف الاقسام الاول لانها غير معلولة بل هى معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية * ثم بين مثالا لماذكر فقال الاترى ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المثمن يعنى قبل قبض الثمن والمبيع لان البايع اذا لم يقبض الثمن فالظاهر انه لايسلم المبيع الى المشترى * لايوجب يمين البايع قياسا لانهما لما اتفقا على البيع قد اتفقا على ان المبيع ملك المشترى فالمشترى لايكون مدعيا على البايع شيئا فى الظاهر وانما البايع هو المدعى لانه يدعى زيادة الثمن فكان القياس نظرا الى سائر الخصومات ان يسلم المبيع الى المشترى ويؤخذ منه ما اقربه ويحلف على الباقى * وفى الاستحسان يجب الثمن على البايع كما يجب على المشترى لان المشترى يدعى وجوب التسليم عند احضار اقل الثمنين الذى يقربه والبايع ينكر تسليم المبيع بما يقربه ثمنا والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البايع يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن اليه * وهذا حكم اى وجوب التحالف قبل القبض حكم قد تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين وارثيهما فى مقدار الثمن قبل القبض يجرى التحالف بينهما لان الوارث قائم

الاترى ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض الثمن لايوجب يمين البائع قياسا لان المشترى لايدعى عليه شيأ وانما البائع هو المدعى وفى الاستحسان يجب اليمين عليه لانه ينكر تسليم المبيع بما يدعيه المشترى ثمنا وهذا حكم قد تعدى الى الوارثين

مقام المورث فى حقوق العقد فوارث البايع يطالب وارث المشترى بتسليم الثمن ووارث المشترى يطالبه بتسليم المبيع فيمكن تعدية حكم التحالف اليهما * والى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب فى مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار فى العمل يتحالفان لان التحالف مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة يحتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا على الوجه الذى قلنا فيجرى التحالف بينهما وما اشبه ذلك مثل ما اذا اختلفت الزوجان فى مقدار المهر يجب التحالف عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله لان النكاح يحتمل للفسخ فى الجملة فانه يقع بخيار العتق وخيار البلوغ وعدم الكفارة ويستحق فيه التسليم والتسلم فيشبه البيع من هذا الوجه ويمكن جعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا فيجرى فيه التحالف ايضا * ومثل ما اذا وقع الاختلاف بعد هلاك السلعة وقد اختلفتا بدلا بان قبل العبد المبيع قبل القبض يجرى التحالف لان القيمة الواجبة قبل القبض لما ورد عليها القبض المستحق بالعقد كانت فى حكم المعقود عليه فكانت مثل العين فى امكان فسخ العقد عليها * فامابعد القبض اى الاختلاف الذى وقع بعد القبض فى الثمن * فلم يجب اى لم يجب به يمين البايع لان المشترى لايدعى لنفسه على البايع شيئا اذا المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله فيقتصر على مورد النص لا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلف وارث البايع بعد موته والمشترى فى الثمن * او وارث المشترى بعد موته مع البايع * او اختلف الوارثان بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قائمة فى المسائل كلها كان من القول قول المشترى او وارثه ولا يجرى التحالف بينهما ولا الى مابعد هلاك السلعة سواء اخلفت بدلا او لم تخلف لما ذكرنا ان التحالف بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثر فلا يتعدى الى غير المنصوص عليه * فان قيل * عدم جريان التحالف فى الوارث بعد القبض مسلم ولكنه حال هلاك السلعة فى حق المتعاقدين غير مسلم لدخول تحت اطلاق النص وهو قوله عليه السلام * اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا * قلنا * النص المقيد بقيام السلعة وهو قوله عليه السلام * اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا * يدل على اشتراط قيام السلعة * وكذا المطلق لان المراد من الترادان كان رد المأخوذ حسا وحقيقة فذلك لايتأتى الا عند قيام السلعة وان كان المراد رد العقد فالفسخ لابد له من قيام السلعة ايضا لان الفسخ لايرد الا على ماورد عليه العقد فاذا فات من غير بدل فقد فات محل الفسخ ولا يمكن ابقاء المحل باقامة القيمة مقامه لان القيمة ليست بواجبة قبل الفسخ على احد * وعند محمد رحمه الله يجرى التحالف فى جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الاخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين الا ترى ان شاهدى البيع اذا اختلفا فى مقدار الثمن لاتقبل والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما

والى الاجارة وما اشبه ذلك واما مابعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر بخلاف القياس عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله فلم يصح تعديته الى الوارث والى حال هلاك السلعة و انما انكر على اصحابنا بعض الناس استحسانهم لجهلهم بالمراد

باقامة البينة وجب قبول بينته فعرفنا ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره صاحبه فيحلف كل واحد على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض و بعده وحال قيام السلعة وحال هلاكها فيثبت التحالف فى الجميع * والجواب انا لانسلم ان كل واحد منهما يدعى عقدا آخر فان العقد لايختلف باختلاف الثمن الاترى ان الوكيل بالبيع بالف يملك البيع بالفين وان البيع بالف قد يصير بالفين بالزيادة فى الثمن والبيع بالفين يصير بالف عند حط بعض الثمن وكذا لوكان المشترى جارية حل للمشترى وطئها ولوكان الاختلاف فى الثمن يوجب اختلاف العقد لما حل له وطئها كما اذا ادعى احدهما البيع والاخر الهبة * واختلاف الشاهدين فى مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف العقد بل لان المدعى يكذب احدهما * وقبول بينة المشترى عند الانفراد باعتبار انه مدع صورة لامعنى وذلك كان لقبول بينته ولكن لاتتوجه به اليمين على خصمه وان كانت بينته تقبل عليه قوله (واذا صح المراد) اى ثبت وظهر على ماقلنا انه اسم لاحد القياسين او اسم للدليل الاقوى فى مقابلة القياس ولاخلاف لاحد فى صحة العمل به بطلت المنازعة فى العبارة * وهو جواب عما قال بعض الطاعنين نحن لاننازعكم فى الاستحسان بالمعنى الذى ذكرتم ولكن لامعنى لتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا لان كل الشرع استحسان كذا فى القواطع * فاجاب عن ذلك بانه نزاع فى العبارة وهو باطل اذ لاطايل تحته ولامشاحة فى الاصطلاح * على انا قد بينا انهم وضعوا هذا الاسم لهذا النوع من الدليل للتميز بين الدليلين باعتبار وجود الحسن فى احدهما دون الاخر كما ان الخصوم وضعوا لكل نوع من الاقيسة اسما كقياس الدلالة وقياس العلة وقياس الشبه ونحوها باعتبار معنى * ووجود معنى الاسم فى غير ماوضعوه له باعتباره لايمنع من صحة التسمية فان العرب سمت الزجاج قارورة لقرار المايع فيه مع ان هذا المعنى موجود فى غيره من الاوانى وكيف يصح الطعن باستعمال هذا اللفظ وهو منقول عن سائر المجتهدين فان ابن مسعود رضى الله عنه كان يستعمل هذا اللفظ كثيرا فى المسائل * وذكر مالك بن انس رحمه الله لفظ الاستحسان فى كتابه فى موضع * وقال الشافعى رحمه الله فى المتعة استحسن ان يكون ثلثين درهما * وقال فى باب الشفيع استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام * وقال فى المكاتب استحسن ترك شئ للمكاتب من نجوم الكتابة * وذكر محى السنة فى التهذيب ووضع المصحف فى حجر الحالف عند التحليف استحسنه الشافعى تغليظا * وقد قال الشافعى رحمه الله فى بعض كتبه استحب كذا وليس بين اللفظين فرق بل الاستحسان افصحهما لانه اوفق لكلام صاحب الشرع الذى هو افصح الكلام قال الله تعالى * واتبعوا احسن ماانزل اليكم من ربكم * فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه * وأمر قومك يأخذوا باحسنها * وقال عليه السلام * مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن * واقواهما يعنى فى الدلالة على المقصود اذ المراد بيان حسن مادل عليه ذلك الدليل وهذا اللفظ يدل عليه بوضعه اذ الاستحسان وجدان الشئ وعده حسنا فاما الاستحباب فيدل بوضعه على ميلان الطبع الى الشئ والمحبة له

واذا صح المراد على ماقلنا بطلت المنازعة فى العبارة وثبت انهم لم يتركوا الحجة بالهوى والشهوة وقد قال الشافعى رحمه الله فى بعض كتبه استحب كذا ومابين اللفظين فرق والاستحسان افصحهما واقواهما والاستحسان بالاثر ليس من باب خصوص العلل ايضا

على ماتبين ان شاء الله تعالى وقولنا فى بيان حكم العلة انه ثابت فى الفرع بغالب الرأى على احتمال الخطاء راجع الى فصل من احكام العلل لانه لا يثبت به الحكم قطعا وتبتنى عليه مسائل احوال المجتهدين (باب معرفة احوال المجتهدين ومنازلهم فى الاجتهاد) والكلام فيه فى شرطه و حكمه

وذلك لايدل على الحسن الذى هو المقصود لامحالة فان الطبع قد يميل الى ماهو قبيح فى الشرع والعقل كالزنا وشرب الخمر الاترى انه استعمل هذا اللفظ فى مقام الذم كما فى قوله تعالى * يستحبون الحيوة الدنيا على الاخرة * ذلك بانهم استحبوا الحيوة الدنيا على الآخرة فعرفنا ان الاستحسان افصح واقوى من الاستحباب * على ماتبين يعنى فى باب تخصيص العلل * ثم ذكر وجه التلفيق بين البابين فقال وقولنا كذا راجع الى فصل من احكام العلل اى احكام القياس انه الضمير للشان * لايثبت به اى بالقياس الحكم بطريق القطع * ويبتنى عليه اى على ان الحكم لايثبت على سبيل القطع بالقياس كذا

(باب معرفة احوال المجتهدين)

انهم مصيبون فى اجتهادهم لامحالة اذ احتمال الخطاء قائم فى اجتهادهم ومنازلهم فى الاجتهاد اى المصيب منهم مأجور بلاخلاف والمخطئ مأجور او معذور او معاتب مخطأ قوله (والكلام فيه) اى فى الاجتهاد فى شرطه * وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته بين الفقهاء * وهو فى اللغة عبارة عن استفراغ الوسع فى تحقيق امر من الامور ولايستعمل الافيما فيه كلفة ومشقة فيقال اجتهد فى حمل الرحى ولايقال اجتهد فى حمل خردلة او نواة لكن صار فى اصطلاح الاصوليين مخصوصا ببذل المجهود فى طلب العلم باحكام الشرع * والاجتهاد التام ان يبذل الوسع فى الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب * وعبارة بعضهم هو بذل الجهد فى استخراج الاحكام من شواهدها الدالة عليها بالنظر المؤدى اليها * وقيل هو طلب الصواب بالامارة الدالة عليه * وقيل هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى * واحترز بالفقيه عن غيره فان استفراغ النحوى او المتكلم الذى لافقه له لتحصيل ماذكر لايسمى اجتهادا * وبقوله لتحصيل ظن عن استفراغ وسعه لتحصيل علم كطلبه النص فى حادثة وظفره به * وبقوله لحكم شرعى عن الحكم العقلى والحسى والعرفى ونحوها * وقد عرف من تفسير الاجتهاد المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد والمجتهد فيه هو الحكم الشرعى الذى لاقاطع فيه لاستحالة ان يكون المطلوب الظن به مع وجود القاطع فيخرج عنه الحكم العقلى ومسائل الكلام ووجوب اركان الشرع وما اتفقت الامة عليه من جليات الشرع لانها وان كانت احكام شرعية لكن فيها دلائل قطعية * ثم قيل هو ثلثة انواع * فرض عين وفرض كفاية وندب اما الاول ففى حالتين احداهما اجتهاد المجتهد فى حق نفسه فيما نزل به لان المجتهد لايجوز له ان يقلد غيره فى حق نفسه ولافى حق غيره * والثانية اجتهاده فى حق غيره اذا تعين عليه الحكم فيه بان ضاق وقت الحادثة فانه يجب على الفور حينئذ * واما الثانى ففى حالتين * احداهما اذا نزلت حادثة باحد فاستفتى احد العلماء كان الجواب فرضا على جميعهم واخصهم بفرضه من خص بالسؤال عن الحادثة فان اجاب واحد سقط الفرض عن جميعهم وان امسكوا مع ظهور الجواب والصواب لهم اثموا وان امسكوا مع التباسه عليهم عذروا ولكن لايسقط عنهم الطلب وكان فرض الجواب باقيا عند ظهور الصواب * والحالة الثانية ان يتردد الحكم بين

(قاضيين)

قاضيين مشتركين فى النطق فيكون فرض الاجتهاد مشتركا بينهما فايهما تفرد بالحكم سقط الفرض * واما الثالث ففى حالتين ايضا احدهما ان يجتهد العالم قبل نزول الحادثة ليسبق الى معرفة حكمها قبل نزولها * والثانية ان يستفتيه سائل قبل نزولها به فيكون الاجتهاد فى الحالتين ندبا كذا فى القواطع قوله (واما شرطه) اى شرط الاجتهاد فان يحوى اى يجمع المجتهد علم الكتاب بمعانيه اى مع معانيه او ملتبسا بمعانيه لغة وشرعا * ووجوهه اى اقسامه التى قلنا فى اول الكتاب * وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ اضبط لمعانيه من الناظر فيه * وقيل لا يشترط بل يجوز الاقتصار على الطلب والنظر فيه كما فى السنن * وقيل يجب ان يحفظ ما اختص بالاحكام دون ما سواه * وعلم السنة بطرقها اى ملتبسة لطرقها من التواتر والشهرة والاحاد * ومتونها يعنى يعرف نفس الاخبار انها رويت بلفظ الرسول او نقلت بالمعنى * ووجوه معانيها اى لغة وشرعا مثل الخاص والعام وسائر الاقسام المذكورة فى الكتاب * وذكر فى القواطع اى فى معرفة السنة خمسة شروط معرفة طرقها من تواتر واحاد ليكون المتواترات معلومة والاحاد مظنونة * ومعرفة صحة طرق الاحاد ورواتها ليعمل بالصحيح منها ويعدل عما لا يصح * ومعرفة احكام الاقوال والافعال ليعلم ما يوجبه كل واحد منها ومعرفة معانى ما انتفى الاحتمال عنه وحفظ الفاظ ما وجد الاحتمال فيه * وترجيح ما تعارض من الاخبار * وذكر الغزالى رحمه الله ان للاجتهاد شرطين احدهما ان يكون محيطا بمدارك الشارع متمكنا من استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره * والثانى ان يكون عدلا مجتنبا عن المعاصى القادحة فى العدالة وهذا شرط لجواز الاعتماد على قوله فمن ليس عدلا لا يقبل فتواه اما هو فى نفسه اذا كان عالما فله ان يجتهد لنفسه ويأخذ باجتهاد نفسه فكانت العدالة شرط قبول الفتوى لا شرط صحة الاجتهاد * ثم قال وانما يكون متمكنا من الفتوى بان يعرف المدارك المثمرة للاحكام وان يعرف كيفية الاستثمار والمدارك المثمرة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل * وطريق الاستثمار تتم باربعة علوم اثنان مقدمان واثنان متممان فهذه ثمانية فلنفصلها ولننبه فيها على دقايق اهملها الاصوليون * اما كتاب الله تعالى فهو الاصل فلابد من معرفته ولنحقق عنه امرين احدهما انه لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما يتعلق بالاحكام منه وذلك مقدار خمسمائة آية * الثانى انه لا يشترط حفظها من ظهر القلب بل يكفى ان يكون عالما بمواقعها حتى يطلب الآية المحتاج اليها فى وقت الحاجة * واما السنة فلابد من معرفة الاحاديث التى يتعلق منها بالاحكام وهى وان كانت زائدة على الوف فهى محصورة * وفيها التحقيقان المذكوران اذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الاحاديث بالمواعيظ واحكام الاخرة وغيرها * والثانى لا يلزمه حفظها بل يكفيه ان يكون عنده اصل مصحح بجمع احاديث الاحكام كالجامع الصحيح للبخارى والجامع لمسلم وسنن ابى داود ويكفيه ان يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة الى الفتوى وان كان على حفظه فهو احسن واكمل * واما الاجماع فينبغى ان تتميز عنده مواقع الاجماع حتى لا يفتى بخلاف الاجماع

اما شرطه فان يحوى علم الكتاب بمعانيه ووجوهه التى قلنا وعلم السنة بطرقها ومتونها ووجوه معانيها وان يعرف وجوه القياس على ما تضمنه كتابنا هذا

كما تلزمه معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلافها والتحقيق في هذا الاصل انه لا يلزمه ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف بل كل مسئلة يفتي فيها ينبغي ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع اما بان يعلم انها موافقة مذهب ذي مذهب من العلماء او يعلم ان هذه الواقعة متولدة في العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض فهذه القدر فيه كفاية * واما العقل فنعني به مستند النص والمستند الاصلي للاحكام فان العقل قد دل على نفي الحرج في الاقوال والافعال وعلى نفي الاحكام منها في صور لا نهاية لها الا ما استثناه الادلة السمعية من الكتاب والسنة والمستثنيات محصورة وان كانت كثيرة فينبغي ان يرجع في كل واقعة الى النفي الاصلي والبرائة الاصلية ويعلم ان ذلك لا يغير الا بنص او قياس على منصوص وما هو في معنى النص من الاجماع وافعال الرسول صلى الله عليه وسلم فهذه هي المدارك الاربعة * واما العلمان المقدمان فاحدهما معرفة نصب الادلة وشروطها التي بها تصير البراهين والادلة منتجة والحاجة اليه تعم المدارك الاربعة * والثاني معرفة اللغة والنحو ويختص فائدته بالكتاب والسنة ونعني به القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال الى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وفحواه ومنظومه ومفهومه ولا يشترط ان يبلغ مبلغ الخليل والمبرد وان يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستدل به على مواقع الخطاب ودرك دقايق المقاصد فيه * واما العلمان المتممان فاحدهما معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة ولا يشترط ان يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتي فيها بآية او حديث فينبغي ان يعلم ان ذلك الحديث او الآية ليس من جنس المنسوخ وهذا يعم الكتاب والسنة * والثاني وهو يختص بالسنة معرفة الرواة وتميز الصحيح من الفاسد والمقبول من المردود * والتحقيق فيه ان كل حديث يفتي به مما قبلته الامة لا حاجة به الى النظر في اسناده فان خالفه بعض العلماء فينبغي ان يعرف رواته وعدالتهم * والبحث عن احوال الرجال في زماننا هذا مع طول المدة وكثرة الوسائط امر متعذر فلو جوزنا الاكتفاء بتعديل ائمة الدين الذين اتفق الخلف على عدالتهم والاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الائمة رواتها كان حسنا وقصر الطريق على المفتي فهذه هي العلوم الثمانية يستفاد بها مناصب الاجتهاد * وعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون * علم الحديث * وعلم اللغة * وعلم اصول الفقه فاما علم الكلام فليس بشروط فانا او فرضنا انسانا جازما باعتقاد الاسلام تقليدا لامكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام على ان المجاوزة عن حد التقليد الى معرفة الدليل تقع من ضرورة منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد الا وقد قرع سمعه ادلة خلق العالم واوصاف الصانع جل جلاله وبعثة الرسول عليه السلام واعجاز القرآن فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله عز وجل وذلك محصل للمعرفة الحقيقة مجاوز لصاحبه حد التقليد * واما تفاريع الفقه فلا حاجة اليها للاجتهاد ولان هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد حيازه منصب الاجتهاد فكيف يكون شرطا في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليها شرط * ثم

واما حكمه فالاصابة بغالب الرأي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب

فالحاصل ان الحق في موضع الخلاف واحد او متعدد فعندنا الحق واحد

انما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارستها فهي طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة ايضا * واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع احكام الشرع وليس الاجتهاد عند العامة منصبا لايتجزأ بل يجوز ان يفوز العالم بمنصب الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض * فمن عرف طرف النظر في القياس فله ان يفتي في مسئلة قياسية وان لم يكن ماهرا في علم الحديث* ومن نظر في المسئلة المشتركة او مسئلة العول يكفيه ان يكون فقيه النفس عارفا باصول الفرائض ومعانيها وان لم يكن حصل الاخبار التي وردت في باب الربوا والبيوع فلا استمداد لنظر هذه المسئلة منها ولا تعلق لتلك الاحاديث بها فمن اين تضر الغفلة عنها او القصور عن معرفتها* وليس من شرط المفتي ان يجيب عن كل مسئلة يجب فقد سئل مالك رحمه الله عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين لا ادري وتوقفت الصحابة وعامة المجتهدين رضي الله عنهم في المسائل فاذن لايشترط الا ان يكون على بصيرة فيما يفتي فيفتي فيما يدري ويدري انه يدري ويميز بين مايدري وبين مالايدري فيتوقف فيما لايدري ويفتي فيما يدري * هذا كله من كلامه قوله (فالحاصل ان الحق في موضع الخلاف واحد) اراد بموضع الخلاف المسائل التي اختلفوا فيها وتكلموا بالاجتهاد يعني محل النزاع الحوادث الفقهية المجتهد فيها لا المسائل العقلية التي هي من اصول الدين فان الحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر مخلد في النار ان كان على خلاف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس* ومضلل مبتدع ان لم يكن كاصحاب الاهواء من اهل القبلة * وذهب عبدالله بن الحسين العنبري الى ان كل مجتهد في المسائل الكلامية التي لايلزم منها كفر كمسئلة خلق القرآن والارادة وخلق الافعال مصيب ولم يرد به ان مااعتقده كل مجتهد في المسائل الكلامية مطابق للحق اذ يلزم منه ان يكون القرآن مخلوقا وغير مخلوق والمعاصي داخلة تحت ارادة الله وخارجة عن ارادته والرؤية ممكنة وغير ممكنة وفساد ذلك معلوم بالضرورة وانما اراد به نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف * وزاد الجاحظ ان مخالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس ان نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير اثم وان لم ينظر باعتبار انه لم يعرف وجوب النظر فهو معذور ايضا وان عاند على خلاف اعتقاده فهو اثم معذب واحتجا بان الله تعالى لايكلف نفسا الا وسعها وهؤلاء الكفار واهل الاهواء من اهل القبلة قد عجزوا عن درك الحق ولازموا عقائدهم خوفا من الله سبحانه اذا انسد عليهم طريق المعرفة فلا يليق بكرم الله تعالى ورحمته تعذيبهم على مالاقدرة لهم عليه ولهذا كان الاثم مرتفعا عن المجتهدين في الاحكام الشرعية *قال العنبري الايات في مسائل الاصول متشابهة وادلة الشرع فيها متعارضة وكل فريق ذهب الى ان اراه اوفق بكلام الله تعالى وكلام رسوله واليق بعظمة الله واثبات دينه فكانوا معذورين * وكان يقول في مثبتي القدر هؤلاء عظموا الله وفي نفاة القدر هؤلاء نزهوا الله * وهذا كله باطل بادلة سمعية ضرورية فانا كما نعلم ان الرسول عليه السلام امر بالصلوة والزكوة نعلم ضرورة انه امر اليهود والنصارى بالايمان به واتباعه وذمهم

على اصرارهم على عقائدهم ولذلك قاتل جميعهم وكان يكشف عن عورة من بلغ منهم ليقتله ويعذبه ونعلم يقينا ان المعاند العارف مما يقل وانما الاكثر مقلدة اعتقدوا دين آبائهم ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه * والايات الدالة على هذا مما لا يحصى كقوله تعالى *ذلك ظن الذين كفروا *فويل للذين كفروا * وذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم ارديكم *ان هم الا يظنون* ويحسبون انهم على شئ * فى قلوبهم مرض * وعلى الجملة ذم المكذبين من الكفار مما لا ينحصر من الكتاب والسنة * وقولهم انه تكليف ماليس فى الوسع فاسد لانه اقدرهم على اصابة الحق بما رزقهم من العقل ونصب من الادلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا الغفول وحركوا دواعى النظر حتى لم يبق لاحد على الله حجة بعد الرسل * وماقاله العنبرى يبطل بالاجماع سلف الامة قبل حدوث المخالفين على ذم المبتدعة ومهاجرتهم وقطع الصحبة معهم وتشديد الانكار عليهم مع ترك التشديد على المختلفين فى مسائل الفروع * ورفع الاثم فى المجتهدات الفقهية انما كان لان المعقود منها هو الظن بها وقد حصل بخلاف ما نحن فيه فان المطلوب هو العلم ولم يحصل * والحاصل ان ادلة التوحيد والرسالة وكل ما كان من اصول الدين ظاهرة متوافرة فلا يعذر احد فيها بالجهل والغفلة قوله (وقال بعض الناس) الى آخره * اختلف الناس فى انه هل يكون لله تعالى حكم معين فى المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد ام لا * فذهب كل من قال كل مجتهد مصيب مثل عامة الاشعرية والقاضى الباقلانى والغزالى والمزنى وبعض متكلمى اهل الحديث وكثير من المعتزلة كابى هذيل والجبائى وابى هاشم واتباعهم الى انه لا حكم لله تعالى فيها قبل الاجتهاد بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد حتى كان حكم الله تعالى فى حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وهو المراد بتعدد الحقوق وهؤلاء يسمون المصوبة * وذهبت طائفة منهم الى انه وان لم يكن حكم متعين فى الحادثة قد وجد منها مالو حكم الله تعالى منها بحكم لما حكم الا به وهذا هو القول بالاشبه وهو المراد من قوله بل واحد من الجملة احق * وفسر الغزالى هذا القول بان لله تعالى فى الحادثة حكما معينا عندهم اليه يتوجه الطلب اذ لا بد للطالب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلذلك كان مصيبا وان اخطأ ذلك الحكم الذى لم يؤمر باصابته بمعنى انه اتى ما كلف به فاصاب ما عليه * وذهب كل من قال المجتهد يخطئ او يصيب مثل اصحابنا وعامة اصحاب الشافعى وبعض متكلمى اهل الحديث كعبد الله بن سعيد والحارث المحاسبى وعبد القاهر البغدادى وغيرهم واليهم اشار الشيخ بقوله واختلف اهل المقالة الصحيحة الى ان لله تعالى حكما معينا فى الحادثة المجتهد فيها * ثم اختلفوا على خمسة اقوال فقالت طائفة منهم ليس على الحكم دليل وانما هو مثل دفين يعثر الطالب عليه بحكم الاتفاق فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ولم يعثر عليه اجر واحد لاجل سعيه وطلبه * وقال قوم عليه دليل ظنى الا ان المجتهد لم يكلف باصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان معذورا ومأجورا وهو قول عامة الفقهاء * وذهبت جماعة الى ان عليه دليلا ظنيا امر المجتهد بطلبه فاذا اخطأ لم يكن مأجورا لكن حط عنه الاثم تخفيفا *

وقال بعض الناس وهم المعتزلة الحقوق متعددة وكل مجتهد مصيب فيما ادى اليه اجتهاده ثم اختلف من قال بالحقوق فقال بعضهم باستوائها فى المنزلة وقال عامتهم بل واحد من الجملة احق واختلف اهل المقالة الصحيحة فقال بعضهم ان المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء وقال بعضهم بل هو مصيب فى ابتداء اجتهاده لكنه مخطئ انتهاء فيما طلبه وهذا القول الاخر هو المختار عندنا وقد روى ذلك عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد ومعنى هذا الكلام ماقلنا

(ومنهم)

ومنهم من قال ان عليه دليلا قطعيا امر المجتهد بطلبه فاذا اخطأ لا يصح عمله وينقض قضاء القاضي فيه ولكن يحط عنه الاثم لغموض الدليل وخفائه وهو قول ابي بكر الاصم وابن علية واليه مال الشيخ ابو منصور على ماذكر في الميزان * والى هذا القول مال بشر المريسي الا انه قال المخطئ فيه اثم غير معذور كما في سائر القطعيات وهو القول الخامس هذا تفصيل المذاهب على ماذكر في عامة نسخ الاصول فالشيخ بقوله اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء يعني كان مخطئا في اجتهاده وما ادى اليه اجتهاده اشار الى القول الرابع * وبقوله هو مصيب في ابتداء اجتهاده يعني في نفس الاجتهاد ولكنه مخطئ فيما طلبه وهو الحكم في الحادثة اشار الى القول الثاني واختاره * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله قال قوم اذا لم يصب المجتهد الحق عند الله تعالى كان مخطئا ابتداء وانتهاء حتى ان عمله لا يصح وقال علماؤنا كان مخطئا للحق عند الله تعالى مصيبا في حق عمله حتى ان عمله به يقع صحيحا شرعا كأنه اصاب الحق عند الله تعالى * قال بلغنا عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال ليوسف من خالد السمتي وكل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فبين ان الذي اخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله * ثم قال فصار قولنا هذا القول الوسط بين الغلو والتقصير قوله (احتج من ادعى الحقوق) وهم المصوبة بان المجتهدين قد كلفوا صابة الحق لانهم لما كلفوا الفتوى بغالب الرأي بقوله تعالى * فاعتبروا يا اولى الابصار * كان ذلك تكليفا باصابة الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال والشرع منزه عن ان يكلف بالضلال والخطأ فعلم انهم في تكليفهم بالفتوى بغالب الرأي مكلفون باصابة الحق * ولا يتحقق ذلك اي التكليف بالاصابة بالنظر الى وسعهم الا بان يجعل الحق متعددا اذ لو لم يكن متعددا وكان واحدا لم يكن في وسع كل واحد اصابته لغموض طريقه وخفاء دليله فكان التكليف بالاصابة حينئذ تكليف ما ليس في الوسع واذا كان كذلك وجب القول بتعدد الحق * تحقيقا بشرط التكليف باصابة الحق او القدرة عليها تثبت به فلا يتحقق التكليف بدونه * كما قيل في المجتهدين في القبلة انهم جعلوا مصيبين للقبلة حالة الاشتباه وجعلت الجهات كلها قبلة في حقهم على ما قال الله تعالى * فاينما تولوا فثم وجه الله * حتى لو صلى كل واحد الى جهة تأدى عنهم الفرض جميعا * ولا يتأدى الفرض عنهم اي لا يسقط الا باصابة المأمور به وهو التوجه الى الكعبة فلو لم يصر كل الجهات بمنزلة الكعبة في حقهم لما تأدى فرض من استدبر الكعبة منهم لظهور خطاءه بيقين * وانما عين هذا الوجه لانه ليس بتوجه الى الكعبة بوجه فكان خطاءه من كل وجه فاما من وقع يمينه او يساره الى جهة الكعبة في تحريه فليس بمخطئ من كل وجه لوجود توجه الكعبة منه بجزء من وجهه وهو العذار ولهذا امر الشافعي رحمه الله باعادة صلوة من استدبر الكعبة في تحريه ولم يأمر باعادة صلوة من توجه الى جهة اخرى * وقوله وجاز تعدد الحقوق جواب عن سؤال يرد عليهم وهو ان القول بتعدد الحقوق يؤدي الى الجمع بين المتنافيين وهما الحل والحرمة والصحة والفساد في شيء واحد اذ يلزم ان يكون متروك التسمية عمدا حلالا وحراما وقليل النبيذ حلالا وحراما والنكاح الاولى صحيحا

احتج من ادعى الحقوق بان المجتهدين جميعا لما كلفوا اصابة الحق ولا يتحقق ذلك على ما في وسعهم الا ان يجعل الحق متعددا وجب القول بتعدده تحقيقا لشرط التكليف كما قيل في المجتهدين في القبلة انهم جعلوا مصيبين حتى تأدى الفرض عنهم جميعا ولا يتأدى الفرض عنهم الا باصابة المأمور به مع احاطة العلم بخطاء من استدبر الكعبة وجاز تعدد الحقوق في الحظر والاباحة عند قيام الدليل كما صح ذلك عند اختلاف الرسل وعلى اختلاف الزمان فكذلك عند اختلاف المكلفين ومن قال باستواء الحقوق قال لان دليل التعدد لم يوجب التفاوت

وفاسدا او ذلك محال * فقال وجائز تعدد الحقوق فى الحظر والاباحة يعنى يجوز ان يكون الحق متعددا بان كان الحظر حقا والاباحة حقا ايضا فى شئ واحد * عند قيام الدليل على التعدد * كما صح ذلك اى التعدد عند اختلاف الرسل بان بعث الله رسولين فى قومين مختلفين على اقتصار رسالة كل واحد منهما على قومه * وعلى اختلاف الزمان كما اذا نسخ الحظر بالاباحة بالحظر فى شريعة رسول واحد فى زمانين * فكذلك عند اختلاف المكلفين اى فكما جاز التعدد عند اختلاف المكان والزمان جاز عند اختلاف المكلفين فيثبت الحظر فى حق شخص والاباحة فى حق آخر * الاترى ان الميتة ابيحت فى حق المضطر وحرمت فى حق غيره والمنكوحة احلت للزوج وحرمت على غيره * والمطلقة ثلاثا حرمت على الزوج واحلت لغيره فيجوز ان يثبت اباحة النبيذ فى حق مجتهد وحرمته فى حق آخر ويكون كل واحد منهما حقا ويلزم قوم كل واحد منهما اتباع امامه كما فى الرسولين * وهذا لان الله تعالى ابتلى عباده بهذه الاحكام ليمتاز الخبيث من الطيب وقد يختلف الابتلاء باختلاف الازمان لاختلاف احوال الناس فيجوز ان يختلف باختلاف الطبقات فى زمان واحد ايضا الا ان دليل التعدد هو التكليف باصابة الحق للكل لم يوجب التفاوت بين الحقوق بل يوجب ان يكون ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد حقا فى حقه واذا كان كذلك لا يمكن ترجيح البعض بلا مرجح قوله (ووجه القول الاخر) وهو ان واحدا من الجملة احق وهو القول بالاشبه ان استواء الحقوق يقطع التكليف اى يؤدى الى سقوط التكليف ببذل المجهود فى الطلب لان الكل لما كان حقا عند الله تعالى على السواء لم يكن فى اتعاب النفس واعمال الفكر فى الطلب فائدة بل يختار كل مجتهد ما غلب على ظنه من غير امتحان كالمصلى فى جوف الكعبة يختار اى جهة شاء من غير بذل مجهود واجالة تفكر لكن الفريق الاول يقولون انما يلزم هذا لو كان ما ذهب اليه كل واحد حقا عند الله تعالى قبل الاجتهاد وليس كذلك بل الحكم بحقية ما ادى اليه اجتهاد كل واحد تابع لاجتهاده فقبل الاجتهاد لا يمكن اصابة الحق بمجرد الاختيار فلا يثبت له ولاية الاختيار وبعد ما اجتهد لا يجوز له الاختيار ايضا لازما ادى اليه اجتهاده هو الحق فى حقه دون ما ادى اليه اجتهاد غيره * ولهذا لم يذكره القاضى الامام فى التقويم وعبارته فيه والذين قالوا ان الواحد احق ذهبوا الى انا لو سوينا بينها لبطلت مراتب الفقهاء وساوى الباذل كل جهده فى الطلب المبلى عذره بادنى طلب قوله (وبطلت الدعوة وسقطت وجوه النظر) يعنى لو ثبت استواؤها فى الحقية بطلت دعوة المجتهد غيره من المجتهدين الى مذهبه وسقطت المناظرة وطوى بساطها لان المقصود منها اظهار الصواب باقامة الدليل عليه ودعوة المخالف اليه عند ظهوره بالدليل فاذا كان الكل على السواء فى الحقيقة لم يستقم دعوة الغير الى مذهبه فلم يبق للمناظرة فائدة بل ينبغى ان يقول لصاحبه ان ما اعتقدته حق فلازمه اذ لا فضل لمذهبى على مذهبك * الاترى انه لا مناظرة بين المسافر والمقيم فى اعداد ركعات صلاتيهما لما ثبت الحقية على السواء * ولكن من قال بالاستواء يقول ليست فائدة المناظرة منحصرة فيما ذكرتم بل لها فوايد اخر كتبين الترجيح عند تساوى الدليلين فى نظر المجتهد حتى يجزم بالنفى او بالاثبات * او تبين التساوى حتى يثبت له الوقف

ووجه القول الآخر ان استوائها يقطع التكليف لانها اذا استوت اصيبت بمجرد الاختيار من غير امتحان وسقطت درجة العلماء وبطلت الدعوة وسقطت وجوه النظر الاترى ان الاختلاف فى اختيار وجوه كفارة اليمين باطل وان اختياره بمجرد العزيمة صحيح بلا تأمل فلذلك وجب القول بان بعضها احق ووجه قولنا ان الحق واحد ان المجتهد يصيب مرة ويخطئ اخرى

او التخيير لكونه مشروطا بعدم الترجيح * و كالتمرين فى الاجتهاد وا كتساب الملكة على استثمار الاحكام من الادلة و تشحيذ الخاطر و تنبيه المستمعين على مدارك الاحكام لتحريك دواعيهم الى طلب مرتبة الاجتهاد و نيل الثواب واذا كان كذلك لايلزم من سقوط فائدة الدعوة سقوط المناظرة لبقاء هذه الفوائد ثم استوضح ماذكر من سقوط فائدة المناظرة و سقوط التكليف عند استواء الكل فى الحقية بقوله الاترى ان الاختلاف اى المناظرة * فى اختيار وجوه كفارة اليمين اى اختيار احد انواع كفارة اليمين باطل لان كل واحد منها حق و ليس احدها احق من الباقى فلم يكن للاختلاف و الاجتهاد فيه فائدة * وان اختاره اى اختيار احد الوجوه بمجرد القصد الذى انضم اليه الفعل صحيح * بلا تأمل اى بلا اجتهاد فيه * واحتج القاضى الامام لهؤلاء بان المجتهدين ما اجتهدوا الا لاصابة مايشهد النصوص بالحقية خلفا عن شهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم دعا الناس كلهم الى حكم واحد ماترى بين اعدادهم اختلافا الا باختلاف احوالهم كالمرض و السفر و الغناء و الفقر و نحوها فالاجتهاد يجب ان يكون كذلك و كان يقتضى هذا ان يكون الحق واحدا فى حق الكل الا انا تركنا القول به ضرورة ان لا يصيروا امكلفين بما ليس فى وسعهم و هذه الضرورة ترتفع باثبات نفس الحقية لفتواهم فيبقى الواحد احق بناء على اصل الشريعة الثابتة بالوحى قوله تعالى* ففهمناها سليمان * دخل رجلان على داود و عنده ابنه سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرث وقيل كان كرما قد تدلت عناقيده و الآخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنمه فوقعت فى حرثى فلم تبق منه شيئا فقال لك رقاب الغنم وقد كانت قيمتاهما مستويتين فقال سليمان عليه السلام غير هذا اوفق للفريقين ينطلق اهل الحرث بالغنم فيصيبون من البانها و منافعها و يقوم اصحاب الغنم على الكرم حتى اذا كانت كليلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم و هؤلاء الى هؤلاء كرمهم فقال داود عليه السلام القضاء ماقضيت فاخذ الله عز وجل عن ذلك بقوله * وداود و سليمان * اى واذكرهما * اذ بدل اشتمال منهما يحكمان فى الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم * النفش ان تنتشر الغنم بالليل ترعى بلا راع من حد دخل و ضرب جميعا * وكنا لحكمهم شاهدين * لم يفت عنا من امرهم شئ و جمع الضمير لانه ارادهما و المحاكمين اليهما او اريد به التثنية * ففهمناها الهاء ضمير الحكومة المدلول عليها بقوله * اذ يحكمان فى الحرث * و كلا * اى وكل واحد منهما * آتينا حكما فصلا بين الخصوم * و علما بامور الدين * و وجه التمسك به ان هذا الحكم كان بالاجتهاد اذ لو كان بالوحى لما جاز لسليمان خلافه و لما جاز لداود الرجوع الى قوله ثم انه تعالى خص سليمان بالفهم فى القضية و من عليه وكمال المنة فى اصابة الحق حقيقة فلو كانا مصيبين لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة لان داود قد فهم من الحكم الصواب على ذلك التقدير مافهم سليمان عليهما السلام * ولا يقال كان ماقضى به داود جائزا وما قضى به سليمان افضل فلذلك اختصه بالفهم * لانا نقول لو كان ذلك من داود ترك الافضل لما وسع سليمان الاعتراض عليه لان الافتيات على رأى من هو اكبر منه

قال الله تعالى ففهمناها سليمن و كلا آتينا حكما و علما واذا اختص سليمان صلوات الله و سلامه عليه بالفهم و هو اصابة الحق بالنظر فيه كان الآخر خطاء و قال النبى عليه السلام لعمرو بن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات و ان اخطأت فلك حسنة و قال ابن مسعود على حكم الله فلا تنزلوهم ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمنى و من الشيطان والله تعالى و رسوله منه بريئان و قال النبى عليه السلام اذا حاصرتم حصنا فارادوكم ان تنزلوهم على حكم الله فانكم لاتدرون ماحكم الله فيهم و هذا دليل على احتمال الخطاء و لان تعدد الحقوق ممتنع استدلالا بنفس الحكم و سببه اما السبب فلانا قلنا ان القياس تعدية و ضع لدرك الحكم

اذا كان صحيحا فى نفسه غير مستحسن خصوصا على الاب النبى كذا قيل * واعترض الغزالى على التمسك بهذه الآية فقال كيف يصح انها حكما بالاجتهاد و من العلماء من يمنع اجتهاد الانبياء عقلا و منهم من منع سمعا و منهم من اجازوا حال الخطاء عليهم فكيف ينسب الخطأ الى داود عليه السلام و من اين يعلم انه قال ماقال عن اجتهاد * والآية على نقيض مذهبكم ادل لانه قال* وكلا آتينا حكما و علما* والخطأ يكون ظلما و جهلا لا حكما و علما ومن قضى بخلاف حكم الله تعالى لا يوصف بانه حكم بحكم الله تعالى وان الحكم و العلم الذى اتاه الله تعالى لاسيما فى معرض المدح و الثناء* والجواب عنه انا قد دللنا على انه كان بالاجتهاد و ثبت ذلك بالنقل ايضا و قد بينا فيما تقدم ان الاجتهاد للانبياء و الخطاء عليهم فى اجتهادهم جائزان وان لم يجز تقريرهم على الخطأ * و ليس فى قوله عز وجل* وكلا آتينا حكما و علما انه اتى كل واحد منهما حكما و علما فيما حكما به فى تلك الحادثة فيجوز ان يكون المراد به ايتاء العلم بوجوه الاجتهاد و طرق الاحكام فى نفس الامر والخطأ فى مسئلة لا يمنع اطلاق القول بانه اوتى حكما و علما فلا تبقى للخصم حجة *عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم لعمرو بن العاص اقض بين هذين قال اقضى وانت حاضر قال نعم قال على ماذا اقضى قال على انك ان اجتهدت فاصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة * و فى حديث آخر اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اجتهد فاخطأ فله اجر واحد ففيهما دليل على ان فى الاجتهاد خطأ و صوابا حيث صرح بذكر الخطأ و بتفاوت الاجر و فى حديث طويل رواه محمد عن ابى حنيفة عن علقمة عن عبدالله بن يزيد عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه و سلم و اذا حاصرتم اهل حصن او مدينة فارادوكم ان تنزلوهم على حكم الله الحديث قال شمس الائمة فى المبسوط وفى هذا اللفظ دليل على ان المجتهد يخطئ و يصيب فانه قال فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم ولو كان كل مجتهد مصيبا لكان يعلم حكم الله بالاجتهاد لا محالة *فان قيل* فقد قال ولكن انزلوهم على حكمكم ثم احكموا فيهم بما رأيتم ولو لم يكن المجتهد مصيبا للحق لما امر بانزالهم على حكمنا فانه كان لا يأمر بالانزال على الخطأ وانما كان يأمر بالانزال على الصواب * قلنا * نحن لا نقول المجتهد يكون مخطأ لا محالة ولكنه على رجاء من الاصابة وهو اتى بما فى وسعه فلهذا امرنا بالانزال على ذلك لا لانه يكون مصيبا بالاجتهاد لا محالة وفائدة ذلك انه لا يمكن فيه شبهة الخلاف اذا انزلوا على حكمنا وحكمنا فيهم بما رأينا و تمكن ذلك اذا انزلوا على حكم الله تعالى باعتبار ان المجتهد يخطئ و يصيب *والدليل المعتمد عليه فى هذه المسئلة اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطاء فى الاجتهاد كثرا و شاع و تكرر ولم ينكر بعضهم على بعض فى التخطئة فكان ذلك اجماعا منهم على ان الحق من اقاويلهم ليس الا واحدا فمن ذلك ماروى عن على و زيد بن ثابت وغيرهما انهم خطؤا ابن عباس رضى الله عنهم فى ترك القول بالعول وخطاهم ابن عباس فى القول به وقال من باهلنى باهلته ان الله تعالى لم يجعل وفى رواية ان الذى احصى رمل عالج عددا لم يجعل فى مال واحد نصفين وثلاثا * ومنه ماروى عن ابى بكر رضى الله عنه انه قال اقول فى الكلالة برأيى فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمنى ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان وعن عمر

رضي الله عنه انه حكم بحكم فقال رجل هذا والله الحق فقال عمر رضي الله عنه ان عمر لايدرى انه اصاب الحق لكنه لم يأل جهدا * وعنه انه قال لكاتبه اكتب هذا مارأى عمر فان كان خطأ فمنه وان كان صوابا فمن الله * وعن علي رضي الله عنه في المرأة التي استحضرها عمر فاجهضت وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب لانرى عليك شيئا ان كانا قد اجتهدا فقد اخطأ وان لم يجتهدا فقد غشا ارى عليك الدية نعني الغرة * وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال في المفوضة اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان * وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال الايتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولايجعل ابا الاب ابا الى غير ذلك من الوقايع * واعترض على هذه الحجة بانه قد يكون التخطئة فيما وقع فيه التقصير من المجتهد اوفيما خالف فيه نصا او اجماعا وحينئذ لاينتهض حجة * واجيب بان التخطئة وقعت في المسائل الاجتهادية التي لانص ولااجماع فيها ولاتقصير في مجتهد من الصحابة والا وجب التأثيم وهو باطل * ثم استدل الشيخ رحمه الله على امتناع تعدد الحقوق بنفس الحكم وسببه وهو القياس الثابت بالاجتهاد * اما السبب فلانا قد بينا ان القياس تعدية وضع لدرك الحكم فقوله وضع خبر بعد خبر اى القياس لتعدية حكم النص الى مالانص فيه وانه وضع مدركا لحكم النص لامثبتا للحكم ابتداء ولهذا حد بانه ابانة مثل الحكم المنصوص عليه في الفرع * فماليس بمتعدد لايتعدى متعددا يعني حكم النص اذا لم يكن متعددا في نفسه لايتصور ان يتعدى متعددا * لانه اى التعدية بصفة التعدد يصير تغيير الحكم النص اذا لم يكن حكمه متعددا * فيوجب ذلك اى تعدد الحق في الفرع او تعدية الحكم متعددا ان يكون الحق متعددا بالنص بعينه ليثبت تعدده في الفرع بالتعدية * وهذا اى كون الحق متعددا في النص خلاف الاجماع فانهم اجمعوا عند تعارض النصين في الحظر والاباحة اوالنفي والايجاب على ان الحق واحد منهما وان العمل لايجب بهما جميعا بل يجب الوقف الى ان يظهر الرجحان لاحدهما او يعرف التاريخ فيكون الآخر ناسخا للاول واذا تعذر تعدد الحق في الاصول بطل القول بتعدده في الفروع المبنية عليها * ثم استوضح ماذكر انه تغيير بقوله الاترى انا لوتوهمناه اى النص * غير معلول اى غير معلل * وذلك اى التعدد * واعترض عليه بان ماذكرتم غير لازم فان الحكم يتعدى الى الفرع من الاصل متحدا غير متعدد ولكن التعدد فيه باعتبار تعدد الاصل فان اصل كل مجتهد في الفرع المختلف فيه غير اصل خصمه فان من جوز بيع الجص متفاضلا اعتبره بالمذروع ومن لم يجوزه اعتبر بالحنطة والجواز وعدم الجواز في الاصلين ثابتان بلا خلاف وتعدى كل واحد من الحكمين الى الفرع من غير تغيير وتعدد فيه ولكن التعدد حصل بتعدد الاصل وانما يلزم ماذكرتم ان لو اعتبر الفرع كل واحد من الخصمين باصل واحد بان اعتبره المجوز بالحنطة كما اعتبر غير المجوز بها او اعتبره غير المجوز بالمذروع كما اعتبره المجوز به وذلك ممتنع فتبين بهذا

فماليس بمتعدد لايتعدى متعددا لانه يصير تغييرا حينئذ فيوجب ذلك ان يكون الحق متعددا بالنص بعينه وهذا خلاف الاجماع الاترى لوتوهمنا غير معلوم لم يكن حكمه متعددا وذلك مما يحتمله صيغته بيقين فلا يتعدد بالتعليل وفيه تغيير ويصير الفرع به مخالفا للاصل واما الاستدلال بنفس الحكم فهو ان الفطر والصوم وفساد الصلوة وصحتها وفساد النكاح وصحته ووجود الشيء وعدمه وقيام الحظر والاباحة في شيء واحد تستحيل اجتماعه ولايصلح المستحيل حكما شرعيا

ان فى هذا الاستدلال اشتباها واما الاستدلال بنفس الحكم فظاهر * فى شئ واحد يستحيل اجتماعه اى اجتماع المذكور يعنى فى زمان واحد فى حق شخص واحد وذلك لان القياس حجة فى حق الجميع كالنص لانه خلف النص والحكم الثابت بالنص لا يختص بقوم دون قوم فكذا الثابت بالقياس فكان حكمه شاملا للجميع كحكم النص فيجتمع الحظر والاباحة فى حق كل واحد * الا ترى ان المقلد لو استفتى احد المجتهدين لافتاه بالحظر الذى ثبت عنده على انه حكم الشرع فى حق الجميع ولو استفتى الاخر لافتاه بالاباحة على هذا الوجه ايضا فكان الحظر والاباحة مجتمعين فى حق شخص واحد فى زمان واحد وهو مستحيل * بخلاف اجتماع الحظر والاباحة فى الميتة لان الاباحة مختصة بالمضطر لا تتعداه والحرمة مختصة بغير المضطر فلا يكون اجتماعا فى حق شخص واحد * قال القاضى الامام رحمه الله لو كان الحق متعددا لجاز للذى يعمل باتباع العلماء ان يختار من كل مذهب ما تهواه نفسه كما ان الله تعالى لما اثبت الكفارة فى باب اليمين انواعا كان للعبد الخيار بينها على ما يهواه بلا دليل ومن اباح هذا فقد ابطل الحدود وشرع طريق الاباحة وبنى الدين على الهوى والله تعالى ما نهج الدين الاعلى دليل غير الهوى من نص ثابت بوحى او قياس شرعى فمن جعل الحق حقوقا اثبت الخيار للعامى بهواه ومن قال الحق فى واحد الزم العامى ان يتبع اماما واحدا وقع عنده بدليل النظر انه اعلم ولا يخالفه فى شئ بهوى نفسه * فان قيل * اليس القياسان اذا تعارضا ثبت للمجتهد الخيار يعمل بايهما شاء قلنا نعم ولكن لا بهوى نفسه بل بالضرورة فان الحق فى احدهما ويلزمه العمل به ولم يبق قبله لله تعالى دليل يوصله اليه سوى شهادة قلبه فلزمه العمل بها لانها من حجج الشرع فى هذا الموضع فاذا عمل باحدهما لزمه الاعراض عن الاخر الا بدليل يدل على الحقية فيه * فان قيل لو كان الحق واحدا لوجب اتباع الخطأ لانعقاد الاجماع على وجوب اتباع الاجتهاد وهو باطل باستحالة الامر باتباع الخطأ * قلنا لا نسلم استحالة الامر باتباع الخطاء عند تعذر اصابة الحق فان المسئلة اذا كان فيها نص او اجماع ولم يطلع عليه اجتهد بعد استفراغ وسعه فى الطلب كان مأمورا باتباع ظنه مع انه خطاء حقيقة لوجود نص على خلافه فعرفنا ان الخطاء جائز الاتباع فى الفروع عند ظن الاصابة وتعذر الوقوف على حقيقة الحق قوله (وصحة التكليف تحصل بما قلنا) جواب عن قولهم لا بد لصحة التكليف بالاجتهاد من تعدد الحق اذ لو كان واحدا لزم تكليف ما ليس فى الوسع * فقال صحة التكليف يحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابته ابتداء يعنى انما لم يصح التكليف اذا كلفوا باصابة ما عند الله تعالى من الحق ولم يكلفوا بها اما لعدم الدليل عليه او لخفائه بحيث لا يصل اليه كل احد بل كلفوا الاجتهاد للاصابة فان اصابوا اجروا وان اخطأوا عذروا واجروا على الطلب فكانوا مصيبين فى الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق فلم يلزم تكليف ما ليس فى الوسع * وهذا كمن امر خدامه بطلب فرس ضل عنه فخرج كل واحد الى جانب فى طلبه صح هذا الامر وكان كل واحد مصيبا فى الطلب ممتثلا للامر ولكن من وجد الفرس مصيب ابتداء لصحة طلبه وانتهاء لظفره بالفرس والباقون مصيبون ابتداء لبذل

وصحة التكليف يحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابته ابتداء وقال ابو حنيفة رحمه الله فى مدعى الميراث اذا لم يشهد شهوده انا لا نعلم له وارثا غيره انى لا اكفل المدعى وهذا شئ احتاط به القضاة وهو جور سماه جورا وهو اجتهاد لانه فى حق المطلوب مايل عن الحق وهو معنى الجور والظلم وقال محمد رحمه الله فى المتلاعنين ثلاثا ثلاثا اذا فرق القاضى بينهما انفذ الحكم وقد اخطأ السنة

جهدهم فى الطلب وامتثال الامر لا لانتهاء حرمانهم عن اصابة الفرس فكذا ههنا قوله (وقال ابو حنيفة) الى آخره لما زعمت المعتزلة ان ابا حنيفة رحمه الله كان على مذهبهم استدلالا بما نقل عنه انه قال كل مجتهد مصيب انكر الشيخ رحمه الله ان يكون ذلك مذهبا له واقام الدليل على ان المذهب عنده ان المجتهد يخطئ ويصيب * فقال وقال ابو حنيفة فى مدعى الميراث اذا لم يشهد شهوده انا لا نعلم له وارثا غيره يعنى شهدوا ان المدعى هذا وارث فلان الميت ولم يقولوا لا نعلم له وارثا غيره * انى لا اكفل المدعى يعنى لا كلفه باعطاء الكفيل اذا سلمت المال اليه * وهذا اى اخذ الكفيل شئ احتاط به القضاة وهو جور * سماه اى اخذ الكفيل بطريق الاجتهاد جورا * وهو اجتهاد الواو للحال اى مع ان اخذ الكفيل ثبت عنده بالاجتهاد وهو ان القاضى مأمور بالنظر ورو بما يظهر للميت وارث آخر فيأخذ كفيلا من الحاضر نظر للغائب كالملتقط اذا رد اللقطة على صاحبها يأخذ كفيلا منه احتياطا فلو كان الحق متعددا عنده لم يكن لتسميته الحكم الثابت بالاجتهاد جورا معنى فثبت ان الحق عنده فى المجتهدات واحد * ولما كان لقائل ان يقول الحق وان كان واحدا فى المجتهدات لكن كل مجتهد مصيب فى حق العمل مأمور بالعمل باجتهاده فلا يجوز تسمية ماثبت بالاجتهاد جورا اشار الشيخ الى الجواب فى الدليل فقال انما سماه جورا لانه اى القاضى الذى امر باخذ الكفيل احتياطا فى حق المطلوب وهو اخذ الكفيل مائل عن الحق وهو عدم تكليف المدعى باعطاء الكفيل لان حق الحاضر معلوم قد ثبت بالحجة وحق الاخر موهوم فلا يجوز تأخير حق الحاضر لآخر موهوم لا امارة عليه * ومسئلة اللقطة فيما اذا دفعها بالعلامة لان حق الحاضر ليس بثابت ولهذا كان له ان لا يدفعها اليه فاما اذا دفعها بالبينة فلا حاجة الى اخذ الكفيل عنده فى الصحيح من الرواية * وهو معنى الجور يقال جار عن الطريق اذا مال عن قصده * والظلم يعنى ان كان المراد من الجور الظلم على معنى انه ياخذ الكفيل عن المدعى ظالم فى حقه فهو بمعنى الميل ايضا لان الظلم وضع الشئ فى غير موضعه فاذا كلفه القاضى باعطاء الكفيل جبرا والحق على خلافه كان ذلك وضعا للشئ فى غير موضعه وكان ميلا عن الحق * وقال محمد يعنى ذكر محمد رحمه الله فى المبسوط فى المتلاعنين اذا التعن كل واحد منهما ثلاث مرات ثم فرق القاضى بينهما ان الفرقة جائزة وان حكمه ينفذ عندنا وقد اخطأ السنة اى الطريقة المسلوكة فى الشرع فى هذا الباب فقد حكم اصحابنا بصحة الاجتهاد حيث نفذوا قضاء القاضى ثم اطلقوا اسم الخطاء عليه فعرفنا ان الاجتهاد قد يقع خطأ عندهم وان كان جائز العمل به * فان قيل كان ينبغى ان لا ينفذ حكمه فى هذه الصورة كما قال زفر والشافعى رحمهما الله لانه حكم بخلاف الكتاب والسنة فان اللعان فى الكتاب والسنة خمس مرات والحكم بخلاف النص باطل كما لو حكم بشهادة ثلاثة نفر فى حد الزنا * قلنا هذا حكم فى موضع الاجتهاد فينفذ كما لو حكم بشهادة المحدود فى القذف وذلك لان تكرار اللعان للتغليظ ومعنى التغليظ يحصل باكثر كلمات اللعان لانه جمع متفق عليه وادنى الجمع كاعلاه فى بعض المواضع فاذا اجتهد القاضى وادى

واما مسئلة القبلة فان المذهب عندنا فى ذلك ان المتحرى يخطئ ويصيب ايضا كغيره من المجتهدين الاترى انه قال فى كتاب الصلوة فى قوم صلوا جماعة وتحروا القبلة واختلفوا ان من علم منهم حال امامه وهو مخالفه فسدت صلوته لانه مخطئ للقبلة عنده ولو كان الكل صوابا والجهات قبلة لما فسدت ولما كلفوا التحرى والطلب كالجماعة اذا صلوا فى جوف الكعبة واما قوله ان المخطئ للقبلة لا يعيد صلوته فلانه لا يكلف اصابة الكعبة يقينا بل كلف طلبه على رجاء الاصابة لكن الكعبة غير مقصودة بعينها وانما المقصود وجه الله تعالى واستقبال القبلة ابتلاء فاذا حصل الابتلاء بما فى قلبه من رجاء الاصابة وحصل المقصود وهو طلب وجه الله سقطت حقيقته الاترى ان جواز الصلوة وفسادها من صفات العمل والمخطئ فى حق نفس العمل مصيب فثبت ان مسئلة القبلة ومسئلتنا سواء

اجتهاده الى هذا الطريق نفذ حكمه ولا نسلم ان قضائه مخالف للنص لان اصل الفرقة ومحلها غير مذكورين فى النص وهذا الاجتهاد فى محل الفرقة فان من ابطل هذا القضاء يقول لا تقع الفرقة وان اتمت المرأة اللعان بعد ذلك ولا ينفذ حكمه وان اتم الزوج اللعان وانما يقع الفرقة عنده بلعان الزوج كذا فى المبسوط قوله (ودليل ماقلنا من المذهب) يعنى الدليل على ان مذهب اصحابنا ماذكرنا ان المجتهد يخطئ ويصيب كثير فى كتبهم سوى هاتين المسئلتين المذكورتين مثل مسئلة التحرى ومثل ماقال محمد رحمه الله فى غير موضع من كتبه اذا قضى القاضى برأى نفسه فى حادثة اختلف فيها الفقهاء نفذ على الكل وثبت صحته فى حق من يخالفه وان كان عند المخالف هذا القاضى مخطئا للحق عند الله تعالى * ويجوز ان يكون معناه ان على صحة ماذهب اليه اصحابنا من ان المجتهد يخطئ ويصيب كثير فى كتبهم سوى الدلائل المذكورة فى هذا الباب والاول اظهر * ثم اجاب عن مسئلة الاجتهاد فى القبلة التى استدلوا بها على ان كل مجتهد مصيب * فقال فاما مسئلة القبلة الى آخره يعنى لا نسلم ان المجتهد فى القبلة مصيب لا محالة بل المجتهد فيها يخطئ ويصيب كغيره من المجتهدين استدلالا بالمسئلة المذكورة فى الكتاب * ويلزم عليه انه لو لم يكن المجتهد فى القبلة مصيبا لا محالة لوجب على المخطئ اعادة الصلوة بعد ماتبين خطاؤه بيقين كالو صلى فى ثوب نجس على ظن انه طاهر * فتعرض للجواب بقوله * واما قوله اى قول من ادعى الحقوق ان المخطئ للقبلة لا يعيد صلوته وجواب اما محذوف من حيث المعنى والتقدير اما قوله ان المخطئ لا يعيد صلوته فلا يصلح دليلا على ما ادعاه * لانه اى المجتهد فى القبلة او المأمور بالتوجه الى الكعبة لم يكلف اصابة حقيقة الكعبة لانها ليست فى وسعه لانقطاع الادلة بالكلية عند الاشتباه * بل كلف طلبه اى طلب الكعبة بتأويل البيت على رجاء الاصابة * لكن الكعبة استدراك من قوله بل كلف طلبه يعنى التكليف بطلب الكعبة وان تحقق لكن الكعبة غير مقصودة بعينها فى هذا التكليف ولهذا لو قصد بالتوجه التعظيم للكعبة والعبادة لها يكفر الاترى ان عينها كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن قبله وقد ينتقل وجوب التوجه من عينها الى جهتها عند الغيبة ومن جهتها الى ماتقع عليه التحرى عند الضرورة والى اى جهة توجهت الدابة او السفينة فى الصلوة على الدابة والسفينة فثبت ان عينها ليست بمقصودة وانما المقصود وجه الله تعالى اى رضاه بدليل قوله عز ذكره فاينما تولوا فثم وجه الله * واستقبال الكعبة ابتداء كما كان استقبال بيت المقدس ابتداء * فاذا حصل الابتداء فى حالة الاشتباه بالتوجه الى ماشهد قلبه انه جهة الكعبة وحصل المقصود وهو طلب وجه الله سبحانه فى هذا التوجه * سقطت حقيقته اى حقيقة التوجه الى الكعبة لان عند حصول المقصود لا يبالى بفوات الوسيلة وصار التوجه الى جهة التحرى عند الاضطرار كالتوجه الى جهة الكعبة عند الاختيار باعتبار حصول المقصود فلذلك لم يجب الاعادة * ثم استوضح فساد استدلالهم بهذه المسئلة فقال الاترى ان جواز العبادة وفسادها من صفات العمل يقال عمل جائز وعمل فاسد لا من صفات ماهو الحق حقيقة ونحن نساعدكم

(على)

على ان المجتهد فى حق نفس العمل مصيب فكان الاجتهاد فى القبلة والاجتهاد فى سائر الاحكام سواء فلا يصح الاستدلال بهذه المسئلة على ان كل مجتهد مصيب للحق حقيقة قوله (وهذا عندنا) اى ماذكرنا ان المتحرى لم يكلف اصابة الكعبة وانما كلف طلبه على رجاء الاصابة مذهبنا *فاما عند الشافعى فالمتحرى كلف اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطأ من كل وجه بان استدبر الكعبة وجبت عليه الاعادة اذا علم به فعلى قوله لا يصح استدلالهم بهذه المسئلة اصلا * احتج الشافعى رحمه الله فى ان الامر بالتوجه الى الكعبة فى حق الغائبين عنها وانقطاع دليل العيان ثابت على تحقيق الاصابة يقينا بان طريق الاصابة مما توقف عليه لو تكلف العبد لمعرفة تركيب السماء والارض وكيفية جهات الاقاليم الا انه عذر دونه بسبب الحرج فكان مبيحا لا مسقطا اصلا فبقى اصل الامر متعلقا بالاصابة حقيقة فمتى ظهر الخطاء يقينا لزمت الاعادة كالعمل بالرأى ابيح بشرط ان لا يخالف النص وعذر فى العمل به وان لم يتحقق عدم النص ولم يتكلف كل التكليف فى طلب النص ولكن لم يسقط به اصل الخطاب فابيح له العمل بشرط انه ان ظهر نص بخلافه فسد عمله * واصحابنا رحمهم الله بنوا وجوب طلب الكعبة بعد الغيبة عنها على الدلائل المعتادة التى ليس فيها كثير حرج لا على ماليس بمعتاد ولا مأمور به بالشرع من علم الهندسة وكيفية تركيب السماء * والارض والدلائل المعتادة من الشمس والنجوم لا توصلنا الى حقيقة الكعبة بل هى مطمعة فسقط الخطاب باصابة الحقيقة لقصور الحجة ولزمه العمل بالتوجه الى جهة فيها رجاء اصابة الكعبة فاذا فقدت النجوم والمحاريب المنصوبة واخبار الناس عن هذه الادلة ووجب العمل برأى القلب وهذا الرأى لا يوصله الى الجهة الظاهرة حال ظهور الشمس والمحاريب سقط اصابة تلك الجهة ولزمه التوجه الى جهة فيها رجاء اصابة المحراب الظاهر فاذا عمل بذلك القدر صار مؤتمرا بالامر فلا يقع عمله فاسدا بترك ماترك لانه لو لم يؤمر به بخلاف حادثة فيها نص ولم يشعر به وعمل بالرأى بخلافه لانه كلف العمل بالرأى بشرط ان لا يخالفه نص والنص الذى يخالفه مما ناله حالة الحاجة الى العمل به لولا تقصير منه فى الطلب فانه لو كان طلبه من قبل امكنه العمل به حال حاجته هذه * الا ترى ان زوال هذا الجهل مقرون بمعنى يوجد منه لا يتبدل حال الدليل من الله تعالى فاما الخطأ فى باب القبلة فيتبدل به حال الدليل بزوال الغيم وظهور النجم وذلك امر سماوى تبدل به حال الدليل فكان ورائه نزول نص بعدما عمل بالاجتهاد بخلافه ولهذا المعنى نقول فيمن اجتهد وتوضأ بماء ثم تبين انه نجس انه يعيد الصلوة وكذلك الثوب لان طريق العلم بتلك النجاسة الخبر كما فى المسئلة الاولى ولقصور منه فى طلبه وقع الجهل والخبر عن القبلة وان بلغه فى موضعه لا ينفعه فى هذا الموضع فلا يبقى الا النجم كذا فى التقويم * فان قيل * ماذكرتم من الدليل معارض بان النبى عليه السلام جعل الاقتداء بكل واحد من اصحابه هدى بقوله * اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم * مع اختلافهم فى احكام نفيا واثباتا فلو كان الحق واحدا لم يكن الاقتداء بالكل هدى * وبالاجماع فان الصحابة اختلفوا فى المسائل وقال كل واحد قولا وصوب بعضهم بعضا

وهذا عندنا وعند الشافعى رحمه الله كلف المتحرى اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطاء اعاد صلوته

بدليل انه بقي بينهم تعظيم بعضهم للبعض وترك انكار بعضهم قول البعض ولو اعتقد كل واحد منهم ان صاحبه مخطئ لانكره لان انكار المنكر واجب * وبان الحق لو كان واحدا النصب عليه دليل قاطع لازاحة الاشكال ولوجب نقض كل حكم خالفه كما قاله المريسي والاصم وابن علية * قلنا * لانسلم ان الحق لو كان واحدا لم يكن الاقتداء بالكل هدى بل هو هدى لانه كما صح ان يقال لكل مجتهد في اتباع ظنه مهتد صح للعامي اذا قلده ذلك لانه فعل ما يجب عليه اجماعا مقلدا كان او مجتهدا اذ المراد من الاهتداء هو الاتيان بما يجب * ولان الاقتداء باحادهم اذا كان اهتداء كان الاقتداء بجميعهم اولى بالاهتداء وقد ذكرنا انهم اطبقوا على تخطية بعضهم بعضا ويلزم منه انهم يرون الحق واحدا فكان الاقتداء بهم في هذا اهتداء * واما قولهم صوب بعضهم بعضا فغير مسلم وانما بقي التعظيم وترك الانكار لانهم اجمعوا على وجوب اتباع كل مجتهد ظنه والمخطئ غير معين حتى لو كان معينا يجب الانكار حينئذ * وقولهم لو كان الحق واحدا النصب عليه دليل قاطع فاسد اذ لا مانع من ان يكون المصلحة طلب الظن بالحكم بالادلة الظنية لنيل ثواب الاجتهاد لا طلب العلم مع انه منتقض بنصب الادلة الظاهرة مع امكان نصب الادلة القطعية * وانما امتنع نقض ما خالف الصواب لعدم معرفة الخطاء من الصواب قوله (فاما من جعله) اى المجتهد اذا اخطأ مخطئا ابتداء وانتهاء اى مخطئا من الاصل في نفس الاجتهاد وفيما هو الحق حقيقة فقد احتج بما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث فان النبي عليه السلام قال وان اخطأت فلك حسنة ذكر الخطأ مطلقا والخطاء المطلق ما هو الخطاء ابتداء وانتهاء * قالوا والاجتهاد المؤدى الى الخطاء لا يجوز ان يكون مأمورا به كالرجل المأمور بدخول بلد اذا سلك طريقا لا يوصله اليه لا يجوز ان يقول انه مصيب في قطع المسافة التي قطعها ولانه كان مأمورا بقطعها * قالوا وانما الزمنا المجتهد العمل بقياسه على تقدير انه صواب كما يلزمنا العمل بالنص على تقدير انه غير منسوخ ومتى ظهر انتساخه بطل العمل به فكذلك متى عمل بالقياس ثم روى له نص بخلافه حتى تبين خطاؤه يقينا بطل ما امضى بقياسه * وكذلك من حضرته الصلوة ومعه ثوب او ماء شك في طهارتهما فانه يستعملهما على تقدير الطهارة بحكم الاستصحاب فاذا تبين نجاستهما افسد عمله من الاصل وما روى من اطلاق الاصابة على المجتهدين جميعا فعلى ما اذا لم يتبين وجه الخطأ واشتبه فان الواجب عند الاشتباه العمل باى قياس كان فيكون العمل من كل مجتهد بقياسه صوابا ظاهراً ما لم يتبين خطاؤه * قالوا وهكذا نقول في قوم اختلفوا في جهة الكعبة عند الاشتباه وصلوا ان صلوة كل واحد منهم جائز حتى يتبين عليه خطاؤه فحينئذ نأمره بالاعادة قوله (ولقول النبي عليه السلام في اسارى بدر) استشار النبي صلى الله عليه وسلم ابابكر وعمر رضي الله عنهما في اسارى بدر فقال ابو بكر رضي الله عنه قومك واهلك استان بهم لعل الله يتوب عليهم وخذ منهم فدية نقوى بها على الكفار وقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخرجوك قدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله تعالى اغناك عن الفداء فمال النبي صلى الله عليه وسلم الى رأى

فاما من جعله مخطئا ابتداء وانتهاء فقد احتج بما روينا من اطلاق الخطاء في الحديث وبقول النبي صلى الله عليه وسلم في اسارى بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم الاية لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر

ابي بكر فنزل قوله عز وجل * ما كان لنبي ان يكون له اسرى * الى آخر الايات الثلاث فقال النبي عليه السلام * لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر * ففيه دليل ان اجتهاد عمر رضى الله عنه كان صوابا وان الاجتهاد الآخر كان خطأ من الاصل لاستجابة العذاب الاليم لولا المانع وهو الكتاب السابق ولو كان صوابا في حق العمل لما استوجب به العذاب الاليم لوجود امتثال الامر * وقيل المراد من الكتاب السابق ما كتب الله في اللوح المحفوظ ان لا يعذب اهل بدر * وقيل ان يحل لهم الغنائم والفداء * وقيل ان لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي ولم يتقدم النهي عن ذلك * ثم بظاهر هذا النص تمسك المريسي ومن تابعه وقال المجتهد يأثم بالخطاء ويعاتب عليه لان استحقاق العذاب الاليم دليل الاثم * ولان الخطاء انما يقع لتقصير في الطلب والتقصير في طلب الواجب دليل الاثم الا ترى ان الخطاء في اصول الدين موجب للاثم لقصور في الطلب والتأمل * ويدل عليه ما نقل عن الصحابة والمجتهدين على سبيل الشهرة تشنيع بعضهم على البعض مثل قول ابن عباس رضى الله عنهما الا يتقي الله زيد بن ثابت * وقوله من شاء باهلته * وقول عايشة رضى الله عنها ابلغ زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ان لم يتب * وقول ابا حنيفة رحمه الله هذا شيء احتاطه بعض القضاة وهو جور وقول الشافعي رحمه الله من استحسن فقد شرع فدل ما ذكرنا ان الخطأ يصلح سببا للعتاب والاثم والا لم يكن للتشنيع وجه قوله (واحتج اصحابنا بحديث عمرو بن العاص) فانه عليه السلام لما قال له وان اخطأت فلك حسنة وقال في آخر وان اخطأ فله اجر واحد والخطاء المطلق لا يكون حسنة ولا سببا للاجر بوجه عرفنا انه مصيب في نفس الاجتهاد ومستحق للاجر به وان اخطأ الحق الحقيقي * وبقول الله تعالى في قصة داود وسليمان وكلا آتينا حكما وعلما اخبر انهما جميعا اوتيا من الله علما وحكما بعد ما بين ان سليمان اختص بفهم ما هو الحق عند الله عز وجل ومعلوم ان الخطاء المحض لا يكون حكم الله تعالى فيثبت ان تأويله انه حكم الله تعالى من حيث انه صواب في حق العمل * وهذا التمسك انما يستقيم اذا سلم الخصم ان المراد ايتان العلم والحكم في تلك الحادثة ولكنه لا يسلم بل يقول المراد ايتان العلم والحكم في غيرها كما مر بيانه * وقال عبد الله كذا روى ان مسروقا وعلقمة او الاسود سبقا بركعتين من صلوة المغرب فلما قاما الى القضاء صلى مسروق ركعة وجلس ثم ركعة وجلس وسلم وصلى الآخر ركعتين ثم جلس فذكرا ذلك لعبد الله بن مسعود رضى الله عنه فقال كلا كما اصاب ولكن صنيع مسروق احب الي فنظر احدهما الى الفائت ولم يكن بينهما قعدة والاخر الى الباقي فقوله كلا كما اصاب دل على ان كل واحد منهما مصيب وقوله صنيع مسروق احب الي دل على ان الحق واحد منهما فقلنا اراد باول الكلام ان كل واحد منهما مصيب فيما عمل باجتهاده ومن اخره ان الحق الحقيقي مع مسروق عنده * فان قيل * هذا لا يدل على ان الحق واحد بل يدل على ان كلا الاجتهادين حق ولكن العمل بما ذهب اليه مسروق افضل كما هو مذهب القائلين بالاشبه * قلنا * هب انه كذلك لكنه لا يخرج من

واحتج اصحابنا بحديث عمرو بن العاص رضى الله عنه وبقول الله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما والحكم والعلم انما اريد به العمل فاما اصابة المطلوب فمن احدهما وقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه للمسروق والاسود كلا كما اصاب وصنيع مسروق احب الي فيما سبقا من ركعتي

ان يكون دليلا على ان كل واحد منهما مصيب فى حق العمل الا انه لما قام الدليل على ان الحق واحد وان مذهب عبدالله حيث قال وان اخطأت فمنى ومن الشيطان عرفنا انه لم يرد به ان كليهما اصاب الحق حقيقة وان احدهما احق بل اراد ما ذكرنا الا ترى ان من قال بانه مخطئ ابتداء وانتهاء ساعدنا فى انه مخطئ للحكم فلا يمكنه حمل قوله كلا كما قد اصاب على انهما اصابا الحكم فيحمل على انهما اصابا فى الاجتهاد * ولان كل مجتهد مكلف بما فى وسعه وفى وسع كل احد منهم طلب ما عندالله من الحق دون اصابته الا ترى ان المجتهد امر بالقياس عند عدم النص وانه لا يوصله الى الحق الذى هو عندالله تعالى قطعا بلا خلاف فثبت انه لم يؤمر بالعمل به على شرط اصابة الحق حقيقة لانه لا يوصله اليه ولكن على تحرى الاصابة لان الدليل مطمع فى الاصابة فاستوجب الاجر على ابتداء فعله لانه ادى ما كلف به وحرم الصواب والثواب فى آخره اى ثواب اصابة الحق امابسبب تقصير منه او بابتداء حرمان من الله عزوجل * وهذا لمن قاتل الكفار على تحرى النصرة كان مصيبا فى قتاله ممتثلا امر الله تعالى فى اعلاء كلمته قتل ام قتل مستحقا للاجر العظيم لانه مصيب لما قاتل على تحرى اصابة النصرة اصاب اولم يصب وكالرماة اذا نصبوا غرضا فرموا على تحرى الاصابة كانوا مصيبين فى تحريهم الاصابة واذا اخطأ بعضهم الغرض واصاب البعض لم يصر واحد مخطئا فى تحريه الاصابة بطريقه (فان قيل) خطاؤه فى تقصيره فى طلب طريق الاصابة لا فى قصد الاصابة فان الله تعالى اعطاه من الرأى مالو بذل مجهوده كل البذل لاصاب الحق على الحقيقة (قلنا) ان الله تعالى كما لم يكلف بما ليس فى الوسع لم يكلف بما فيه الحرج قال الله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج وفى بناء الخطاب على هذه المبالغة فى استعمال الرأى حرج عظيم فيصير عفوا ويجب بناء الخطاب على المعتاد من الاستعمال وذلك لا يوصلنا الى حقيقة العلم بلا خلاف وهذا بخلاف الاجتهاد فى اصول الدين فان المخطئ لما عندالله تعالى مخطئ فى حق نفسه ايضا لان الله تعالى دلائل عليها توجب العلم يقينا فى اصل الوضع فلم يجب الخطاء الا بقلة التأمل * فاما قصة بدر فقد عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم باشارة ابى بكر رضى الله عنه اى باجتهاده ورأيه يعنى لا يمكن ان يحمل اجتهاده على الخطأ لان رسول الله صلى الله عليه وسلم عمل برأيه واقر عليه بقوله عز اسمه * فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا * ولما اقر عليه لم يحتمل الخطاء بوجه * الا ان هذا اى اخذ الفداء كان رخصة * والمراد بالآية على حكم العزيمة لولا الرخصة اى العتاب بناء على تقدير بقاء العزيمة * قال القاضى الامام وتأويل العتاب والله اعلم ما كان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض وكان ذلك كرامة خصصت بها رخصة * لولا كتاب من الله سبق بهذه الخصوصية لمسكم العذاب بحكم العزيمة على ماقاله عمر * والوجه الآخر ما كان لنبى ان يكون له اسرى قبل الاثخان وقد اثخنت يوم بدر فكان لك الاسرى كما كان لسائر الانبياء عليهم السلام ولكن كان الحكم فى الاسرى المن او القتل دون المفاداة فلولا الكتاب السابق فى اباحة الفداء لك لمسكم العذاب كذا فى التقويم

ولان كل مجتهد يكلف بما فى وسعه فاستوجب الاجر على ابتداء فعله وحرم الصواب والثواب فى آخره اما بتقصير منه او حرمانا من الله تعالى ابتداء واما قصة بدر فقد عمل النبى صلى الله عليه وسلم باشارة ابى بكر الصديق رضى الله عنه فكيف يكون خطاء الا ان هذا كان رخصة والمراد بالآية على حكم العزيمة لولا الرخصة

فالمخطئ في هذا الباب لايضلل ولايعاتب الا ان يكون طريق الصواب بينافيعاتب وانمانسبنا القول بتعدد الحقوق الى المعتزلة لقولهم بوجوب الاصلح وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالاصلح وبان يلحق الولي بالنبي وهذا عين مذهبهم والمختار من العبارات عندنا ان يقال ان المجتهد يصيب ويخطئ على تحقيق المراد به احترازا عن الاعتزال ظاهرا وباطنا وعلى هذا ادركنا مشايخنا وعليه مضى اصحابنا المتقدمون والله اعلم ولو كان كل مجتهد مصيبا لسقطت المحنة وبطل الاجتهاد

قوله (فالمخطئ في هذا الباب) اى في الفروع التي لانص فيها لايضلل * واحترز به عن المخطئ في الاصول فانه مضلل * وقد اختلفوا في المخطئ في الفروع فقيل هو مأجور لما روينا من الحديث * وقيل هو معذور لان الخطاء ضد الصواب وهو محظور في الاصل الا ان حكم الحظر يزول بعذر الخطاء فاما ان ينال اجر الصواب ولا صواب فلا كالنائم لا يأثم بترك الصلوة ولكن لا ينال ثواب المصلي * وقيل هو معاتب مخطأ لما ذكرنا * وقلنا اذا كان طريق الاصابة بينا فهو معاتب لعلمنا انه ما اخطأ الا بتقصير من قبله فاما اذا كان خفيا فليس بمعاتب لان الخطأ انما وقع لخفاء دليل الاصابة وذلك من الله تعالى والخفي مما لايدركه كل فهم وكل قلب فان ادراك البصائر على التفاوت كادراك الابصار بحكم الخلقة فلا يجوز العتاب على فعل الله تعالى فيصير معذورا فيما لم يدرك مصيبا فيما استعمل من الاجتهاد مأجورا * وماروى من التخطئة والتشنيع فعلى النوع الذي طريقه عند الذي خطأ وشنع وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالاصلح فانه لاشك ان الاصلح للعبد اصابة الحق واستحقاق الثواب عليه فاذا حرم من الاصابة من غير تقصير منه لم يكن ذلك اصلح له وهو واجب له عندهم فلذلك وجب القول باصابة الكل * وبان يلحق الولي بالنبي فانهم يقولون لايجوز ان يفعل الله تعالى حق نبي من الاكرام والافضال مالايفعله في حق غيره الا ان العبد يبطل ذلك بفعله واجتساره فالولي ملحق بالنبي عندهم في حق الافضال والانعام عليه وفي تصويب كل مجتهد الحاق الولي بالنبي فانه لما كان مصيبا للحق في اجتهاده لامحالة كان قوله في الحقيقة مثل قول النبي فثبت ان القول بالتصويب مبني على مذهبهم * واعلم ان القول بالتصويب لايؤدي الى القول بالاصلح لامحالة فان كثيرا من اهل السنة ذهبوا اليه مع انكارهم القول بالاصلح ولكن مبنى التصويب على امرين* احدهما وجوب الاصلح كما ذكر الشيخ رحمه الله * والثاني امتناع تكليف ماليس في الوسع اومافيه حرج فمن قال من اهل الاعتزال بالتصويب بناء على وجوب الاصلح ومن قال به من اهل السنة بناء على امتناع تكليف ماليس في الوسع اومافيه حرج قوله (على تحقيق المراد به)اى بهذا القول بان يراد اصابة الحق الحقيقي واخطاء الحق الحقيقي ليحصل الاحتراز عن مذهب المعتزلة ظاهرا وباطنا وذلك لان القائلين بالاحق منهم قد يقولون ان المجتهد يخطئ ويصيب ويريدون بذلك اصابة الاحق واخطاؤه ولكن المخطئ للاحق مصيب للحق حقيقة عندهم فاذا لم نرد بقولنا يخطئ ويصيب حقيقة كل واحد منهما على التفسير الذي ذكرنا يكون هذا احترازا عن الاعتزال ظاهرا حيث حصل به الاحتراز عن مذهب من قال باستواء الحقوق منهم لاباطنا حيث لم يحصل الاحتراز عن مذهب القائلين بالاحق فاما اذا اردنا بهما اصابة الحق الحقيقي واخطاؤه فقد حصل الاحتراز عن المذهبين فكان ذلك احترازا عن مذهبهم ظاهرا وباطنا * قال صاحب القواطع ولقد تدبرت فرأيت اكثر من يقول بالتصويب المتكلمين الذين ليس لهم في الفقه ومعرفة احكام الشريعة كثير حظ ولم يقفوا على شرف هذا العلم ومنصبه في الدين ومرتبته في مسالك الكتاب والسنة وانما نهاية رأس مالهم المجادلات الموحشة والزام بعضهم بعضا في منصوبات وموضوعات اتفقوا

عليها فيما بينهم فنظروا الى الفقه ومعانيه بافهام كليلة وعقول حسيرة فعدوا ذلك ظاهرا من الامر ولم يعتقدوا لها كثير معان يلزم الوقوف عليها وقالوا لم يكلف المجتهد الا في بعض ظن بعثر عليه بنوع امارة ولا يستقيم تكليفه سوى ذلك وليس في محل الاجتهاد حق واحد مطلوب بل مطلوب المجتهد هو الظن ليعمل به وهذا الذي قالوه في غاية البعد وهو ان يكون مطلوب المجتهد مجرد ظن والظن قد يستوي فيه العالم والعامي وقد يكون بدليل وقد يكون بلا دليل بل المطلوب هو حكم الله تعالى في الحادثة بالعلل المؤثرة ولا يقف عليها الا الراسخون في العلم الذين عرفوا معاني الشرع وطلبوها بالجهد الشديد والكد العظيم حتى اصابوها فامامن ينظر اليه من بعد ويظنه سهلا من الامر ولا يعرف الا مجرد ظن يظنه الانسان فيعثر هذه العثرة العظيمة التي لا انتعاش عنها ويعتقد تصويب كل المجتهدين بمجرد ظنونهم فيؤدي قوله الى اعتقاد الاقوال المتناقضة في احكام الشرع والى خرق الاجماع والخروج على الامة وحمل امرهم على الجهل وقلة العلم وترك المبالاة فيما نصبوا من الادلة واسهروا لياليهم واتعبوا فكرهم في استخراجها واظهار تأثيرات ما ادعوها من العلل ثم نهاية امرهم عند هؤلاء انهم وصلوا الى مثل ما وصل مخالفوهم وان ما وصلوا اليه عند الله حق وضده حق وقولهم وقول مخالفيهم سواء فيكون سعيهم شبه ضايع وثمرته كلا ثمرة وبطلان مثل هذا القول ظاهر ولعل حكايته تغني كثيرا من العقلاء عن اقامة البرهان عليه والله اعلم * ويتصل بهذا الاصل اي ببيان احكام العلة مسئلة تخصيص العلة * او يتصل بمسئلة تصويب المجتهدين وتخطئتهم مسئلة تخصيص العلل كما سيأتيك بيانه وهذا اي ما نشرع فيه

ويتصل بهذا الاصل مسئلة تخصيص العلل وهذا ﴿ باب فساد تخصيص العلل ﴾ قال الشيخ الامام رضي الله عنه من اصحابنا من اجاز تخصيص العلل المؤثرة وذلك بان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم توجب لمانع فصار مخصوصا من العلة بهذا الدليل

﴿ باب فساد تخصيص العلل ﴾

تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع كما اشار اليه الشيخ في الكتاب * وانما سمي تخصيصا لان العلة وان كانت معنى ولا عموم للمعنى حقيقة لانه في ذاته شئ واحد ولكنه باعتبار حلوله في محال متعددة يوصف بالعموم فاخراج بعض المحال التي توجد فيها العلة عن تأثير العلة فيه وقصر عمل العلة على الباقي يكون بمنزلة التخصيص كما ان اخراج بعض افراد العام عن تناول لفظ العام اياه وقصره على الباقي تخصيص * واجمعوا على ان العلة متى ورد عليها نقض تبطل لان المنتقض لا يصلح ان يكون علة شرعية * واختلفوا في تخصيص العلة فقال القاضي الامام ابو زيد والشيخ ابو الحسن الكرخي وابو بكر الرازي واكثر اصحابنا العراقيين ان تخصيص العلة المستنبطة جائز وهو مذهب مالك واحمد ابن حنبل وعامة المعتزلة * وذهب مشايخ ديارنا وقد عماؤ حدثنا الى انه لا يجوز وهو اظهر قولي الشافعي واكثر اصحابه * هذا الاختلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فاتفق القائلون بالجواز في المستنبطة على الجواز فيها * ومن لم يجوز التخصيص في المستنبطة فاكثرهم جوزه في المنصوصة وبعضهم منعه في المنصوصة ايضا وهو مختار عبد القاهر البغدادي وابي اسحاق الاسفرايني * وقيل انه منقول عن الشافعي رحمه الله * احتج المجوزون بان العلة

(الشرعية)

الشرعية امارة على الحكم وليست بموجبة بنفسها وانما صارت امارة بجعل جاعل فجاز ان تجعل امارة للحكم فى محل ولم تجعل امارة فى محل كما جاز ان تجعل امارة فى وقت دون وقت وبتخلف الحكم عنها فى بعض المواضع لايخرج عن كونها امارة لان الامارة لاتستلزم وجود الحكم فى كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عندها كالغيم الرطب فى الشتاء امارة للمطر قد يتخلف فى بعض الاحايين ولايدل ذلك على انه ليس بامارة *وبان تخصيص العلة المنصوصة جائز فان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للقطع والحد وقد يوجد سارق لايقطع وزان لايحد وجعل المشاقة علة لقتل الكفار بقوله عز اسمه فى سورة الانفال *ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله* بعد قوله *فاضربوا فوق الاعناق* وقد وجدت العلة فى حق المرأة بدون القتل وجعل وقوع العداوة والبغضاء علة لحرمة الخمر والميسر بقوله تعالى* انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر* والعلة موجودة فى حالة الاكراه مع تخلف حكمها عنها ولما جاز تخصيص المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة لان مايجوز على الشئ اومايستحيل جوازه عليه لايختلف باختلاف طرقه ولم يوجد فى العلتين اختلاف الطريق فانه فى احديهما النص وفى الاخرى الاستنباط وذلك لايوجب الاختلاف فيهما بعدما ثبت ان كل واحد منهما علة *الاترى ان دلالة العلة على ثبوت الحكم فى محالها كدلالة العام على افراده فلما جاز تخصيص العام جاز تخصيص العلة *وبان خصوص العلة ليس الا امتناع ثبوت موجب الدليل فى بعض المواضع لمانع يمنع بطريق المعارضة وذلك مما لايرده العقل ولايكون دليل الفساد كما فى العلة المحسوسة فان النار علة للاحراق ثم انها لم تؤثر فى ابراهيم عليه السلام ولا فى الطلق لمانع وذلك لايدل على ان النار ليست بمحرقة * وبما ذكر الشيخ فى الكتاب ان التخصيص غير المناقضة *وانما ذكر هذا لان من انكر التخصيص جعله من باب المناقضة اذ يلزم منه القول بتصويب كل مجتهد وذلك يستلزم اعتقاد حقية الحظر والاباحة والجواز والفساد فى شئ واحد وهو تناقض فقال التخصيص غير المناقضة* وتقريره ماذكر القاضى الامام ابو زيد وشمس الائمة رحمهما الله فى كتابيهما ان التخصيص غير المناقضة لغة وشرعا واجماعا وفقها * امااللغة فلان النقض اسم لفعل يرد فعلا سبق على سبيل المضادة كنقض البنيان ونقض كل مؤلف والخصوص بيان انه لم يدخل فى الجملة لانه رفع بعد الثبوت الاترى ان ضد الخصوص العموم وضد النقض البناء والتأليف * واما الشرع فلان التخصيص جائز فى النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض لايجوز فيها اصلا فيتغايران واليه اشار الشيخ لقوله وقد صح الخصوص الى اخره *واما الاجماع فلان القايسين اجمعوا على ان الاحكام قد تثبت على خلاف القياس الشرعى فى بعض المواضع بدليل اقوى منه من نص او اجماع اوضرورة وذلك يكون تخصيصا لامناقضة ولهذا اسماها الشافعى مخصوصة عن القياس ونحن نسميها معدولا بها عن القياس الاترى ان ذلك القياس بقى معمولا به فى غير ذلك الموضع والقياس المنتقض فاسد لايجوز العمل به فى موضع

واحتج بان التخصيص غير المناقضة لغة وهذا ظاهر لانه بيان انه لم يدخل لانقض ولا ابطال وقد صح الخصوص على الكتاب والسنة دون المناقضة قال ولان المعدول عن القياس بسنة او اجماع اوضرورة او استحسان مخصوص منه بالاجماع ولان الخصم ادعى ان هذا الوصف علة فاذا وجد ولاحكم له احتمل ان يكون العدم لفساد العلة فيتناقض واحتمل ان يكون العدم لمانع فوجب ان يقبل بيانه

* واما الفقه فلان الخصم اى المعلل ادعى ان هذا الوصف علة فلما اورد عليه ماوجد فيه ذلك الوصف بدون ذلك الحكم احتمل ان يكون عدم الحكم لفساد فى اصل علته فيكون ذلك تناقضا ويحتمل ان يكون عدم الحكم لمانع منع ثبوت الحكم الاترى ان البيع علة لثبوت الملك بلاشبهة ثم اذا لم يثبت الملك به فى صورة خيار الشرط لم يدل ذلك على فساد العلة لان الامتناع لمانع وهو الخيار المشروط فى العقد فاذا ادعى المعلل ان ذلك الموضع صار مخصوصا من علتى لمانع فقد ادعى امرا محتملا فيكون مطالبا بالحجة * فان ابرز مانعا صالحا يقبل بيانه اى بيان المعلل لانه بيان احد المحتملين * والا فقد تناقض اى ظهر انه مناقض فى جعل هذا الوصف علة حيث لم يجعله علة فى هذا الموضع * اوظهر ان وصفه متناقض لانه لما لم يظهر لامتناع الحكم عنه مانع كان موجبا وغير موجب وهو تناقض * ولذلك اى ولاحتمال ان يكون العدم لفساد العلة وللمانع لايقبل من المعلل مجرد قوله خص بدليل لاحتمال الفساد اى لاحتمال تعين جهة فساد العلة بان يعجز عن ابراز المانع اصلا ويبين مالا يصلح مانعا اذ لابد للمانع من ان يكون اقوى منه اومثله بخلاف النصوص يعنى اذا تمسك فى حادثة بعموم نص فاعترض عليه بان حكم هذا العام لم يثبت فى بعض المواضع فدل ذلك انه ليس بمعمول فاجاب بان ذلك البعض خص من هذا العام بدليل يقبل ولا يطالب منه دليل على ذلك لان النص العام ليس فيه احتمال الفساد والغلط بوجه فلا يبقى لعدم الحكم مع وجود النص وجه الا الخصوص الذى يليق بكلام صاحب الشرع فلم يحتج الى اثباته بدليل * فاما احتمال الفساد فى العلة فقائم فالم يتبين دليل الخصوص فيما ادعى انه مخصوص من علته لاينتفى جهة الفساد فلا يصلح حجة مع الاحتمال * ولا يقال يحتمل ان يكون فيه مانع ولا يمكنه ابرازه فلا يثبت فساد الوصف بالاحتمال ايضا * لانا نقول الاصل فى التخلف هو التناقض قوله (وبنى) اى من اجاز التخصيص * على هذا اى على جواز التخصيص * تقسيم الموانع اى موانع الحكم مع وجود العلة * وهى خمسة حسا وحكما اى فى الحسيات والشرعيات عرف ذلك بالاستقراء * وذلك اى ماقلنا من الموانع حسا تبين فى الرمى فانه قتل اواصاب ويلزم الرامى احكام القتل والرمى عبارة عن فعل معلوم وهو اغراق القوس بالسهم وارساله * فالرامى اذا انقطع وتره اى وتر قوسه او انكسر فوق سهمه وهو موضع الوتر من السهم يمنع ذلك من انعقاد الرمى علة بعد تمام قصد الرامى الى مباشرة حتى ان شيئا من حكم الرمى لايظهر مع هذا المانع من مضى السهم او اصابته شيئا بقوته * واذا حال بين الرامى وبين مقصده حايط فى مسافة مرور السهم يعارض السهم فيمنعه من المرور ويرده عن سننه فهو مانع يمنع تمام العلة لان الفعل انعقد رميا لكن الرمى انما يصير قتلا اذا اصاب المرمى بامتداد السهم الى المرمى بقوته وهذا المانع منع تمام الامتداد اليه فمنع تمام العلة * وهذان ليسا من اقسام تخصيص العلة لان معنى التخصيص تخلف الحكم لمانع مع وجود العلة وقد عدمت العلة فى هذين القسمين اصلا فيكون تخلف الحكم فيهما لعدم العلة لا لمانع منع وجود العلة فلا يستقيم بناؤهما عليه وجعلهما من اقسامه الاان

ان ابرز مانعا والا فقد تناقض ولذلك لايقبل مجرد قوله خص بدليل لاحتمال الفساد بخلاف النصوص لانها لا يحتمل فسادا وبنى على هذا تقسيم الموانع وهى خمسة حسا وحكما مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمام العلة ومانع يمنع حكم العلة ومانع يمنع تمام الحكم ومانع يمنع لزوم الحكم وذلك فى الرامى اذا انقطع وتره او انكسر فوق سهمه فلم ينعقد علة واذا حال بينه وبين مقصده حائط منع تمام العلة حتى لم يصل الى المحل ومانع يمنع ابتداء الحكم وهو ان يصيبه

هذا القائل لماشرع في بيان الموانع ذكرهما تتميماللتقسيم لانه بناهما على التخصيص * ومانع يمنع ابتداءالحكم هوان يصيبه اى يصيب السهم المرمى * فيدفعه اى المرمى السهم بترس او غيره من درع او جوشن اوقباء لان السهم لماامتد اليه واتصل به فقدتمت العلة فكان من حكمه الجرح الذى هوقتل وهذا المانع اعنى الترس ونحوه منع اصل الحكم * ولايقال الترس مانع من الاتصال كالحايط فينبغى ان يكون كلاهما من قبيل واحد * لانانقول الترس او الدرع متصل بالمرمى فكان بمنزلة بدنه فكان اتصال السهم به بمنزلة اتصاله ببدنه بخلاف الحايط فانه غير متصل به فلايكون اتصال السهم بالحايط بمنزلة اتصال السهم بالمرمى فكان قسما آخر * والذى يمنع تمام الحكم ان يجرحه اى السهم المرمى * ثم يداويه اى المرمى الجرح فيندمل فالمداواة مع الاندمال او الاندمال بنفسه مانع من تمام الحكم لان الجرح انما يتم قتلا اذاسرى المه الى الموت فما يقطع السراية يكون مانعا تمام حكم العلة * والذى يمنع لزوم الحكم ان يصيب السهم المرمى فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير ذلك المرض والجرح له كطبع خامس اى زائد على الطباع الاربعة * فيأمن اى المرمى المصاب * منه اى من ذلك المرض فى الغالب اى يأمن المصاب من ان يفضى ذلك الجرح الى الهلاك وان لم يندمل * فصيرورته طبعا خامسا منع لزوم الحكم اى منع الجرح ان يصير قتلا اذمعنى لزومه صيرورته قتلا * وهو كالاندمال فى التحقيق لانه مانع من زهوق الروح كالاندمال ولهذا لم يذكر القاضى الامام هذا القسم فى اقسام الموانع * الاان الجرح الذى هو اثر الرمى لمابقى بعد صيرورته طبعا ولم يندمل لم يندفع الحكم بهذا المانع بالكلية واحتمل ان يصير قتلا فى العاقبة ولكن الدفع بصيرورته طبعا افضاؤه الى القتل فى الحال فكان مانعا لزوم الحكم وفى اصله لبقائه بعد وجوده وبالاندمال قداندفع الجرح الحاصل بالرمى بالكلية فكان الاندمال اقوى منعا للحكم من صيرورة الجرح طبعا ولذلك جعلهما الشيخ قسمين * وفى الجملة جعل صيرورته طبعا مانعة من لزوم الحكم مشكل لانه يقتضى ان يكون نفس الحكم ثابتا ولكنه غير لازم للمانع ثم المراد من الحكم ان كان هو القتل فنفسه غير ثابت فى هذه الصورة كما فى الاندمال فلايستقيم ان يجعل ثابتا غير لازم وان كان المراد منه الجرح فهو لازم بعد ماصار طبعا فلايستقيم ان يجعل كونه طبعا مانعا من اللزوم ايضا وذكر بعض الشارحين ان حكم الرمى الجرح على وجه لايقاومه المرمى فيفضى الى القتل فاذا اندمل لم يتم الحكم لان المرمى يصلح مقاوما له فيكون الاندمال مانعا تمام الحكم واذا لم يندمل وصار صاحب فراش فقدتحقق عدم المقاومة الاانه مادام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذاصار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان صيرورته طبعا مانعة لزوم الحكم وهو لايخلو عن تكلف كماترى قوله (ومثاله) اى مثال ماتحقق منه الموانع الخمسة من الشرعيات البيع فانه علة لملك الثمن والمثمن جميعا ثم اذا اضيف الى حر اوميتة يمنع ذلك من اصل الانعقاد لعدم المحل * واذااضيف الى مال غير مملوك للبايع بغير اذن مالكه * منع يعنى كونه غير مملوك للبايع تمام الانعقاد فى حق الملك ولم يمنع من اصل الانعقاد لانه لاضرر للمالك فيه * والدليل

فيدفعه بترس او غيره والذى يمنع تمام الحكم ان يجرحه ثم يداويه فيندمل والذى يمنع لزومه ان يصيبه فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير له كطبع خامس فيأمن منه غالبا بمنزلة من ضربه الفالج فيصير مفلوجا كان مريضا فان امتد فصار طبعا صار فى حكم الصحيح ومثاله من الشرعيات البيع اذا اضيف الى حر لم ينعقد واذا اضيف الى مال غير مملوك للبايع منع تمام الانعقاد فى حق المالك وخيار الشرط يمنع ابتداء الحكم وخيار الرؤية يمنع تمام الحكم وخيار العيب يمنع لزوم الحكم

على الانعقاد انه يلزم باجازته وغير المنعقد لايصير لازما ومنعقدا بالاجازة * والدليل على انه غير تام انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث وانما قيد بقوله فى حق المالك لانه فى حق البايع تام حتى لم يكن له ولاية ابطاله وذكر فى بعض الشروح ان بايع مال الغير لما لم يكن مالكا للتصرف من جهة الشرع ولا من جهة المالك وجب ان لا ينعقد البيع اصلا ولما كان ركن البيع صادرا من الاهل فى محل صالح للتصرف وجب ان ينعقد تاما معلنا انه انعقد غير تام فى حق المالك حلا بالشبهين * وذكر القاضى الامام ان اضافة البيع الى مال الغير تمنع التمام فانه فى حق المالك كأنه لم ينعقد لعدم ولاية العاقد عليه * وخيار الشرط اى الخيار الثابت بالشرط يمنع ابتداء الحكم وهو الملك حتى لا يخرج البدل الذى فى جانب من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد البيع فى حقهما على التمام وانما امتنع الحكم بالخيار لتعلق الثبوت بسقوطه * وخيار الرؤية يمنع تمام الحكم دون اصله حتى لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء ولا رضاء لعدم التمام * وصار العيب يمنع لزوم الحكم يعنى ثبت الحكم معه تاما حتى كان له ولاية التصرف فى البيع ولم يتمكن من الفسخ بدون رضاء ولا قضاء ولكنه غير لازم حيث ثبت له ولاية الرد فثبت انه مانع من اللزوم * وانما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط يثبت بالشرط وقد عرفت ان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب فصار الحكم معلقا بالشرط فعدم قبل وجوده *وخيار الرؤية يثبت بناء على فوات تمام الرضاء لان الرضاء يحصل بالعلم واصله وان كان يحصل بالوصف والاشارة ولكن لا يتم الا بالرؤية فقبل الرؤية ينعقد البيع موجبا للملك لوجود اصل الرضاء ولكن لا يتم مالم يتم الرضاء بالرؤية * وخيار العيب يثبت بناء على ثبوت حق المطالبة له بتسليم الجزء الفائت لا على فوات الرضاء لان العلم بالاوصاف قبل رؤية موضع العيب يثبت على الوجه الذى اقتضاه العقد وهو صفة السلامة لكن لما اطلع على عيب ثبت له حق المطالبة بتسليم مافات فاذا عجز عن تسليمه ولا يمكن اسقاط بعض الثمن بمقابلته لان الاوصاف لا يقابلها شئ من الثمن ثبت له ولاية الرد والفسخ دفعا للضرر قوله (واما الدليل على صحة ما ادعينا من ابطال تخصيص العلل) اراد به ما اشار اليه فى قوله باب فساد تخصيص العلل ولم يذكر مذهبه صريحا فيما تقدم *واعلم ان المانعين من التخصيص تمسكوا بوجوه منها ان وجود العلة مع تخلف حكمها مناقضة والمناقضة من اكد ما تفسد به العلة لانه يفضى الى العبث والسفه ونسبة ذلك الى الشرع لا يجوز وبيان ذلك ان الوصف الذى جعله المعلل علة اذا وجد متعريا عن الحكم لا يخلو من ان يقول امتناع الحكم لمانع مع وجود العلة او لا لمانع والثانى ظاهر الفساد لان تخلف الحكم بدون المانع دليل الفساد والمناقضة * وكذا الاول لان علل الشرع امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة مالو نص الشارع فى كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم اينما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة * ومنها ان معنى التخصيص قيام الدليل على ان العلة لا تدل فى هذا الموضع ولا يجوز

واما الدليل على صحة ما ادعينا من ابطال خصوص العلل ان تفسير الخصوص مامر ذكره ان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته

قيام الدليل على ان الدليل لايدل ان في ذلك عزل الدليل عن دلالته وهو باطل * فان دل ذلك الدليل يدل على ان العلة دليل في حال دون حال * فنقول له لاى معنى صار علة في تلك الحالة ان قال بالاثر اوبالاخالة او بغيرهما فنقول ذلك المعنى يوجب ان يكون الوصف دليلا على كل حال والا فلا يكون علة * فان قال هذا الوصف علة بشرط ان لايمنعه مانع الا انا تركنا ذكره واضمرناه كما انكم تقولون العمل بالعموم واجب وتعنون به مالم يقم دليل المنع من اجرائه على عمومه * فنقول ان كان هذا الشرط مقرونا بالعلة لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استيفاء لاجرائها فزالت المنازعة وان لم يكن مقرونا بها كان ذلك نقضا * ومنها ماذكر ابو الحسين البصرى ان اقوى مايمكن ان يحتج به المانعون من تخصيص العلة ان يقال معنى قولنا انه لايجوز تخصيص العلة هو ان تخصيصها يمنع من كونها امارة وطريقا الى الوقوف على الحكم في شئ من الفروع واذا منع تخصيصها من كونها طريقا الى الحكم فقد تم ماردناه * وبيان ذلك انا اذا علمنا ان علة تحريم الذهب بالذهب متفاضلا هى كونه موزونا ثم علمنا مثلا اباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا مع انه موزون لم يخل من ان يعلم ذلك بعلة اخرى تقتضي اباحته وهى اقوى من علة تحريم الذهب او ان يعلم ذلك بنص * فان دل على اباحته علة يقاس بها الرصاص على اصل مباح فحينئذ يعلم ان حرمة بيع الذهب بالذهب متفاضلا بالوزن وبعدم ذلك الوصف الذى هو علة الاباحة فيتبين بعد التحقيق ان العلة لم تكن كونه موزونا فقط وانت جعلت الوزن هو العلة * وان دل على اباحة بيع الرصاص بالرصاص نص وقد علمنا علة اباحته فالكلام فيه مثل الكلام فيما تقدم * وان لم يعلم علة اباحته كانت العلة مقصورة على الرصاص غير متعدية عنه لانها لو تعدت لوجب في الحكمة ان يثبت الشارع علما على ذلك ليعلم ثبوت حكمها فيما عدا الرصاص * واذا كان كذلك لم يعلم تحريم بيع الذهب بالذهب بالوزن فقط بل لانه موزون وانه ليس برصاص فيبطل بهذا الوجه ايضا ان يكون العلة هى الوزن فقط فثبت ان التخصيص يخرج العلة من كونها امارة * قال والذى تبين ماقلنا من اشتراط نفى المخصص ان الانسان لو استدل على طريقه في برية باميال منصوبة ثم رأى ميلا لايدل على طريقه وعلم انه لايدل على الطريق لانه اسود فانه لايستدل فيما بعد على طريقه بوجود ميل دون ان يعلم انه غير اسود فقد صح ماردناه ان تخصيص العلة يخرجها عن كونها امارة على الحكم * ومنها ماذكر الشيخ رحمه الله في الكتاب * ان تفسير الخصوص اى تخصيص العام مُمر ذكره في ابواب العام ان دليل الخصوص شبه الناسخ بصيغته لاستقلاله بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه لانه بين ان الخصوص لم يدخل في العموم كالاستثناء ولهذا شرط ان يكون مقارنا ليمكن ان يجعل العام عبارة عما وراء الخصوص كما شرط ذلك في الاستثناء ليمكن جعله تكلما بالباقى بعد الاستثناء واذا كان كذلك اى اذا كان دليل الخصوص كما ذكرنا انه يشبه الامرين ومع التعارض ظاهرا بين النصين وهما صيغة العام ودليل الخصوص * فلم يفسد احدهما بالاخر اى لم يبطل النص العام بلحوق دليل الخصوص به كما ذهب اليه

ويشبه الاستثناء بحكمه واذا كان كذلك وقع التعارض بين النصين فلم يفسد احدهما بصاحبه ولكن النص العام لحقه ضرب من الاستعارة بان اريد به بعضه مع بقائه حجة على مامر

البعض ولم يبطل دليل الخصوص اذا كان مجهولا بالعام ايضا كما هو مذهب اخرين بل صار النص العام مستعارا لما بقى بعد التخصيص وقع حجة فيه * وهذا اى التخصيص على هذا الوجه وهو ان يبقى العلة حجة فيما وراء موضع التخصيص لايكون فى العلل ابدا اى لايستقيم فيها بوجه لان ذلك اى التخصيص على هذا التفسير * يؤدى الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بعد تأثيره بسلامته عن المناقضة ويظهر فساده وخطاؤه بانتقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض فى علته ان يقول خصصت علتى بدليل ويتخلص عن النقض فسلم اجتهاده عن الخطاء والمناقضة فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا ولم يوجد فى الدنيا مناقض * وفى ذلك اى فى تصويب كل مجتهد وعصمة الاجتهاد قول بوجوب الاصلح * لكن المجوزين يقولون انما يلزم من التخصيص تصويب كل مجتهد اذا قبل منه مجرد قوله خص لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين علة مؤثرة فيما ذهب اليه ثم يبين عند ورود النقض عليها مانعا صالحا * ولئن كان التخصيص بهذا الشرط مؤديا الى التصويب لكان ماذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم فى صورة التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى التصويب ايضا وذلك لان كل علة مؤثرة ثبت تخصيصها عندنا بدليل فهى عندكم صحيحة غير منتقضة ايضا لكنكم تنسبون عدم الحكم الى عدم العلة باعتبار فوات وصف ونحن ننسب الى المانع واذا كان كذلك يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول قد عدمت علتى فى صورة النقض لزيادة وصف اونقصانه ويتخلص عن النقض بذلك كما يتخلص بالتخصيص فتبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا * ولئن سلمنا ان التخصيص تؤدى الى تصويب كل مجتهد لايلزم من ذلك وجوب القول بالاصلح فان كثيرا من المتبحرين فى العلم من اهل السنة ذهبوا الى التصويب مع انكارهم القول بالاصلح غاية الانكار وبنوا ذلك على الاستحالة تكليف مالا يطاق * قال الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله فى فوائده والقول بتخصيص العلة يؤدى الى تصويب كل مجتهد على الحقيقة اذ هذه المسئلة فرع تلك المسئلة فمن قال بتصويب كل مجتهد يحتاج الى القول بتخصيص العلة لان العلة اذا وجدت ولاحكم تكون منقوضة فيكون المعلل مخطئا ضرورة وهو خلاف ما اعتقدوا فدعاهم ذلك الى ان القول بجواز التخصيص لان عندهم لايجوز ان يكون علة المجتهد منقوضة ضرورة كون المجتهد مصيبا لانه الاصلح فى حق المجتهد وعندنا لما جاز الخطأ على المجتهد جاز انتقاض العلة فهو معنى قوله يؤدى الى تصويب كل مجتهد فعندهم كما لايجوز الفساد على الكتاب والسنة لايجوز على العلل ايضا فصار تخصيص العلة نظير تخصيص الكتاب والسنة وعندنا لما جاز فساد العلة لم يكن نظير الكتاب والسنة * وعبر بعضهم عما ذكر الشيخ من لزوم تصويب كل مجتهد بان القول بالتخصيص يؤدى الى تكافؤ الادلة وان يتعلق بالعلة الواحدة حكمان متضادان وذلك انه اذا وجدت العلة فى اصلين واقتضت التحليل فى احدهما دون الاخر لم ينفصل من علق عليها التحليل فى الفرع اعتبارا باحد الاصلين ممن علق عليها التحريم

وهذا لايكون فى العلل ابدا لان ذلك يؤدى الى تصويب كل مجتهد ويوجب عصمة الاجتهاد عن الخطاء والمناقضة وفى ذلك قول بالاصلح لكن الحكم انما يمتنع الزيادة وصف او نقصانه الذى تسميه مانعا مخصصا او زيادته او نقصانه يتبدل العلة فيجب ان يضاف العدم الى عدم العلة لا الى مانع اوجب الخصوص مع قيام العلة

فى ذلك الفرع اعتبارا بالاصل الاخر فيتكافؤ الدليلان ويستوى القولان *مثاله من علل عدم وجوب الجزاء على المحرم فى قتل السبع بانه سبع فلا يجب الجزاء بقتله قياسا على الكلب فاذا نقضت عليه العلة بالضبع اجاب بانه خصها فيصير هذا الوصف وهو السبعية علة لحكمين متضادين بالقياس على اصلين كل واحد منهما متفق على كلمة * وليس لمن اجاز تخصيص العلة ان ينفصل عن هذا بدعواه الترجيح فى احد وجه العلة الموجبة للحكمين المتضادين لانه يتعذر ترجيح الشئ على نفسه فى تخصيصه باحد حكميه واذا استحال ذلك تبين ان تخصيص العلة يؤدى الى تكافؤ الادلة وهو باطل كذا ذكره عبد القاهر البغدادى وصاحب القواطع * وذكر بعضهم ان القول بالتخصيص يجر الى مذهب الاعتزال باعتبار ان بعض المعتزلة يقولون ان الله تعالى مشية وهى علة حدوث كل شئ ثم المشية توجد ولا حادث عندها لان الله تعالى شاء من الكفار الايمان ولم يحدث الايمان منهم فكانت علة الحدوث موجودة ولكن امتنع حكمها لمانع وهو اختيار الكفر *قال صدر الاسلام هذا غير مستقيم لان من قال بتخصيص العلة الشرعية لا يجب ان يكون قائلا بتخصيص المشية كما ان القائل بتخصيص الكتاب لا يكون قائلا بتخصيص المشية الا ترى انهم لم يقولوا بتخصيص العلة العقلية لانها موجبة بذاتها فلان لا يقولوا بتخصيص المشية اولى * على ان ما ذكر ان مشية الله تعالى علة كل حادث ليس بثابت عندهم *ولئن كان ثابتا فانما يلزم تخصيص المشية على مذهبهم دون مذهب اهل السنة فانهم قائلون بان الكفر والمعاصى كلها بمشية الله تعالى وقضائه* فلا يلزم القول بجواز التخصيص تخصيص المشية عندهم *وقال بعضهم انه يؤدى الى مذهبهم فى الاستطاعة قبل الفعل لان قوة الفعل علة الفعل وعندهم القوة موجودة ولا فعل لمانع منع المستطيع من الفعل حتى ان عندهم للمقيد قوة الفرار ولكن لا يقدر ان يفر لمانع القيد فاذا جاز وجود علة الفعل ولا فعل لمانع جاز ان توجد العلة الشرعية ولا حكم لها كالايمان والطاعات لمانع* ولكنهم يقولون نحن نسلم ان القول بالاستطاعة قبل الفعل يستلزم جواز تخصيص العلة الشرعية ولكن لا نسلم ان تجويز تخصيص العلة الشرعية يستلزم القول بالاستطاعة قبل الفعل لما ذكرنا ان العلل الشرعية امارات فى الحقيقة فيجوز مدلولاتها عنها فاما العلل العقلية فموجبة بذواتها فلا يتصور انفكاك معلولاتها عنها كالكسر مع الانكسار ومسئلة الاستطاعة من هذا القبيل * قال صدر الاسلام انا لا انسب من ذهب الى جواز تخصيص العلة الى الاعتزال لانه يجوز ان يخفى عليهم ان هذه المسئلة تتصل بتلك المسئلة يعنى مسئلة الاستطاعة ولكن لما صار القول به فى ديارنا من شعار المعتزلة وجب التحرز عنه كما وجب التحرز عن التختم باليمين لانه من شعار الروافض وكما وجب التحرز عن التزيى بزى الكفرة لانه من شعارهم قوله (لكن الحكم) استدراك من قوله وهذا لا يكون فى العلل ابدا يعنى لا يقع التخصيص فى العلل المؤثرة بوجه لكن الحكم قد يمتنع بعد وجود ركن العلة بزيادة وصف اونقصانه وهو الذى يسميه اهل التخصيص مانعا مخصصا وزيادة وصف فى العلة اونقصانه منها تبدل العلة لا محالة لان بالزيادة يصير ما هو كل العلة قبل الزيادة بعض

وفرق ما بيننا وبينهم فى العلل المؤثرة انهم ينسبون عدم الحكم الى مانع مع قيام العلة فصار كدليل الخصوص فى بعض ما تناوله العام مع قيام دليل العموم ونحن ننسب العدم الى عدم العلة لان العلة ينعدم وصف العلة اوزيادتها والعدم بالعدم ليس من باب الخصوص

وهذا طريق اصحابنا فى الاستحسان لان القياس ان ترك بالنص فقد عدم حكم العلة لعدمها لان العلة لم تجعل علة فى مقابلة النص فبطل حكمها لعدمها لا مع قيامها بدليل الخصوص بخلاف النصين لان احدهما لا يفسد صاحبه فوجب القول بالخصوص وكذلك اذا عارضه اجماع او ضرورة لم يبق الوصف علة لان فى الضرورة اجماعا ايضا والاجماع مثل الكتاب والسنة واما اذا عارضه استحسان اوجب عدم الاول لما ذكرنا فى باب الاستحسان فصار عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن من باب الخصوص وكذلك تقول فى سائر العلل المؤثرة وبيان ذلك فى قولنا فى الصائم اذا صب الماء فى حلقه يفسد الصوم لانه فات ركنه ويلزم عليه الناسى فمن اجاز الخصوص قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الاثر

العلة بعدها و بالنقصان بفوت بعض العلة و الكل ينتفى بانتفاء بعضه فيحصل التغير ضرورة واذا تغيرت العلة صارت معدومة حكما فينسب عدم الحكم الى عدم العلة لا الى مانع اوجب التخصيص * الا ترى ان الشاهد مع استجماع شرائط الاداء اذا ترك لفظة الشهادة اوزاد عليه نقل فيما اعلم لا يجوز العمل بشهادته لانعدام العلة الموجبة للعمل بشهادته معنى * ونظير زيادة الوصف البيع بشرط الخيار فان البيع المطلق سبب للملك شرعا ومع شرط الخيار لا يبقى مطلقا بل يصير فى حق الحكم كالمتعلق بالشرط والمتعلق بالشرط غير المطلق فيكون ماهو العلة معدوما كذا قيل * ونظير النقصان الزنا حالة الاحصان فانه سبب للرجم فاذا فات الاحصان لم يبق الزنا بدون هذا الوصف علة للرجم قوله (وهذا طريق اصحابنا فى الاستحسان) ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخى رحمه الله الى ان تخصيص العلة جائز وزعم ان ذلك مذهب اصحابنا لانهم قالوا بالاستحسان وليس ذلك الا تخصيص العلة فان معنى التخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان حكم القياس قد امتنع فى صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة فعرفنا انهم قائلون بالتخصيص * فرد الشيخ ذلك وقال وهذا اى وماذكرنا من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة هو طريق اصحابنا فى الاستحسان لا طريق التخصيص لان الاستحسان اذا عارض القياس لم يبق القياس علة لان دليل الاستحسان سواء كان نصا او اجماعا او ضرورة او قياسا اقوى من الاول يوجب عدم القياس المعارض له فى نفسه اذ من شرطه عدم هذه الادلة لما مر فكان عدم الحكم لعدم علة المانع اوجب الخصوص * بخلاف النصين اى النص العام والنص الخاص اذا تعارضا حيث يكون الخاص مخصصا للعام لان احدهما لا يفسد الاخر لما بينا فوجب القول بالتخصيص ضرورة * قال شمس الائمة فى تقرير هذا الفرق ان النصين اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فالعام لا ينعدم بالخاص حقيقة ولا حكما وليس فى واحد من النصين توهم الفساد فعرفنا ان الخاص كان مخصصا للموضع الذى تناوله من حكم العام مع بقاء العام حجة فيما وراء ذلك وان تمكن فيه نوع شبهة من حيث انه صار كالمستعار فيما هو حقيقة حكم العام فاما العلة وان كانت مؤثرة ففيها احتمال الخطاء والفساد وهى تحتمل الاعداء حكما فاذا جاء ما يغيرها جعلناها معدومة حكما فى ذلك الموضع ثم انعدم الحكم لانعدام العلة * وكذلك نقول اى مثل ماقلنا فى القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم العلة نقول فى سائر العلل اذا تخلف احكامها عنها فى بعض المواضع يعنى العدم مضاف الى عدم العلة فى جميع الصور لا الى المانع * وبيان ذلك اى بيان ماقلنا من عدم الحكم لعدم العلة قولنا فى الصائم اذا صب الماء فى حلقه وهو ذاكر لصومه بطريق الاكراه ان صومه يفسد عندنا خلافا للشافعى رحمه الله لان ركن الصوم وهو الامساك قد فات لوصول المغذى الى جوفه وهذا تعليل بوصف مؤثر * ويلزم عليه الناسى فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة * فمن اجاز الخصوص اى تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل فى صورة النسيان لمانع وهو الاثر مع قيام العلة * ونحن نقول عدم الحكم فى الناسى لعدم هذه العلة

(فانها)

وقلنا نحن العدم لعدم هذه العلة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار

فانها عدمت بسبب زيادة التحقت بها وهي ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق بقوله * انما اطعمك الله وسقاك * فصار فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار واذا لم يبق فعله معتبرا شرعا كان ركن الصوم باقيا فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا لمانع منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له * قالوا فيه انكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة * اما الحس فلان الاكل فوجد حسا والفعل الحسي لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا حكما اذ الاصل هو المطابقة * واما العقل فلان المنافاة بين الاكل والكف متحققة عقلا وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافيين بلا ريب فانتفى الآخر ضرورة * واما الشرع فلانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث في يمينه * واما انقلاب الحقيقة فلوجود الاكل حقيقة فلو قلنا بعدمه يؤدي الى ماذكرنا * والجواب انا لا نجعل الاكل غيرا كل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبته الى صاحب الحق من حيث التسبيب ومسئلة الفطر ممنوعة * ومثل قولنا في الغصب انه لما صار سبب ملك بدل المال المغصوب وهو ضمان القيمة وجب ان يكون سبب ملك المبدل وهو المغصوب تحقيقا للتساوي واحترازا عن اجتماع البدل والمبدل في ملك واحد * واما المدبر يعني يلزم عليه المدبر فان غصبه يوجب تقرر الملك في قيمته للمغصوب منه بدون ان يثبت الملك للغاصب فيه فلو قيل انما امتنع ثبوت الحكم في المدبر مع وجود العلة لمانع وهو ان المدبر لا يحتمل الانتقال من ملك الى ملك كان ذلك تخصيصا وهو باطل * وانما الصحيح ماقلنا ان الحكم عدم لعدم العلة لانتقاص وصف منها وهو كون الغصب سبب ملك بدل اليد لا سبب ملك بدل العين وذلك لان العلة تقرر الملك في ضمان هو بدل عن العين وضمان المدبر ليس ببدل عن عينه لان شرط كون الضمان بدلا عن العين ان يكون العين محتملة للتمليك ولم يوجد ذلك في المدبر بل هو بدل عن اليد الفائتة للمالك فيه لان المدبر مع جريان العتق فيه من وجه مملوك للمالك وماليته مستحقة له وله يد معتبرة كما في القن والغاصب قد فوتها عليه فكان الضمان بمقابلتها لتعذر ايجابه بمقابلة العين فتبين بهذا ان العلة قد عدمت لانا جعلنا الغصب الذي هو سبب ملك بدل العين سببا لملك المبدل والغصب في المدبر ليس سبب ملك بدل العين فكيف يكون سببا لملك المبدل فكان عدم الحكم لعدم العلة لا للمانع * فالذي جعل عندهم دليل الخصوص اي جعل مانعا للحكم مع قيام العلة من نص او غيره * جعلناه اي ذلك الدليل دليل عدم العلة * وهذا اي جعل دليل الخصوص دليل العدم * اصل هذا الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا الاصل واحكمه بفتح الهمزة لان فيه فقها كثيرا ومخلصا كبيرا * اما الاول فلان المعلل يحتاج في رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليمكنه رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق * واما الثاني فلان جميع صور التخصيص يبطل بهذا الاصل فكانت رعايته واجبة

قوله (وانما يلزم الخصوص على العلل الطردية) اي يلزم القول بالتخصيص في العلل الطردية لانها قائمة بصيغها اي بصورها لا بمعانيها لان اهل الطرد جعلوا نفس الوصف علة من غير نظر الى تأثير فكان موجبا بصيغته كالنص فاذا تخلف الحكم عنه يلزم حمل ذلك على

الفعل عفوا في الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه ومثل قولنا في الغصب انه لما صار سبب ملك بدل المال وجب ان يكون سبب ملك المبدل واما المدبر فانما امتنع حكم هذه العلة فيه لمانع وهو ان المغصوب لا يحتمل الانتقال فكان هذا تخصيصا وهذا باطل وانما الصحيح ماقلنا ان الحكم عدم لعدم هذه العلة وهو كون الغصب سببا لملك بدل العين المغصوبة لان ضمان المدبر ليس ببدل عن العين المغصوبة لكنه بدل عن اليد الفائتة لما قلنا انه ليس بمحل النقل فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم وهذا اصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير ومخلص كبير وانما يلزم الخصوص

على العلل الطردية لانها قائمة بصيغتها والخصوص يرد على العبارات دون المعاني الخالصة

ومن ذلك قولنا في الزنا يوجب حرمة المصاهرة انه حرث ﴿ ٤٢ ﴾ للولد فاقيم مقامه ولما خلق الولد من مائهما او

اجتمعا على الوطئ جاءت بينهما شبهة البعضية بواسطة الولد صارت بناتها وامهاتها كبناته وامهاته وآباؤه كآبائها وابنائها فلزم على هذا انه لم يحرم الاخوات والعمات والخالات فقال اهل المقالة الاولى انه مخصوص بالنص مع قيام العلة وقلنا نحن بل العلل صارت عللا شرعا لا بذواتها وهي لم تجعل علة عند معارضة النص وفي هذا معارضة لان حكم النص يزداد بامتداد الحرمة الى الاخوات وغيرهن فلا يبقى علة عند معارضة النص فيكون عدم الحكم لعدم العلة وليس هذا من باب الخصوص في شئ وهذا واضح جدا ومن احكم المعرفة واحسن الطوية سهل عليه تخريج الجمل على هذا الاصل ان شاء الله تعالى

التخصيص كما في النص والا يلزم التناقض بخلاف المعاني الخالصة لانها لا تحتمل التخصيص اصلا لانه من وظائف اللفظ دون المعنى فيحمل تخلف الحكم فيها على عدم العلة ان امكن والا يكون تناقضا * وانما قيد بالمعاني الخالصة لان التخصيص قد يجرى في المعاني تبعا للالفاظ اذ المعاني لازمة للالفاظ فاذا خصصت الالفاظ فقد خصصت معانيها ايضا لكنه لا يجرى في المعاني المجردة قصدا فلهذا قال دون المعاني الخالصة * ثم ما ذكره الشيخ يدل على ان التخصيص عند اهل الطرد جائز ولكن ذكر القاضي الامام ان اهل الطرد زعموا ان العلل قياسية لا تقبل الخصوص وسموا الخصوص نقضا لزعمهم ان الحكم متعلق بعين الوصف فلم يجز وجوده بلا مانع ولا حكم له فهذا يدل على انهم اشد انكارا للتخصيص من اهل التأثير ثم اذا تأملت فيما ذكر الفريقان عرفت ان الخلاف راجع الى العبارة في التحقيق لان العلة في غير موضع تخلف الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان العدم مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة قوله (ومن ذلك) اي ومما يضاف فيه عدم الحكم الى عدم العلة قولنا في الزنا كذا وقد بينا هذه المسئلة فيما تقدم فاقيم اي الزنا مقام الولد * فيلزم على هذا انه الضمير للشان اي يلزم على هذا الدليل عدم تحريم اخوات المزنية بها وعماتها وخالاتها حيث لم يصرن كاخواته وعماته وخالاته حتى حل له التزوج بهن * انه اي عدم تحريمهن مخصوص بالنص يعني انهم يقولون العلة الموجبة للحرمة المؤبدة وهي شبهة البعضية موجودة في حق هؤلاء ولكن الحكم لم يثبت لمانع وهو قوله تعالى * واحل لكم ما وراء ذلكم * فانه يوجب اباحة غير المذكورات * او قوله عز ذكره * وان تجمعوا بين الاختين * وقوله عليه السلام * لا تنكح المرأة على عمتها * الحديث فانهما اوجبا ان حرمة الجمع بين المرأة وبين هؤلاء نكاحا او وطئا بملك اليمين لا حرمة الذوات فخصت تلك العلة بهذين النصين * وقلنا في هذا اي في تحريمهن على سبيل التأبيد معارضة النص لان النصوص الموجبة لحرمة المصاهرة مثل قوله تعالى وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم وحلائل ابنائكم * ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم * ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او آباء بعولتهن او ابنائهن او ابناء بعولتهن * توجب حرمة الامهات والبنات والآباء والبنين خاصة فلو اثبتنا حرمة الاخوات وغيرهن بهذه العلة في الفرع وهو الزنا لازداد حكم النص في الفرع على حكمه في الاصل وهو النكاح فيكون هذا تغييرا للنص واثباتا لحرمة اخرى بالعلة في معارضة النص اذ الحرمة الثابتة في الامهات والبنات الممتدة الى الاخوات والعمات غير الحرمة المقتصرة على البنات والامهات وقد عرفت ان العلة لا تصلح معارضة للنص بوجه بل تعدم في مقابلته فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة * وهذا من امثلة عدم العلة لفوات وصف منها وهو عدم تحقق شرطها اذ من شرطها عدم النص على ما مر * ومن احكم المعرفة واحسن الطوية اي العقيدة يعني ترك التعنت وتأمل عن انصاف سهل عليه تخريج الجمل التي لم نذكرها ويترا أى انها تخصيص * على هذا الاصل وهو اضافة عدم الحكم الى عدم العلة واما ما ذكروا ان علل

(الشرع)

الشرع امارات فيجوز تخلف الحكم عنها الى آخره فغير صحيح لان الامارة المعتبرة لبناء الحكم عليها الامارة المقوية للظن وبالنقض يزول قوة الظن * اونقول هي امارات بشرط ان لاتنتقض كما انها امارات بشرط ان لايعارضها نص * وبه خرج الجواب عن تمثيلهم بالغيم الرطب في الشتاء لانه لم يجعل امارة بشرط ان لايتخلف المطر عنه اصلا ولانه لابد من توفر قوة الظن في كون الوصف امارة على الحكم لان هذا ظن يفيد حكما شرعيا فلابد من بلوغه نهاية القوة وذلك بان يكون مؤثرا مطردا وبالتخلف يزول ذلك ولاحاجة الى ذلك في الغيم الرطب * وكذا اعتبارهم جواز تخصيص العلة المستنبطة بالمنصوصة فاسد فانه لايجوز عند كثير من الاصوليين تخصيص المنصوصة ايضا * ويحتمل ان يكون هو مختار الشيخ لان التخصيص تناقض وكما لايجوز التناقض على المستنبطة لايجوز في المنصوصة فاذا وجدت في بعض المواضع متخلفا عنها حكمها علم انها كانت بعض العلة في موضع النص كما قلنا في المستنبطة * ولئن سلمنا جواز تخصيصها فالفرق بينهما ان دليل صحة المنصوصة هو النص فحسب وقد وجد فصحت وحل تخلف حكمها عنها على التخصيص كما في العام فامادليل صحة المستنبطة فالتأثير بشرط الاطراد ويبطل ذلك بالتخصيص لفتور قوة الظن به * وقولهم امتناع موجب الدليل لمانع ممالايرده العقل فاسد ايضا لانا قد اقمنا الدليل على فساده * واعتبارهم بالعلة المحسوسة غير صحيح ايضا لان العلة لاتؤثر الا في محلها والحلق ليس بمحل للاحراق كالماء فامتناع الحكم فيه لايكون من باب التخصيص * وكذا النار لم تبق علة في حق ابراهيم عليه السلام معجزة له بدليل قوله تعالى * يانار كوني بردا وسلاما على ابراهيم * وكان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع اوجب تخصيصها * وفي المسئلة كلام طويل للفريقين وفيما ذكرناه مقنع والله اعلم

﴿ باب وجوه دفع العلل ﴾

ولما بين الشيخ رحمه الله شروط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان القسم الرابع وهو الدفع * فقال العلل قسمان طردية ومؤثرة * والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه لما عم بين الجدليين ومال اليه عامة اهل النظر ذكر العلل الطردية في التقسيم ليبين الاعتراضات الواردة عليها * وعلى كل قسم ضروب من الدفع اى انواع من الاعتراضات بعضها صحيح وبعضها فاسد كما ذكر * المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه سواء كان لمانع اولغير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة اذ التخصيص مناقضة عندهم * وعند من جوز التخصيص هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع * وفساد الوضع عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم * وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لايكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس * وصورة الفرق ان يقول السائل ليس المعنى في الاصل ماذكرت ولكن المعنى فيه كذا ولم يوجد ذلك في الفرع قوله (اما المناقضة اى الفساد الدفع

﴿ باب وجوه دفع العلل ﴾ قال الشيخ الامام رضي الله عنه العلل قسمان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما العلل المؤثرة فان دفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح واما الفاسد فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الفرع والاصل اما المناقضة فلما قلنا ان الصحيح من العلل ماظهر اثره الثابت بالكتاب والسنة وذلك لايحتمل المناقضة لكنه اذا تصور مناقضة وجب تخريجه على ماقلنا من عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع يوجب الخصوص

بالمناقضة فلان المناقضة لاترد على العلل المؤثرة اذالتأثير لايثبت الابدليل الكتاب اوالسنة اوالاجماع وهذه الادلة لاتحتمل التناقض فكذا التأثير الثابت بها لان فى مناقضته مناقضة هذه الادلة * مثال ذلك ماقال علماؤنا رحمهم الله فى شهادة احد الزوجين لصاحبه هذه شهادة تمكنت فيها التهمة فلاتقبل كشهادة الولد لوالده وبالعكس فلو اورد عليه شهادة صاحب الدين لمديونه او شهادة احد الشريكين لصاحبه فانها تقبل مع وجود التهمة فى الفرع كان باطلا لان الاجماع منعقد على ان التهمة مانعة من القبول فكان الاشتغال بنقيضه سفها لانه لاينتقض لكن يجب على المجيب ان يبين ان التهمة غير متحققة فيما ذكر السائل ويجب على السائل ان يشتغل بان التهمة فى الفرع اعنى شهادة احد الزوجين لصاحبه غير متحققة لابالنقض كذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم * فان قيل العلل المؤثرة تحتمل المعارضة بالاتفاق مع ان هذه الادلة تحتمل حقيقة التعارض كما لاتحتمل حقيقة التناقض واذا كان كذلك وجب ان يصح الاعتراض عليها بالمناقضة كما يصح بالمعارضة (قلنا) النصوص قد تحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يجب التهاتر ويرجع الى دليل آخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا العلل المستنبطة منها يجوز ان تتعارض لجهلنا بماهو علة الحكم حقيقة فاما النصوص فلاتحتمل التناقض فكذا العلل الثابتة بها * وحقيقة المعنى منه ان التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه الى صاحب الشرع وهو منزه عنهما فاما التعارض فلايبطل الدليل بل يقرره ويؤدى الى نسبة الجهل الينا لا الى صاحب الشرع وذلك جائز كذا قيل * لكنه الضمير للشان اذا تصور مناقضته اى مناقضة الصحيح من العلل اى اذا وقع صورة نقض فى العلة الصحيحة * وجب تخريجه اى تخريج النقض على الاصل الذى بيناه من عدم الحكم لعدم العلة باعتبار نقصان وصف او زيادته * مثل قولنا فى مسئلة تكرار المسح انه مسح مشروع فى الطهارة فلايسن تكراره كمسح الخف * ولايلزم عليه الاستنجاء بالاحجار نقضا لانه ليس بمسح بل المشروع فيه ازالة النجاسة بدليل انه اذا لم يعقب اثرا بان خرج منه ريح لايسن مسحه بل الاستنجاء من الريح بدعة على ماقيل * وبدليل ان غسل المخرج بالماء افضل ولوكان المشروع مسحا لكان الغسل بدعة كما فى مسح الرأس ومسح الخف * ثم ماذكر الشيخ رحمه الله من فساد دفع العلل المؤثرة بالمناقضة مختار القاضى الامام ابى زيد والشيخين ومتابعهم * ومذهب عامة الاصوليين ان النقض سؤال صحيح يبطل به العلة خصوصا عند من لم يجوز تخصيص العلة فان التخصيص اذا لم يجز لابد ان يكون النقض مبطلا للعلة وذلك لان المعلل متى نصب علة فقد التزم طردها وادعى ان هذه العلة متى وجدت فالحكم يتبعها فاذا لم يف بقوله ووجد عليه مناقضة بطلت علته لعدم وفائه لدعواه وتصحيحه مايدعيه ثم على المعلل الدفع ببيان انه لم يرد على المعنى الذى جعله علة فاذا لم يقدر عليه لزم النقض وبطلت العلة وظهر انها لم تكن مؤثرة * قلت فعلى هذا يجوز ان يكون مراد الشيخ بما ذكر ان سؤال المناقضة فاسد على العلل المؤثرة فساده بعد ماظهر تأثيرها باتفاق الخصمين كما ذكرنا من المثال فاماقبل تسليم الخصم ظهور التأثير فهو صحيح كما هو مذهب الجمهور وهو ممانعة فى نفس الوصف فى التحقيق * ونقل عن

مثل قولنا مسح فى وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف لايلزم الاستنجاء لانه ليس بمسح بل ازالة للنجاسة الاترى الحدث اذا لم يعقب اثرا لم يسن مسحه وهذا ذكر فى آخر هذا الفصل على الاستقصاء ان شاء الله تعالى

بعض الاصوليين ان النقض ليس من مبطلات العلة و من الزم عليه نقض فعليه تعليل تلك المسئلة التي نقضت بها و بيان الفرق بينها و بين المسائل التي يدعى اطراد العلة فيها * ولكن الحق وهو مذهب الجمهور انه من مفسدات العلة لان العلة لما كانت مستلزمة للحكم لا يجوز تخلف الحكم عنها الا لمانع اولزوال قيد و لما رأيناها قد تخلف حكمها بدون المانع او بدون زوال وصف علمنا انها ليست بعلة قوله (وكذلك فساد الوضع اى وكما لا يتصور المناقضة بعد صحة الاثر وظهوره لا يتصور فساد الوضع ايضا لان التأثير لا يثبت الا بدليل مجمع عليه فبعد ذلك دعواه ان الوصف يأبى عن هذا الحكم و انه فى وضعه فاسد لا تسمع لان الكتاب و السنة و الاجماع لا يضع الفاسد وهو مثل النقض بل اقوى منه على ما يأتيك بيانه فى موضعه * واما عدم العلة وقيام الحكم فلا بأس به اى لا يدل على فساد العلة لان الغرض بيان ان هذه العلة موجبة لهذا الحكم فاذا ظهر اثرها فى جنس ذلك الحكم وجب اثبات ذلك الحكم بها * فاما ثبوته بعلة اخرى فجائز لان التعليل لم يقع لابطال علة اخرى بل لايجاب الحكم بها و مع كونه ثابتا بها يجوز ان يثبت بغيرها الا ان الثبوت بعلة لا ينافى الثبوت بعلة اخرى الا ترى ان الحكم يجوز ان يثبت بشهادة الشاهدين و يجوز ان يثبت بشهادة اربعة حتى اذا رجع اثنان قبل القضاء يبقى القضاء واجبا بشهادة الباقين فلا يكون عدم العلة مع بقاء الحكم فى موضع ثابتا بعلة اخرى دليل فساد العلة * وحاصله يرجع الى ان تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين او بعلل مستقلة جائز عند جمهور الاصوليين و انكره بعض اصحاب الشافعى و بعض المعتزلة و عليه يبتنى اشتراط العكس وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة لصحة العلة فمن منع من تعليل الحكم بعلتين لزمه القول بانحصار علة الحكم فى واحدة و لزم منه اشتراط الانعكاس لان الحكم لا بد له من علة فاذا اتحدت العلة انتفى الحكم بانتفائها اذ لو بقى لكان ثابتا من غير سبب * و من جوز تعليله بعلتين لا يلزمه القول باشتراط الانعكاس اذ لا يلزم من انتفاء بعض الادلة انتفاء الحكم مع وجود دليل آخر * احتج المانعون بانه لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين او بعلل مستقلة لكانت كل واحدة مستقلة فى التعليل غير مستقلة به و ذلك تناقض و ذلك لان معنى كون العلة مستقلة بالتعليل ثبوت الحكم بها وحدها دون غيرها فاذا تعددت العلة يلزم من استقلال كل واحدة منها عدم استقلال كل واحدة منها الاستلزام علية كل واحدة عدم علية الغير فضلا عن استقلالها * يبينه ان الائمة تعلقوا بالترجيح فى علة الربوا فرجح بعضهم الكيل و بعضهم الطعم و بعضهم القوت تفاديا عن لزوم تعليل الحكم الواحد بعلتين و لو لا امتناعه لم يرجعوا البعض بل جوزوا كون كل واحد من الثلاثة علة مع صحة استقلال واحدة منها بالعلية لان الاستقلال من ضرورة الترجيح بعد التعارض و لا تعارض الا ان يكون احدهما فى قوة صاحبه او قريبا منه فعلى هذا لو لا صحة استقلال كل بالعلية لما رجعوا * واحتج من جوز ذلك بان العلل الشرعية امارات فى الحقيقة و لا يمتنع نصب علامتين على شئ واحد و انما يمتنع ذلك فى العلل العقلية * و دليل جوازه وقوعه فان الحدث يقع بالبول و الغائط و المذى و خروج الدم

وكذلك فساد الوضع لا يتصور بعد ثبوت الاثر اذ لا يوصف الكتاب والسنة والاجماع بالفساد واما عدم العلة وقيام الحكم فلا بأس به لاحتمال علة اخرى الا ترى ان العكس ليس بشرط لصحة العلة لكنه دليل مرجح

من الجراحة معا مع استقلال كل منها في ايجاب الحدث * وكذا القتل حكم واحد لان ابطال حيوة الواحد شيء واحد ثم انه قد يقع بالقصاص والردة معا كمن قتل وارتد مع استقلال كل منهما في ايجاب القتل وكذا لو جمعت لبن زوجة اخيك ولبن اختك واوجرت مرتضعة دفعة منها تحرم عليك لانك عمها او خالها مع ان الحرمة حكم واحد معلل بالخولة والعمومة اذ لا يمكن ان تحال الى احدهما دون الاخرى * فان قيل * العلل اذا كانت متعددة كانت الاحكام متعددة تقديرا لان قتل القصاص مثلا مغاير لقتل الردة ولذلك ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى الآخر وهو قتل الردة لعدم عوده الى الاسلام وبالعكس اذا عاد الى الاسلام ولم يعف عنه ينتفي قتل الردة ويبقى قتل القصاص ولولا تغاير القتلين لما كان كذلك * قلنا * اضافة الشيء الى احد دليليه لا يوجب تعددا في ذلك الشيء والا لزم مغايرة حدث البول حدث الغائط وهو باطل * واما العقل فلا تعدد فيه بل في استناده ولهذا كان الزائل بالعفو هو استناده الى القتل العمد العدوان والزائل بالاسلام هو استناده الى الردة لا نفس القتل فانه باق على ما كان ولم يزل عما عليه * واما ادعواهم لزوم التناقض ففاسد لانه انما يلزم لو كان معنى الاستقلال ماذكروا ولا نسلم لهم ذلك بل معناه عندنا ان كل علة اذا انفردت استقلت على انه ثبت بها لا غير واذا كان كذلك فلا تناقض في التعدد اذ قد يجتمع لحكم واحد علل لو انفردت استقلت باثباته كما اجتمع لملك وهو حكم واحد اسباب متعددة من البيع والهبة والميراث وغيرها * وكذا تعلقهم ترجيح الائمة علة الربوا فاسد لانا لا نسلم انهم تعرضوا للترجيح بل انما تعرضوا لابطال كون الغير علة ولو سلم انهم تعرضوا للترجيح فلا نسلم انهم تعرضوا له لامتناع التعليل بعلتين بل لانعقاد الاجماع على اتحاد العلة في الربوا ولا يمكن ان يكون اتحاد العلة ههنا بكون المجموع علة اذ يلزم منه جعل علل الربوا المختلف فيها آخر العلة ولا قائل به * واذا حققت هذا علمت ان ماذكر الشيخ من عدم فساد العلة لوجود الحكم عند عدمها وعدم اشتراط العكس لصحة العلة قول الجمهور وان على قول اولئك البعض وجود الحكم بدون العلة يدل على فسادها فيصح الدفع بهذا الوجه عندهم قوله (فاما الفرق فانما فسد لوجوه ثلثة) وصورته ان يقول السائل ليس المعنى في الاصل ماذكرت ولكن المعنى منه كذا وهو مفقود في الفرع ولهذا فسروه بانه بيان وصف في الاصل له مدخل في التعليل ولا وجود له في الفرع واختلف فيه فزعم بعض المتأخرين من اصحابنا واصحاب الشافعي ان الفرق اعتراض صحيح وسموه فقها * قال صدر الاسلام وعليه اكثر فقهاء خراسان وفقهاء غزنة مستدلين في ذلك بان شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة فاذا عورضت امتنعت صحتها * قالوا وحقيقته راجعة الى ان المعلل لا يستقر كلامه مالم يبطل بمسلك السبر كل ماعدا علته مما يمكن التعليل به فاذا علل ولم يسبر فعورض معنى الاصل فكأنه طولب بالوفاء بالسبر وتتبع كل ماعدا علته بالنقض والابطال * وقد ثبت اعتناء السلف بالفرق ونقل ذلك في وقايع جرت في مجامع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم منها قصة اجهاض المرأة فان عمر رضي الله عنه

واما الفرق فانما فسد لوجوه ثلثة احدها ان السائل منكر فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعيا ولان دعواه ذلك المعنى الذي

لما استشار الصحابة في ذلك قال عبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب ولا ارى عليك شيئا وقال علي رضي الله عنه ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد اخطأ ارى ان عليك الغرة * فعبد الرحمن رضي الله عنه شبه فعله بالمباحات التي لا توجب ضمانا وجعل الجامع انه فعل ماله ان يفعله * واعترض عليه علي رضي الله عنه وتشبث بالفرق وابان ان المباحات المضبوطة النهايات ليست كالتعزيرات التي يجب الوقوف فيها دون ما يؤدي الى الاتلاف ولو تتبعنا معظم ما خاض فيه الصحابة من المسائل علمنا انهم كانوا يفرقون ويجمعون * ثم الغرض من الفرق ليس مقابلة علة الاصل بعلة الفرع بل الغرض بيان مناقضة الجمع وابطال فقهه والحاقه بالطرد وذلك لان الجمع ينتظم بفرع واصل ومعنى رابط بينهما على شرائط معلومة والفرق معنى يشمل ذكر اصل وفرع وهما يفترقان في المعنى فكان وقوعه على نقيض عرض الجمع ويظهر له فقه يشعر بمفارقة الفرع الاصل على مناقضة الجمع واذا كان كذلك يكون هذا اعتراضا صحيحا * وذهب المحققون من الفريقين الى انه اعتراض فاسد لا يبطل به العلة لوجوه ثلاثة كما ذكر الشيخ رحمه الله * احدها ان السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار الى ان يتبين له الحجة لا في موضع الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعيا ولم يبق سائلا فيكون متجاوزا عن حده وذلك لا يجوز * بخلاف ما اذا عارضه في الفرع لانه لم يبق سائلا بعد حيث تم دليل المعلل بل يكون مدعيا ابتداء فاما ما دام في موقف الانكار فلم يسع له الدعوى * والثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فبان عدم في الفرع الوصف الذي يدوم به السائل الفرق ان سلم انه علة لاثبات حكم في الاصل لا يمنع المعلل من ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة للحكم فلم يبق لدعوى السائل اتصال بالمسئلة اذ كل سؤال يمكن للمعلل الاعتراف به مع الاستقرار على مدعاه كان فاسدا ولا يكون قدحا في كلام المعلل فكان الاشتغال به عبثا * والثالث ان الخلاف وقع في حكم الفرع لا في حكم الاصل ولم يصنع السائل بما ذكر من الفرق في الفرع الا انار انا عدم العلة فيه * وعدم العلة لا يصلح دليلا على عدم الحكم عند مقابلة العدم يعني اذا لم يوجد دليل آخر يوجب وجود الحكم حتى لو علل وقال الحكم معدوم لان علته معدومة لا يصح وان لم يعارضه دليل موجب للحكم على مامر ذكره في باب المقالة الثانية في بيان فساد التعليل بالنفي * فلان لا يصلح عدم العلة دليلا على عدم الحكم عند مقابلة الحجة الموجبة للحكم كان اولى * قال صدر الاسلام المفارقة بين الفرع والاصل من افسد الاعتراضات الا ان يذكر معنى في الفرع يفيد خلاف الحكم الذي افاده المعنى الاول واسنده الى اصل فحينئذ يصير معارضة ولم يبق فرقا * واما ما ذكروا ان من شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة فمسلم ولكن المعارضة انما تتحقق في حكمين على التضاد فاما اذا ذكرت علتان لحكم واحد فليس ذلك بمعارضة * وقولهم لا يصح تعليل المعلل ما لم يبطل كل ما عداء علته باطل اذ لم يكلف المعلل سوى تصحيح علته ببيان

لا يصلح للتعدية الى هذا الفرع لا يمنع التعليل بعلة متعدية فلم يبق لدعواه اتصال بهذه المسئلة ولان الخلاف في حكم الفرع ولم يصنع بما قال في الفرع الا انار انا عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة العدم على مامر ذكره فلان لا يصلح دليلا عند مقابلة الحجة اولى

التأثير فاما السبر والتقسيم فليس بشئ * وانما اختاره بعض المتكلمين الذين لاحظ لهم في الفقه * وكذا ما ذكروا من اعتناء السلف بالفرق ليس بصحيح اذ لم ينقل المفارقة على الوجه الذى نخوض فيه عنهم اصلا * ومن تأمل فيما نقل عنهم على انهم كانوا يطلبون المعانى المؤثرة * وما ذكر عبد الرحمن بن عوف فى قصة الاجهاض معنى صحيح والذى اشار اليه على رضى الله عنه معنى الطف من الاول لان ما فعل عمر رضى الله عنه كان جائز الاتيان به والترك ولم يكن على حد مضبوط فى الشرع ومثاله مطلق بشرط السلامة كالمشى فى الطريق وهذا ليس من الفرق والجمع الذى نحن فيه بوجه * وما ذكروا من ظهور رفقه الى آخره ليس بصحيح ايضا لان المفاقهة فى هذا الموضع فى الممانعة دون المفارقة قال شمس الائمة رحمه الله ومن الناس من ظن ان المفارقة مفاقهة ولعمرى المفارقة مفاقهة ولكن فى غير هذا الموضع بل الاعتراض بها على العلل المؤثرة مجادلة لا فائدة فيها فى موضع النزاع وانما المفاقهة فى الممانعة حتى يبين المجيب تأثير علته فالفقه حكمة باطنة وما يكون مؤثرا فى اثبات الحكم شرعا فهو الحكمة الباطنة فالمطالبة به تكون مفاقهة فاما الاعتراض عنها والاشتغال بالفرق فيكون قبولا لما فيه احتمال ان لا يكون حجة لاثبات الحكم واشتغالا لا باثبات الحكم بما ليس بحجة اصلا فى موضع النزاع وهو عدم العلة فتبين ان هذا ليس من المفاقهة فى شئ قوله (واما القسم الصحيح اى دفع العلل المؤثرة بالطريق الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة * واعلم ان الشيخ رحمه الله فى هذا الباب جعل الدفع بالمناقضة وفساد الوضع فاسدا والدفع بالممانعة صحيحا * واعترض عليه بانه ان اراد بفساد القسم الاول فساده قبل ظهور اثر الوصف وصحته فذلك غير مسلم لان الاعتراض بالممانعة لما صح لاحتمال ان لا يكون الوصف صحيحا او لا يكون مؤثرا صح الاعتراض بالمناقضة وفساد الوضع ايضا كما فى العلل الطردية * وان اراد به انه فاسد بعد ظهور صحة الوصف وتأثيره كما يدل عليه عبارة التقويم حيث قيل فيه دعوى فساد الوضع بعد ثبوته مؤثرا لا يتصور وكذا دعوى المناقضة لان النقض لا يتصور بعد ثبوت التأثير بدليل مجمع عليه فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان تأثير الوصف لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة ولم يصح بعده الا المعارضة فثبت ان الفرق المذكور غير صحيح * واجيب بانه اراد فساده قبل ظهور التأثير لكنه تبين بالتأثير لانه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها طلب الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك الطلب كان باطلا * ولا يخلو هذا الجواب عن وهاء وتمحل كما ترى * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان الاعتراضات الصحيحة على العلل خمسة اوجه * اولها * الممانعة * وبعدها بيان فساد الوضع * وبعده المناقضة وبعد الثلاثة القلب والعكس * والخامس وهو الاخير المعارضة وبين هذه الاقسام ثم قال واما الاعتراضات الفاسدة فلا نهاية لها لان كل انسان فاسد الخاطر يعترض بما بداله فلا يقدر احد على حصر الاعتراضات الفاسدة وهكذا ذكر عامة الاصوليين وهو الاظهر على ما بينا والله اعلم

واما القسم الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة

(باب)

﴿ باب الممانعة ﴾ قال الشيخ الامام وهى اساس النظر لان السائل منكر فسبيله ان لا يتعدى حد المنع والانكار وهى اربعة اوجه الممانعة فى نفس الحجة والممانعة ﴿ ٤٩ ﴾ فى الوصف الذى جعل علة أموجود فى الفرع والاصل ام لا والممانعة فى شروط العلة والممانعة فى المعنى الذى به صار دليلا اما الاول فلان من الناس من تمسك بما لا يصلح دليلا مثل قول الشافعى رحمه الله فى النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانا قد قلنا ان الاحتجاج بالنفى والتعليل به باطل وكذلك من تمسك بالطرد واما الممانعة فى الوصف فلان التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه مثل قولنا فى ايداع الصبى انه مسلط على الاستهلاك ومثل قولنا فى صوم يوم النحر انه منهى وان النهى يدل على التحقق لان هذا نسخ عند الخصم والنهى عن الشرعى لا يدل على التحقق عنده ومثل قول الشافعى رحمه الله فى الغموس انها معقودة وذلك اكثر من ان يحصى واما الممانعة فى الشرط فقد ذكرنا شروط التعليل

﴿ باب الممانعة ﴾

الممانعة اوقع سؤال على العلل وهى اساس النظر اى اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات فى الدعاوى الواقعة فى حقوق العباد فالمعلل يدعى لزوم الحكم الذى رام اثباته على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار كما ان سبيل المدعى عليه فى الحقوق الانكار ودفع الدعاوى عن نفسه والاصل فى الانكار الممانعة فكانت الممانعة اساس المناظرة فلا ينبغى له ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة وهى انه اذا ثبت ما ادعاه المجيب مؤثرا فى الحكم فيتجاوز عنها الى القول بموجب العلة ان امكنه ذلك والا فيشتغل بالقلب ثم العكس ثم بالمعارضة فاذا آل الكلام الى المعارضة سهل الامر على المجيب فثبت ان الاساس هو الممانعة فلا بد من معرفة وجوهها كذا فى شرح التقويم * وهى اربعة اوجه * الممانعة فى نفس الحجة اى بمنع كون ما تمسك به المجيب علة بان يقول لا اسلم ان ما ذكرت من الوصف صالح لكونه علة ثم الممانعة فى الوصف يعنى بعد ما ثبت صلاحية الوصف لكونه دليلا على الحكم لا بد من وجوده فى المقيس والمقيس عليه فله ان يمنع ذلك ليثبته المجيب بالدليل * ثم الممانعة فى شروط العلة وهى التى مر ذكرها فى باب شروط القياس ثم الممانعة فى المعنى الذى صار الوصف به دليلا على الحكم وهو الاثر * اما الاول اى صحة الوجه الاول وهو الممانعة فى نفس الحجة فلان من الناس من تمسك بما لا يصلح دليلا ويعتقده حجة * مثل قول الشافعى كذا فانه تمسك بلا دليل * لانا قد قلنا يعنى فى باب المقالة الثانية ان الاحتجاج بالنفى والتعليل به باطل * وكذا من تمسك بالطرد واستصحاب الحال وتعارض الحال وتعارض الاشباه محتج بلا دليل فلو تركت الممانعة يكون قبولا من الخصم ما لا يكون حجة اصلا وذلك دليل الجهل فكانت الممانعة فى هذا الموضع دليل الفقاهة كذا قال شمس الائمة * واما الممانعة فى الوصف اى صحة الممانعة فى وجود الوصف بعد ما سلم انه صالح فلان التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه اى مختلف فى وجوده لا فى كونه علة * مثل قولنا يعنى قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله فى ايداع الصبى اى فيما اذا اودع من الصبى شيئا انه مسلط على الاستهلاك لما مر بيانه فهذا الوصف ممنوع عند الخصم لان الايداع ليس بتسليط عنده اذ لو كان تسليطا عنده لما بقى النزاع فى الحكم * ومثل قول الشافعى فى ايجاب الكفارة فى الغموس انها معقودة هذا تعليل بوصف مختلف فيه لان معنى العقد عنده القصد وعندنا ارتباط اللفظين لايجاب حكم البر على ما عرف فلا يصح الاحتجاج به على الخصم بل كان له ان يقول لا اسلم انها معقودة لان معنى العقد عندى كذا او لم يوجد * وذلك اى التعليل بالوصف المختلف فيه اكثر من ان يحصى * مثل قول الشافعى المذهب فى السلم الحال اسلم فى مقدور التسليم فيجوز فيقال له لم قلت انه مقدور التسليم بل القدرة معدومة لانها تحصل بالاجل ولم يوجد * ومثل قوله فى شراء ما لم يره هذا شراء شى مجهول فلا يجوز فيقال لا نسلم انه مجهول لان الشراء عندنا واقع على العين وهى معلومة فلم يكن الوصف الذى ادعاه علة موجودا * ومثل قول ابى حنيفة رحمه الله فيمن اشترى قريبه مع غيره ان الاجنبى رضى بالذى وقع العتق به بعينه

وانما يجب ان يمنع
شرطا منها هو شرط
بالاجماع وقد عدم
فى الفرع او الاصل
مثل قول الشافعى
فى السلم الحال انه احد
عوضى البيع فثبت
حالا ومؤجلا كثمن
البيع فيقال له لا خلاف
ان من شرط التعليل
ان لا يغير حكم النص
ان لا يكون الاصل
معدولا به عن القياس
بحكمه وانا لا نسلم هذا
الشرط ههنا والممانعة
فى المعنى الذى به صار
دليلا فهو ماذكرنا من
الاثر لان مجرد الوصف
بلا اثر ليس بحجة
عنده فلا يصح
الاحتجاج به من
الخصم على من لا يراه
دليلا حتى يبين اثره
وسبيله فى هذا كله
الانكار وانما يعتبر
الانكار معنى لا صورة
مثل قولنا فى المودع
يدعى الرد ان القول
قوله وهو مدع
صورة والله اعلم

فيقول الخصم لا اسلم ان الرضاء كان موجودا قوله (وانما يجب ان يمنع السائل شرطا منها) اى من شروط القياس ماهو شرط بالاجماع ليفيد منعه بطلان التعليل فى عين المتنازع فيه فاما اذا منع شرطا مختلفا فيه فيقول المعلل ذلك ليس بشرط عندى وحينئذ يؤل الكلام الى ان ما منعه السائل هل هو شرط لصحة القيـاس ام لا وذلك يخل بالمقصود اذا المقصود اثبات حكم المتنازع فيه دون اثبات شرط القياس * ومع هذا لو منع شرطا مختلفا فيه يجوز لانه يفيد دفع الزام المعلل عن نفسه وان لزم منه انتقال الكلام الى محل آخر * ولفظ ما فى قوله ماهو شرط فى محل النصب على البدل من شرطا لا على انه مفعول به * مثل قول الشافعى اى الشافعى المذهب بدليل قوله فيقال له * ونحن لا نسلم هذا الشرط اى وجود هذين الشرطين ههنا لان حكم النص يتغير بهذا التعليل فيصير ماهو رخصة نقل رخصة اسقاط على مامر بيانه * وكذا جواز السلم ثبت معدولا به عن القياس ايضا لكون المبيع معدوما حقيقة فلا يجرى فيه القياس * واما الممانعة فى المعنى يعنى اذا ثبت صلاح الوصف ووجوده فى الاصل والفرع وتحقق شرائط القياس كان للسائل ان يقول لا اسلم ان العمل بهذا الوصف واجب بل العمل به جائز وليس كل ما جاز وجب كالنوافل فانها جائزة غير واجبة وكالقضاء بشهادة مستور الحال فاذا لابد من بيان انه واجب العمل ليتم الالزام على السائل وذلك ببيان الاثر كالكافر يقيم الشهادة على المسلم ان كان الشاهد مسلما يكون شهادته حجة يجب العمل بها وان كان كافرا لا تكون حجة على المسلم وان كان حجة عند المدعى لان المدعى باقامة البينة يريد الايجاب على المسلم كذا ههنا * وسبيله اى سبيل السائل فى هذا كله اى فيما ذكرنا من وجوه الممانعة الانكار وان لا يتعرض للدعوى ولا يتكلم بكلام هو فى صورة الدعوى * فاذا تكلم بما هو فى صورة الدعوى لم يضره ذلك اذا كان انكارا بمعناه لان العبرة للمعانى دون الصور كالمودع اذا ادعى رد الوديعة وانكره المودع كان القول قول المودع لانه ينكر وجوب الضمان عليه معنى وان كان مدعيا للرد صورة * وكذا البكر اذا قالت بلغنى خبر النكاح فرددت وقال الزوج مارددت بل سكت كان القول قولها عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر لانها تنكر ثبوت ملك النكاح عليها ولزوم العقد معنى وان كانت تدعى الرد صورة فالوجوه المذكورة من الممانعة انكار صورة ومعنى فكانت صحيحة * ولو قال السائل ان الحكم ماتعلق بهذا الوصف فقط بل به وبقرينة اخرى يكون انكارا معنى وان كان دعوى صورة لان الحكم المتعلق بعلة ذات وصفين لا يثبت بوجود احد الوصفين فيكون هذا ممانعة صحيحة * وذلك كما لو علل فى اليمين المعقودة على امر فى المستقبل بانها يمين بالله مقصودة فيتعدى الحكم بهذا الوصف الى الغموس فيقول الحكم ثبت فى الاصل بهذا الوصف مع قرينة وهى توهم البر فيها فيكون هذا منعا لما ادعاه الخصم ويحتاج الخصم الى اثبات دعواه بالحجة فاما قول السائل ليس المعنى فى الاصل ماذكرت وانما المعنى فيه كذا فانكار صورة ولكنه من حيث المعنى دعوى فلا يكون ممانعة بل هو دعوى فى موضع النزاع غير مفيدة كما بينا والله اعلم

(باب المعارضة)

قدم تفسير المعارضة فيما سبق والمراد من المعارضة هنا تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه وانشاء دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه * وقيل هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل اذ السائل يقول للمجيب ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالابطال * ثم المعارضة من السائل مقبولة عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدليين انها غير مقبولة منه لانه ينتهض حينئذ مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض وذلك لان العلة لا تصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتصب السائل لذلك كان بانيا مستدلا لاهادما معترضا * ووجه الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فتكون مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التي تمسك بها المجيب لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البينات وبدليل ان القول انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فتكون مقبولة * وان المعتمد في القياس قوة الظن واذا تعارض الدليلان يفوت به قوة الظن ويخرج كل واحد منهما حينئذ من ان يترجح احدهما فكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة فتكون اعتراضا صحيحا * فان قيل ان السائل وان قصد الاعتراض ولكنه اتى بدليل مبتدأ صورة فيكون ممنوعا عن ذلك كما في المفارقة بين الاصل والفرع * قلنا صورة الادلة ما امتنعت عن السائل من حيث انها ادلة وانما امتنعت اذا كان السائل معرضا عن الاعتراض آتيا بكلام مبتدأ وقد بينا انه معترض بهذه المعارضة فتسمع * الا ترى انه يسمع منه اعتراض لا يستقل بنفسه افادة فلان يقبل منه اعتراض يستقل بالافادة ويقدح في كلام الخصم كان اولى * ثم ذكر الشيخ ههنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التأثير اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن * ثم الى القلب * ثم الى العكس الكاسر * ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن بتسليم ما علله الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولى من الذهاب الى المعارضة التي هي اسوء احوال السائل * معارضة فيها مناقضة اي معارضة متضمنة لابطال تعليل المعلل * ومعارضة خالصة اي محضة لا تتضمن ابطالا * فان قيل كيف يصح الجمع بين المعارضة والمناقضة وبينهما تناف اذ المعارضة تستلزم تسليم دليل المعلل وصحة دلالته على الحكم والمناقضة تتضمن بطلان دليله وفساد دلالته على الحكم وقد اختار الشيخ ايضا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة فكيف يقبل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التأثير * قلنا لا نسلم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي ممانعة في الحكم صورة وممانعة للدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارض فلا يكون بينهما تناف اذ المقصود من كل واحد منهما

(باب المعارضة) قال الشيخ الامام رضي الله عنه وليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة وهي نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان ويقابله العكس وهو نوعان لكن العكس ليس من هذا الباب

الابطال * ثم هذه المناقضة تثبت فى ضمن المعارضة فلا تمنع القبول اذ الاعتبار فى مثل هذا للتضمن دون المتضمن ولان الدليل بعد بيان التأثير لما قبل الابطال علم انه لم يكن مؤثرا وان ماذكره المعلل مشبه بالاثر وليس باثر فى التحقيق والمناقضة انما تمتنع على ماهو مؤثر حقيقة كذا ذكره الامام العلامة مولانا حميد الملة والدين رحمه الله * ويقابله العكس اى يقابل القلب العكس لان القلب يذكر لابطال تعليل المستدل والعكس يذكر لتصحيحه ولهذا يذكره المعلل دون السائل فكان فى مقابلته * ولهذا لم يكن من هذا الباب اى باب المعارضة لان احد نوعيه على ماذكر فى هذا الكتاب من مرجحات العلة والنوع الثانى ليس بعكس حقيقة بل هو من انواع القلب على ماسيأتيك بيانه فلا يكون من هذا الباب فى التحقيق لكن القلب لما ذكر فى هذا الباب ذكر العكس بمقابلته ايضا لا باعتبار معنى المعارضة * قوله (اما القلب فله معنيان فى اللغة) معنى القلب فى اللغة تغيير هيئة الشئ على خلاف الهيئة التى كان عليها والمعنيان المذكوران يرجعان اليه وبالمعنيين استعمل فى باب القياس ويرجع المعنيان فيه الى معنى واحد ايضا وهو تغيير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التى كان عليها * اما الاول اى المعنى الاول لغة فهو ان يجعل الشئ منكوسا * اعلاه اسفله بنصب اللام واسفله برفعها اعلاه كقلب الاناء * ومثاله اى مثال هذا المعنى اللغوى من الاعتراض على التعليل جعل المعلول علة والعلة معلولا * لان العلة اصل يعنى فى اثبات الحكم حيث يفتقر ثبوت الحكم اليها ولا يفتقر وجودها الى الحكم لسبقها عليه ذهنا كما هو مذهب العامة وزمانا كما هو مذهب البعض * والحكم تابع يعنى فى الوجود حيث يفتقر وجوده اليها فاذا قلبته يعنى التعليل فقد جعلته منكوسا بجعل الاصل الذى هو اعلى من الفرع تابعا له وجعل الفرع الذى هو دون الاصل اعلى منه فكان هذا اى هذا النوع من القلب * معارضة اى من حيث الصورة * فيها مناقضة اى ابطال لتعليل المعلل * ولم يذكر القاضى الامام شمس الائمة وعامة الاصوليين معنى المعارضة فى هذا النوع من القلب لان حقيقة المعارضة وهى ذكر دليل يوجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل لم يوجد اذ الحكم الثابت بتعليل القالب لا يتعرض للحكم الثابت بتعليل المستدل بنفى ولا اثبات وانما يدل تعليله على فساد تعليل المستدل فكان هذا ابطالا لا معارضة * لكن الشيخ اعتبر صورة المعارضة من حيث ان القالب عارض تعليل المستدل بتعليل يلزم منه بطلان تعليل المستدل ثم يلزم منه بطلان حكمه المرتب عليه فجعله من اقسام المعارضة * ثم اقام الدليل على معنى المناقضة فقال ماجعله المعلل علة لما صار حكما * فى الاصل اى فى المقيس عليه بتعليل القالب * واحتمل ذلك اى احتمل ماجعله علة صيرورته حكما * فسد الاصل اى خرج من ان يكون مقيسا عليه للمستدل فى الحكم المطلوب فبقى قياسه بلا مقيس عليه فبطل * وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما فى الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع * فاما اذا علل بالوصف المحض اى بالمعنى فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الثابت علة له اصلا لانه سابق على الحكم فاذا

اما القلب فله معنيان فى اللغة يقوم بكل واحد منهما ضرب من الاعتراض اما الاول فان يجعل الشئ منكوسا اعلاه اسفله واسفله اعلاه

عللنا فى الجص مثلا بانه مكيل جنس فيجرى فيه الربوا كالحنطة لا يمكن قلبه بان يقال انما كانت الحنطة مكيل جنس لانه يجرى فيه الربوا لان كونه مكيل جنس سابق عليه * مثاله اى مثال ما يتحقق فيه هذا النوع من القلب * قولهم اى قول اصحاب الشافعى فى ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان حتى لو زنى الذمى الحر الثيب يرجم عندهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين اى الاحرار منهم وبقوله مائة اشار الى ذلك فان البكر من العبيد لما لم يجلد مائة لم يرجم الثيب منهم * والبكر والثيب يقعان على الذكر والانثى * ومثل قولهم فى فرضية القرائة فى جميع الركعات القرائة تكررت فرضا فى الاولين الى آخره واحترزوا بقولهم فرضا عن السورة فانها تكررت ولكن غير فرض فجعلوا جلد المائة علة لوجوب الرجم والتكرر فى الاولين علة للوجوب فى الباقى فقلنا المسلمون انما يجلد بكرهم لان ثيبهم يرجم لانه يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم فجعلنا ما نصبه علة فى الاصل وهو جلد المائة حكما وما جعله حكما فيه وهو رجم الثيب علة فانتقض تعليلهم بهذا القلب وبطل لبقائه بلا اصل اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم وهذا ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة اذ لا مستند له اصلا * وذكر فى بعض الشروح وكان هذا معارضة ايضا لانه تعرض للتنازع فيه من حيث عدم الدليل على ثبوته فان القالب لما ادعى ان علة ثبوت الجلد فى حق المسلم الرجم لم يبق الجلد علة للرجم فعدم فى حق المتنازع فيه وهو الكافر الذى علة الرجم فيكون الرجم منتفيا لانتفاء دليله فيكون معارضة من هذا الوجه ولعمرى هو اقرب الى الممانعة منه الى المعارضة لانه فى الحقيقة منع نفس الدليل وصلاحيته لاثبات الحكم المتنازع فيه مع انه تعليل بالعدم وهو فاسد فكيف يصلح معارضا للتعليل بالمعنى الوجودى * واعلم بان تجويز الشيخ رحمه الله الاعتراض على العلل المؤثرة بالقلب بعد منعه الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التأثير لوجوب الجلد فى ايجاب الرجم فى حق المسلمين لا يمكن قلبه بجعل الرجم علة للجلد الا ترى ان فى قولنا فى المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد لما ظهر التأثير لتعليق العتق بالموت فى المنع عن البيع فى ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز وكذا لا يمكن للقالب بيان التأثير لتعليله بعد ما ظهر تأثير التعليل الاول وبدون بيان التأثير لا يقبل منه قلبه لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا كان كذلك ينبغى ان لا يرد القلب على العلل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة وانما يرد على الطردية * يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر بعد بيان نوعى القلب والقلب الاول انما يجئ فى كل طرد جعل الحكم علة والقلب الثانى يجئ على كل طرد ما لم يظهر التأثير وما ذكر فى نسخة اخرى من اصول الفقه والمخلص من القلب بذكر تأثير الوصف فى الحكم الذى علل دون الحكم الذى قاله خصمه فتبين ان الاعتراض بالقلب بعد التأثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع

ومثاله من الاعتراض ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا لان العلة اصل والحكم تابع فاذا قلبته فقد جعلته منكوسا وكان هذا معارضة فيها مناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما فى الاصل واحتمل ذلك فسد الاصل فبطل القياس وانما يصح هذا فيما يكون التعليل بالحكم فاما بالوصف المحض فلا يرد عليه القلب مثاله قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين ومثل قولهم القرائة تكررت فى الاولين فكانت فرضا فى الاخريين كالركوع والسجود فقلنا المسلمون انما جلد بكرهم مائة لان ثيبهم ترجم وانما تكرر الركوع والسجود فرضا فى الاولين لانه تكرر فرضا فى الاخريين

من غير فرق قوله (المخلص من هذا) اى من هذا النوع من القلب وليس المراد انه اذا ورد بدفعه بهذا الطريق بعد وروده بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل لان الشئ يجوز ان يكون دليلا على شئ وذلك الشئ يكون دليلا عليه كما فى العقليات فانه يجوز ان يقال موجود فيجوز رؤيته وان يقال يجوز رؤيته فيكون موجودا وكذا يكون الدخان دليلا على النار والنار دليلا على الدخان والاستدلال بحكم على حكم طريق السلف فى الحوادث على مامر بيانه * وانما يصح هذا المخلص اذا ثبت ان الشيئين نظيران اى مثلان متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه بمنزلة التوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها فى الآخر ويثبت الرق فى ايهما كان بثبوته فى الاخر وكذا النسب يثبت فيهما بثبوته لاحدهما * وهذا لان الدليل غير مثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل واحد منهما دليلا على الاخر فى عين ما كان هو مدلوله كما بينا فى التوأمين فاما العلة فمثبتة فلا يجوز ان يكون الشئ ثابتا بشئ ومثبتا له لان العلة لابد من ان تكون سابقة على الحكم رتبة ولا يتصور ان يسبق كل واحد منهما على الاخر * والتوأم اسم للولد اذا كان معه اخر فى بطن واحد يقال هما توأمان وقولهم هما توأم خطأ كذا فى المغرب * وذلك اى المخلص وهو الاخراج مخرج الاستدلال يتحقق فيما قال علماؤنا فى هاتين المسئلتين المذكورتين لوجود شرطه وهو المساواة فى الحكمين لا فيما ذكر الشافعى فان علماءنا استدلوا فى ان الشروع فى النافلة ملزم كالنذر فقالوا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع اذا صح الشروع * واحترز به عن صوم يوم النحر * كالحج فانه يلزم بالشروع كما يلزم بالنذر * وقالوا فى ثبوت ولاية التزويج على الثيب الصغيرة للولى * انه الضمير للشان * يولى عليها فى مالها فيولى عليها فى نفسها كالبكر الصغيرة فقلب عليهم فى المسئلتين كما ذكر فى الكتاب فاشار الشيخ الى بيان المخلص بقوله فقلنا النذر لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب اليه تسبيبا يعنى النذر سبب قربة باشره العبد على سبيل التقرب ثم لزمته مراعاة النذر الذى هو سبب القربة وليس بقربة بابتداء مباشرة فعل الذى هو حقيقة القربة صيانة للسبب عن البطلان مع ان ابتداء المباشرة منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة حقيقة فلان يجب مراعاة هذا الفعل الموجود قربة * بالثبات عليه اى بالزام الاتمام صيانة له عن البطلان كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وحقيقة القربة اولى بالصيانة من سببها وقد مر بيانه فى باب العزيمة والرخصة قال شمس الائمة رحمه الله ولا يستقيم قلبهم علينا لانا نستدل باحد الحكمين على الاخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث ان المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هى محض حق الله تعالى على وجه يكون المضى فيها لازما والرجوع عنها بعد الاداء حرام وابطالها بعد الصحة جناية فبعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلا على ذلك تارة وذلك على هذا تارة * قال الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم الشروع مع النذر فى الايجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل احدهما

والمخلص عن هذا ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال لان الشئ يجوز ان يكون دليلا على شئ وذلك دليل عليه ايضا وانما يصح المخلص اذا ثبت انهما نظيران مثل التوأم وذلك قولنا ما يلتزم بالشروع اذا صح كالحج فقالوا الحج انما يولى عليها فى مالها فيولى عليها فى نفسها كالبكر الصغيرة فقالوا انما يولى على البكر فى مالها لانه يولى عليها فى نفسها فقلنا النذر لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب اليه تسبيبا لزمته مراعاته بابتداء المباشرة وهو منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة فلان يجب مراعاته بالثبات عليه اولى

من الاخر لان النذر انما صار سببا لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء به بقوله *اوفوا بالعقود* فكذا الشارع فى عبادة عازم على ابقائه فلزمه الوفاء بابقاء ما ادى بقوله عز اسمه *ولا تبطلوا اعمالكم* ولا يتصور ابقاء ما ادى الا بانضمام سائر الاجزاء اليه فوجب عليه الضم صيانة لما ادى عن البطلان ثم ابطال ما ادى فوق ترك الاداء وقد وجب عليه الاداء تحقيقا للوفاء بالعهد فلان يلزمه اتمام ما ادى وابقاؤه عبادة بعد الاداء تحقيقا للوفاء كان احرى واولى * وكذلك الولاية اى وكما ان النذر والشروع متساويان فى معنى الايجاب الولاية على المال والولاية على النفس متساويتان فى الثبوت ايضا لان الولاية شرعت اى ثبتت ووجبت *للعجز اى لعجز المولى عليه عن التصرف لنفسه بنفسه مع حاجته اليه * على من هو قادر على قضاء حوائجه وهو الولى وذلك لان الاصل عدم الولاية لحر على حر مثله وثبوت الولاية للشخص على نفسه اذ الاصل رأيه لكن اذا عدم رأيه بالصغر او الجنون اقيم رأى الغير مقام رأيه وانتقلت الولاية الى الغير نظرا للمولى عليه ولهذا كانت تصرفاته مقيدة بشرط النظر فالولاية وان كانت ثابتة للولى على المولى عليه ظاهرا ولكنها وجبت على الولى للمولى عليه معنى نظرا له فى قضاء حوائجه لنفسه والمالية ولهذا لا يتمكن الولى من ردها ولو امتنع عن اقامة مصالح المولى عليه وقضاء حوائجه يأثم * والنفس والمال والثيب والبكر فيه اى فى المعنى الذى ثبتت به الولاية وهو العجز والحاجة سواء الا ترى ان الولايتين حال وجود الرأى على السواء فكذا تستويان فى حال عدمه واذا ثبت التساوى بينهما يمكن الاستدلال بثبوت احديهما على الاخرى * ولا يقال المساواة بين النفس والمال غير مسلمة لان النفس مبتذل* والمال مبتذل لانا نقول المساواة بين الشيئين غير مشروطة من كل الوجوه لصحة الاستدلال بل المشروط المساواة فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه وقد وجد ههنا لان النفس والمال فى الحاجة الى التصرف النافع التى بنى الاستدلال عليها سواء* فان قيل لا نسلم المساواة فى الحاجة ايضا لان الحاجة الى التصرف فى المال متحققة فى الحال للتثمير كيلا تأكله النفقة لكن الحاجة فى حق النفس متأخرة الى ما بعد البلوغ فينبغى ان لا تثبت الولاية على النفس عملا بالاصل* قلنا الحاجة فى النفس قد تتحقق فى الحال على تقدير فوات الكفو وفى المال قد لا يقع الحاجة بان كان كثيرا فكانا سواء لاجتماع جهة الحاجة فى كل واحد منهما* ثم شرع فى بيان ان لا مخاص للخصم عن القلب الذى ذكرناه فقال فاما الجلد والرجم فليسا بسواء فى انفسهما لان احدهما نهاية فى العقوبة يأتى على النفس والآخر تأديب محله ظاهر البدن * وفى شروطهما فان الثيابة بصفة الكمال وهى الثيابة بملك النكاح دون ملك اليمين شرط فى وجوب الرجم دون وجوب الجلد واذا انتفى التساوى بينهما لا يصح الاستدلال بوجودهما على الآخر وكيف يستدل بالاخف على الاغلظ وبالابتداء على النهاية * وكذلك القرائة والركوع والسجود ليسوا بسواء * ولو قيل ليست بسواء * او ليس بسواء لكان احسن * ومن عجز عن الافعال لم يصلح الذكر اصلا يعنى لو كان عاجزا عن الافعال دون الاذكار كالمريض الذى لا يقدر

وكذلك الولاية شرعت للعجز والحاجة على من هو قادر على قضاء الحاجة والنفس والمال والثيب والبكر فيه سواء فاما الجلد والرجم فليسا بسواء فى انفسهما وفى شروطهما ايضا حتى افترقا فى شرط الثيابة وكذلك القرائة والركوع والسجود ليسا بسواء لان القرائة ركن زائد تسقط بالاقتداء عندنا وتسقط لخوف فوت الركعة عنده ومن عجز عن الافعال لم يصلح الذكر اصلا بخلاف الافعال وكذلك الشفع الاول والثانى ليسا بسواء فى القرائة الا ترى ان احد شطرى القرائة سقط عنه وهو السورة ويسقط احد وصفيه وهو الجهر فلم يجهر بحال ففسد الاستدلال

واما النوع الثانى منه فهو قلب الشئ ظهر البطن وذلك ان يكون الوصف شاهدا عليك فقلبته فجعلته شاهدا لك وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك فنقض كل واحد منهما صاحبه فصارت معارضة فيها مناقضة بخلاف المعارضة بقياس آخر لانه يوجب الاشتباه الا بترجيح ولا يوجب تناقضا الا ان هذا لا يكون الا بوصف زايد فيه تقرير للاول وتفسيره فكان دون القسم الاول مثاله قولهم فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبل الشروع ومثل قولهم فى مسح الرأس انه ركن فى الصوم فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقال لهم لما كان ركنا فى الوضوء وجب ان لا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض كغسل الوجه وبيانه ان مسح الرأس يتأدى بالقليل فيكون استيعابه تكميلا للفرض فى محله بزيادة عليه بمنزلة التكرار فى الوجه

على الاعياء لم يجب عليه اداء الصلوة بخلاف الافعال فان من قدر عليها دون الاذكار كالاخرس والامى تجب الصلوة عليه * يسقط منه اى من الشفع الثانى او من المصلى فى الشفع الثانى * احد وصفيه اى احد وصفى الواجب وهو القراءة فلم يجهر بحال اماما كان او منفردا * تفسد الاستدلال اى لم يصح الاستدلال بوجوب الركوع والسجود فى جميع الركعات على وجوب القراءة فى الجميع لعدم المساواة قوله (واما النوع الثانى منه) اى من القلب فهو من قلب الشئ اى مأخوذ من قلب الشئ * ظهر البطن اى جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا مثل قلب الجراب * وذلك اى القلب المأخوذ من هذا المعنى ان يكون الوصف شاهدا اى حجة عليك فقلبته فجعلته شاهدا لك * فنقض اى ابطل كل واحد * منهما اى من الشهادتين او من التعليلين صاحبه لما نبين * فصارت اى صار هذا النوع من القلب والتأنيث لتأنيث الخبر * معارضة لانه يوجب خلاف ما اوجبه تعليل المعلل * ومعنى المعارضة فى هذا النوع اظهر منه فى النوع الاول لوجود حد المعارضة فيه * فيها مناقضة اى ابطال للتعليل الاول لان المطلوب هو الحكم والوصف الذى يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر تكون متناقضا فى نفسه بمنزلة الشاهد الذى يشهد لاحد الخصمين على الآخر فى حادثة ثم للخصم الآخر عليه فى عين تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس آخر حيث لا تكون مناقضة * لانه اى التعارض يوجب الاشتباه فيتعذر العمل للاشتباه الى ان يتبين رجحان لاحدهما على الآخر * وهذا لا يوجب تناقضا اى ابطالا للاول * الا ان هذا اى هذا النوع من القلب لا يكون اى لا يتحقق الا بوصف زائد على الوصف الذى ذكره المعلل * فيه اى فى ذلك الوصف الزائد تقرير للوصف الاول * وهذا جواب عما يقال القلب يكون بتعليق الحكم بذلك الوصف بعينه فاذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليق الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة لمعنى الابطال فقال هذه الزيادة تفسير للوصف الاول وتقرير له لا تغيير فلا تجعله فى حكم شئ آخر وانما قلنا ذلك لان الخصم قال فى صوم رمضان هذا صوم فرض ولم يبين انه متعين فى هذا الوقت لعدم بقاء غيره من الصيامات مشروعا معه فى هذا الوقت تلبيسا علينا فنحن فسرنا الصوم المذكور تفسيرا تركه الخصم وبينا محل النزاع وكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد الشروع * وكذلك قال فى مسح الرأس انه ركن ولم يفسر انه اكمال بامثال الفرض فى محل الفرض فنحن بينا ذلك فلم يكن تغييرا بل كان قلبا لذلك الوصف بعينه فبطل الاول لان الوصف لا يتعلق به حكمان مختلفان فى حالة واحدة فاذا تعارضا سقط كلام المجيب لكنه اى القضاء تعين بالشروع * وهذا اى صوم رمضان تعين قبل الشروع وبهذا القدر لا تقع المفارقة * واعلم ان القلب على هذا التفسير والتقسيم هو المذكور فى عامة كتب اصحابنا ولم يذكر عامة اصحاب الشافعى القسم الاول فى كتبهم وفسروا القلب بانه تعليق نقيض الحكم المذكور على العلة المذكورة فى قياس بالرد الى ذلك الاصل بعينه وارادوا بالنقيض ما ينافى الحكم المذكور ولا يجمع معه * وانما

اشترط الرد الى ذلك الاصل بعينه لانه لورد الى اصل آخر فحكم ذلك الاصل الآخر ان وجد فى هذا الاصل كان الرد اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها فى اصل آخر وان لم يوجد فيه كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم الحكم * ثم قسموه على قسمين * احدهما ان يبين المعترض ان ماذكره المستدل يدل على الحكم ولا يدل عليه * والثانى ان يبين ان ماذكره دليل على المستدل وان كان دليلا له ايضا * والاول قلما يتفق له مثال فى الشرعيات فى غير النصوص وذلك كما لو استدل من ورث الخال بقوله عليه السلام * الخال وارث من لا وارث له * فيعترض عليه بان المراد به نفى توريث الخال بطريق المبالغة كما فى قولهم الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له * والثانى ثلاثة اقسام احدها ان يتعرض القالب فى القلب لتصحيح مذهبه * وثانيها ان يتعرض لابطال مذهب الخصم صريحا * وثالثها ان يتعرض لابطاله بطريق الالتزام بان يرتب على الدليل حكما يلزم منه ابطال مذهب المستدل * مثال الاول مالو قال الحنفى فى مسئلة الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه بل لابد من اعتبار عبادة معه فى كونه قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعى لبث مخصوص فلا يكون الصوم من شرطه كالوقوف بعرفة فقد تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه الا ان المستدل اشار بعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والمعترض اشار الى نفى اشتراطه صريحا * وقد يتفق تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه صريحا كقول الشافعية فى ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث وقول الحنفية اعتراضا طهارة لاجل الصلوة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث فقد تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه صريحا * ومثال الثانى مالو قال الحنفى فى مسئلة مسح الرأس عضوا من اعضاء الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ماينطلق عليه اسم الرأس كغيره من اعضاء الوضوء فيقول الشافعى عضو من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كسائر اعضاء الوضوء فقد تعرض كل منهما فى دليله لابطال مذهب خصمه صريحا وليس فيه مايدل على تصحيح مذهب احدهما فانه لا يلزم من ابطال كل منهما تصحيح الآخر لجواز ان يكون الصحيح مذهب مالك رحمه الله وهو الاستيعاب وانما يلزم ذلك لو كان القائل فى المسئلة قائلين والاتفاق واقعا على نفى قول ثالث * ومثال الثالث مالو قال الحنفى فى مسئلة بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح * فيقول الشافعى عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح فالمعترض لم يتعرض لابطال مذهب المستدل وهو القول بالصحة صريحا بل بطريق الالتزام لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فهما متلازمان عنده فيلزم من انتفاء خيار الرؤية انتفاء الصحة * قلت هذه اقيسة ليست بمناسبة فضلا من ان تكون مؤثرة بل بعضها طردية وبعضها شبهية فاصحاب ابى حنيفة رحمه الله الشارطون للتأثير المعترضون من الطرد والشبه كيف يخطر ببالهم مثل هذه الاقيسة وكيف يعللون بها والالتفات الى مثلها ليس من دأبهم وهجيراهم لكن المخالفين وضعوها من عند انفسهم ونسبوها الى اصحابنا واوردوها

امثلة فى كتبهم لينضح فهم اقسام القلب التى ذكروها * ثم ذكروا ان القلب على الاوجه التى ذكرناها انوع معارضة لكنها تفارق مطلق المعارضة * بانها انشأت من نفس دليل المستدل * وبانها لا يمكن فيها الزيادة على العلة لوجوب اتحاد العلة فيها * وبانها لا يمكن فيها منع وجود العلة فى الفرع والاصل لان اصل القالب وفرعه هو اصل المستدل وفرعه بخلاف سائر المعارضات فيما ذكرنا ولهذا كان القلب اولى بالقبول من مطلق المعارضة لان الاشتراك فى الاصل والجامع اقوى فى الناقضة مما اذا لم يكن كذلك لانه مانع للمستدل من ترجيح اصله وجامعه على اصل القالب وجامعه للاتحاد بخلاف سائر المعارضات * وزعم بعض الاصوليين ان القلب مردود لان المعترض ان لم يتعرض فى القلب لنقيض حكم المستدل فلا يقدح ذلك فى الدليل لجواز ان يكون للعلة الواحدة وللاصل الواحد حكمان غير متنافيين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلته لاستحالة اجتماع النقيضين فى محل واحد واستحالة اقتضاء العلة الواحدة حكمين متنافيين لتعذر مناسبتها اياهما * والجواب عن الاول انه ان لم يتعرض لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادحا فى الدليل اذا كان ماتعرض لنفيه من لوازم حكم المستدل كما ذكرنا فى الامثلة * وعن الثانى ان شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير متنافيين فى ذاتيهما قد امتنع اجتماعهما فى النوع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف الحكم ونقيضه حقيقة لاستحالته واذا كان كذلك يصح حصولهما فى الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما فى ذاتيهما ويمكن ان يكون العلة مناسبة لحكم فى نظر المستدل ولنقيضه فى نظر السائل واذا اندفعت الاستحالة صح القلب * ولما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان يمنع حكم القالب فى الاصل وان يقدح فى تأثير العلة فيه بالنقض وعدم التأثير * وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافى حكمه * وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا لحكمه لان قلب القالب اذا افسد بالقلب الثانى سلم اصل القياس من القلب كذا فى عامة نسخ الاصول * ورأيت فى بعض فوائد هذا الكتاب انه لا يسمع القلب والنقض على القلب لانه خرج مخرج الافساد لكلام الخصم لا على سبيل التعليل ولا يندفع الابيان ان هذا القلب لا يخرج فى دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول اصح لانه تعليل فى مقابلة تعليل المعلل فيرد عليه ما يرد على الاول قوله (واما العكس فليس من هذا الباب) اى ليس بمعارضة لان المعارضة للدفع والعكس للتصحيح فلا يكون العكس من المعارضة فكان ينبغى ان لا يذكر فى هذا الباب * لكنه اى العكس لما استعمل فى مقابلة القلب لما قلنا ان القلب للابطال والعكس للتصحيح * الحق العكس بالقلب اى بيان العكس ببيان القلب لان ذكر مقابل الشئ بعد ذكره من محسنات الكلام والثانى معارضة فاسدة * لا يقال لما كان هذا النوع من العكس معارضة فاسدة كان من هذا الباب فلم يستقم نفيه العكس من هذا الباب على الاطلاق ولا يندفع بان نفيه يصح باعتبار الفساد اذ الفاسد فى حكم العدم فانه قد ذكر انواع المعارضة فى الاصل مع فسادها من هذا الباب * لانا نقول

واما العكس فليس من هذا الباب لكنه لما استعمل فى مقابلة القلب الحق به وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح العلل والثانى معارضة فاسدة واصله رد الشئ على سننه الاول مثل عكس المرآة اذا رد نور البصر بنوره حتى انعكس فابصر نفسه كأن له وجها فى المرآة وذلك مثل قولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء وهذا وما اشبهه مما يصلح لترجيح العلل على ما نذكره ان شاء الله تعالى

المراد من قوله العكس ليس من هذا الباب القسم الاول دون الثاني لان الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو قلب على ما ذكر في الكتاب لكنه لما نشابه العكس من وجه ادخله في هذا القسم واصله اى اصل العكس لغة رد الشيء على سننه اى رجعه من ورائه على طريقه الاول مثل عكس المرآة اذا ردت المرآة نور بصر الناظر بنورها حتى انعكس نور البصر فابصر الناظر بانعكاس نور بصره الى نفسه نفسه كان له وجهان في المرآة * قال صدر الاسلام وهذا قول ثمامة المتكلم وهو قول المعتزلة وقال عامة اهل السنة والاشعرية ان الانعكاس لا يستقيم بل يرى ما يرى باراءة الله تعالى فانه جل جلاله يحدث صور الاشياء فيها عند مقابلة مخصوصة اذا توسط بينهما جسم شفاف كما يحدث الروح في البدن عند استعداده وصلاحيته للقبول * والدليل على انه ليس بطريق الانعكاس ان صور الاشياء تحدث فيها عند المقابلة وان لم يكن هنالك ناظر ونعلم قطعا ان الاعمى اذا قابل المرآة بوجهه يحدث صورته فيه ولم يكن لبصره نور ينعكس وكذا لو نظر من انطبع صورته في المرآة في تلك الحالة الى شيء آخر خارج المرآة لا تزول صورته عنها ولو كان بطريق الانعكاس ينبغي ان لا يبقى الصورة فيها بعدما صرف طرفه عن المرآة فعرفنا ان القول بالانعكاس ليس بصحيح * الا ان غرض الشيخ منه التمثيل وقد وقع عند الناس ان ابصار الصور في المرآة بهذا الطريق فذكره على ما وقع عندهم تقريبا الى الفهم * وذكر في بعض نسخ الاصول ان العكس في اللغة هو رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله واصله شد رأس البعير بخطامه الى ذراعه * وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين هو انتفاء الحكم لانتفاء علته * وقيل هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة ورده الى اصل آخر * وذلك اى العكس بالمعنى المذكور مثل قولنا في ان الشروع في النفل فلزم ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج * وعكسه الوضوء يعني عكسه ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع كالوضوء فعكست الحكم بقلب الوصف الذي جعلته علة في الطرد * وهذا اى العكس المذكور في هذه المسئلة * وما شبهه كقولنا في الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة وعكسه الثيب البالغة فانه لا يولى عليها في مالها فلا يولى عليها في نفسها * مما لا يصلح لترجيح العلل يعني هذا النوع من العكس ليس بقادح في العلل اصلا بل هو يصلح مرجحا للعلة التي تطرد وتنعكس على التي تطرد ولا تنعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق للحكم بالوصف ويوجب زيادة قوة في ظن كون الوصف علة * والثاني ان يرد على خلاف سننه اى يرد الحكم الى خلافه لا على سننه بل سنن غير سننه كذا لفظ التقويم * وهذا النوع ليس بعكس حقيقة لانه ليس بداخل في تعريف العكس بل هو في اقسام القلب ولهذا ذكره صدر الاسلام وعامة الاصوليين في اقسام القلب ولم يذكروه في العكس لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه رد للحكم الذي الطرد وان كان على خلاف سننه اورده الشيخ في هذا القسم * مثل قولهم هذا اى الصوم النفل عبادة لا يمضي في فاسدها يعني اذا فسدت لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضي فيها * واحترز به عن الحج فانه وجب بالشروع لان المضي يجب فيه بعد الفساد فيحتمل ان يلزم بالشروع *

والنوع الثاني ان رد على خلاف سننه مثل قولهم هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا تلتزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا ضعيف من وجوه القلب لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولانه لما جاء بحكم مجمل لا يصح من السائل الا بطريق الابتداء ولان المفسر اولى ولان المقصود من الكلام معناه والاستواء مختلف في المعنى سقوط من وجه وثبوت من وجه على التضاد وذلك مبطل للقياس

لما كان كذلك اى لما كان الشان كما قلنا ان الصوم عبادة لا يمضى فى فاسدها * اولما كان صوم النفل على الوصف الذى ذكرنا وجب ان يستوى فيه اى فى الصوم النفل عمل النذر والشروع كما استوى عملهما فى الوضوء يعنى استوى عملهما فى الوضوء باعتبار انه لا يمضى فى فاسده وهذا المعنى موجود فى المتنازع فيه لانه لا يمضى فى فاسده ايضا فوجب ان يثبت استواؤهما فيه كما فى الوضوء * وهذا اى هذا النوع ضعيف اى فاسد من وجوه القلب ويسمى هذا قلب التسوية * وقد اختلفوا فيه فذهب بعض من صحح القلب الى قبول هذا النوع لوجود حد القلب فيه اذا لسائل قد جعل الوصف المذكور بعدما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لان استواء الشروع والنذر لو ثبت يلزم منه كون الشروع ملزما كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل * وذهب آخرون الى انه لا يقبل بوجوه اربعة ذكرت فى الكتاب * احدها ان السائل جاء بحكم آخر ليس بمناقض للحكم الاول لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه واذا كان كذلك ذهبت المناقضة التى هى شرط صحة القلب فلم يكن دفعا للدعوى المستدل فلا يقبل الا ان الفريق الاول يقولون ليس تناقض الحكمين ذاتا شرطا لصحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كاف لصحته وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل * وفى بيان الوجه الرابع دفع هذا السؤال * ولذلك اى ولانتفاء المناقضة بين الحكمين لم يكن هذا النوع من باب المعارضة فى الحقيقة وان كان معارضة صورة وايراده فى هذا الباب باعتبار الصورة ولهذا كان معارضة فاسدة * والثانى ان السائل جاء بحكم مجمل اذ الاستواء يحتمل المساواة فى الالزام والمساواة فى السقوط ولا يمكنه البيان الا بكلام مبتدأ بان يثبت التسوية بين الشروع والنذر فى الالزام وليس الى السائل ذلك * والثالث ان الحكم الذى ذكره السائل مجمل لما قلنا والحكم الذى ذكره المستدل مفسر والمجمل لا يصلح معارضا للمفسر لثبوت الاحتمال فى المجمل وانتفائه عن المفسر * والرابع ان المقصود من الكلام معناه فان ما لا معنى له من الالفاظ ليس بكلام والسائل وان علق بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود شئ آخر يختلف معنى الاستواء فيه بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء النذر والشروع فى الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالزام فانه لا اثر للنذر ولا للشروع فى ايجاب الوضوء بالاجماع واستواؤهما فى الفرع وهو الصوم النفل باعتبار الالزام وهو معنى قوله ثبوت من وجه سقوط من وجه * والمعنيان مختلفان على وجه التضاد اى التنافى واختلاف المعنى فى الاصل مبطل للقياس لانه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر ويستحيل ان يتعدى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد فى الاصل فكان هذا نظير اثبات الحرمة فى الفرع بالقياس على الحل من حيث المعنى وانما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء بنفسه مقصودا وذلك ليس بمقصود قوله (واما المعارضة الخالصة اى المعارضة التى خلصت عن معنى المناقضة والابطال فثمانية انواع خمسة منها تتحقق فى الفرع وثلاثة فى الاصل * ثم اثنان من الخمسة الواقعة فى الفرع

واما المعارضة الخالصة فخمسة انواع فى الفرع ثلثة وفى الاصل

اما التي في الفرع فاصح وجوهها المعارضة بضد ذلك الحكم فيقع بذلك محض المقابلة فيمتنع العمل ويفسد الطريق الابترجيح مثاله قولهم ان المسح ركن في وضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقال انه مسح فلايسن تثليثه كمسح الخف والثاني معارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرر له فمثل قولنا ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب على ماقلنا واما الثالث فما فيه نفي لما اثبته الاول او اثبات لما نفاه لكن بضرب تغيير مثل قولنا في الثيب اليتيمة انها صغيرة فتنكح كالتي لها اب فقالوا هي صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال وهذا تغير للاول لان التعليل لاثبات الولاية لالتعيين الولي الا ان تحت هذه الجملة نفي للاول لان ولاية الاخوة اذا بطلت بطل سائرها بناء عليها بالاجماع واما الرابع فالقسم الثاني من قسمي العكس على مابينا

صحيحان بلاشبهة وثلاثة منها فيها اشبهة الصحة والثلاثة التي في الاصل فاسدة كلها من كل وجه
وانما اورد الفاسدة منها في هذا الباب لبيان جميع اقسامها واحاطة سائر انواعها * اما التي
في الفرع اي المعارضات التي في الفرع فاصح وجوهها المعارضة بضد ذلك الحكم اي بما يخالف
حكم المستدل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف ماتوجبه علة المستدل من غير زيادة وتغيير
فيه في ذلك المحل بعينه فيقع بذلك اي بايراد الضد محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة
الخصم فيمتنع العمل بهما لمدافعة كل واحدة منهما مايقابلها ويفسد طريق العمل الابترجيح
احدى العلتين على الاخرى فاذا ترجحت احداهما وجب العمل بالراجحة حينئذ * قال
صدر الاسلام وهذه المعارضة تجيء على كل علة يذكرها المعلل * مثاله اي مثال هذا النوع
من المعارضة يتحقق في قول اصحاب الشافعي في تثليث المسح المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فيقال لهم انه مسح فلايسن تثليثه كمسح الخف * فهذه معارضة خالصة صحيحة لمافيها
من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بعلة اخرى في ذلك المحل من غير زيادة وتغيير * والنوع الثاني
وهو قولنا في هذا الموضع ركن في الوضوء فلايسن تثليثه بعد اكماله كالغسل معارضة بتغيير هو
تفسير للحكم الاول وتقرير له * وهي صحيحة ايضا حتى وجب المصير الى الترجيح فيها كما في
المعارضة الاولى ولكنها دون الاولى فان الاولى تصح بدون الزيادة وهذه لاتصح بدونها كذا
ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا * وكان ينبغي ان يكون هذا القسم اقوى من القسم
الاول في الدفع ومقدما عليه لانه احد وجهي القلب والقلب مقدم على المعارضة المحضة عند عامة
الاصوليين لتضمنه ابطال علة الخصم * ثم ايراد الشيخ رحمه الله هذا النوع ههنا مشكل لانه في بيان
المعارضة المحضة الخالصة عن تضمن معنى الابطال وهذا النوع ليس بمعارضة خالصة وقد ذكره
في المعارضة التي فيها مناقضة فكيف يصح ايراده في المعارضة الخالصة * وماذكر في بعض
الشروح ان هذا القسم معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فيصح ايراده ههنا باعتبار معنى المعارضة
ويصح ايراده في القسم الاول ايضا باعتبار معنى المناقضة * وماذكر في بعض نسخ الاصول
لاصحابنا ان هذه معارضة فيها معنى القلب فالسائل بالخيار ان شاء يأتي به على وجه المعارضة وان شاء
يأتي به على وجه القلب * لايدفع ان هذا الاشكال لان الشيخ قيد المعارضة بالخالصة وبايراده هذا النوع
في هذا الموضع لايحدث الخلوص فيه * وكذا بايراد السائل اياه على وجه المعارضة لايصير
معارضة خالصة فلا يستقيم ايراده في المعارضة الخالصة بوجه * وذكر القاضي الامام وشمس الائمة
رحمهما الله اقسام المعارضة في الفرع والاصل على وجه المذكور في الكتاب لكنهما ذكرا القلب
والعكس في فصل على حدة وذكرا اقسام المعارضة في فصل آخر ولم يقيدا المعارضة بالخلوص
فاستقام ايراد هذا القسم منهما في اقسام المعارضة كما استقام ايراده في اقسام القلب * ولكن الشيخ
لما تصرف وجعل الكل من باب المعارضة ثم قسم المعارضة على قسمين خالصة وغيرها اشتبه
ايراده في القسمين لاستلزامه كون هذا النوع معارضة خالصة وغير خالصة ولااعرف وجه
التفصي عنه قوله (واما الثالث) اي القسم الثالث من اقسام المعارضة الخالصة في الفرع * فما فيه

اى فالمعارضة التي فيها نفي لما اثبته المستدل او اثبات لما نفاه ولكن بضرب تغير فيه اخلال بموضع النزاع * مثل قولنا في ان لغير الاب والجد من الاولياء كالاخ والعم ولاية تزويج الصغيرة عند عدم الاب والجد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله انها اى اليتيمة صغيرة عليها فيثبت ولاية التزويج كالتي لها اب * فقالوا اى اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يولى عليها ولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق وهذا تغيير الاول اى تعيين الاخ زيادة توجب تغييرا للحكم الاول الذي وقع النزاع فيه لان التعليل وقع لاثبات ولاية التزويج عليها على الاطلاق لا لتعيين الولي الزوج لها والخصم بهذه المعارضة علل لنفي الولاية في محل خاص وهو الاخ فمن هذا الوجه لم يكن هذا الحكم عين ذلك الحكم فلم تكن هذه المعارضة دفعا * الا ان اى لكن تحت هذه الجملة وهى التعليل لنفي ولاية الاخ في التزويج * نفي الحكم الاول وهو اثبات ولاية الانكاح على الصغيرة لغير الاب والجد من الاولياء على الاطلاق لان قرابة الاخوة اقرب القرابات بعد قرابة الولاد والاخ هو الاصل بعد الاب والجد في الولاية لان الولاية لسائر الاقارب تثبت بعد ولاية الاخ بالاجماع كما تثبت ولاية الاخ بعد ولاية الاب والجد فلما انتفى بهذه المعارضة ولاية الاخ الذي هو الاقرب والاصل لان ينتفي ولاية سائر الاقارب التي هى مبنية على ولاية الاخ كان اولى * او يقال ولاية الاخ منتفية عنها بهذه المعارضة وولاية من سوى الاخ من الاولياء منتفية عنها بالاخ فيكون كل الولايات منتفية بهذه المعارضة فمن هذا الوجه يظهر معنى الصحة فيها وان لم يكن قويا قوله (ففيه صحة من وجه) يعني ايراده في المعارضة بعد ما ينافيه ما اوجب فساده باعتبار ان فيه صحة من وجه وهو انه لو ثبت ما ادعاه السائل من الاستواء على الاطلاق يلزم منه انتفاء حكم المستدل فمن حيث انه لم يثبت بهذه المعارضة خلاف حكم المستدل صريحا وقصدا لم يتحقق معنى المعارضة فيه فتكون فاسدة ومن حيث ان ما ادعاه السائل من الحكم يستلزم نفي حكم المستدل يظهر فيها جهة الصحة * وعلى ذلك اى على ان في هذه المعارضة جهة الصحة قلنا كذا فقالوا كذا * الكافر اذا اشترى عبدا مسلما يجوز شراءه عندنا ولكنه يؤمر باخراجه من ملكه بالبيع من مسلم او بالاعتاق او نحو ذلك ويجبر عليه وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز شراؤه فعلل اصحابنا بان العبد المسلم مال يملك الكافر بيعه فيملك شراءه قياسا على المسلم فعارضوه بان الكافر لما ملك بيعه وهو المراد بقوله بهذا المعنى * وجب ان يستوى ابتداؤه اى ابتداء الملك وقوله كالمسلم * وفي التقويم وجب ان يستوى حكم الشراء والتقرير عليه كالمسلم ثم العبد المسلم ليس بمحل لقرار ملك الكافر فيه بالاتفاق فوجب ان لا يكون محلا لثبوت الملك فيه ابتداء * ففي هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المستدل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تكون متصلة بموضع النزاع فتكون فاسدة * الا ان فيها شبهة الصحة لانه اذا ثبت استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع ولا يصح الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات

ففيه صحة من وجه وعلى ذلك ما قلنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فقالوا بهذا المعنى وجب ان يستوى ابتداؤه وقراره كالمسلم

(التسوية)

التسوية بين الابتداء والبقاء وليس الى السائل البناء ترجحت جهة الفساد فى هذه المعارضة فلا تصلح لدفع تعليل المستدل اليه اشير فى التقويم* وفى ايراد هذا النوع من المعارضه فى اقسام المعارضة الخالصة من السؤال مافى ايراد النوع الثانى لان جهة صحة المعارضة فى هذا النوع يستلزم ابطال تعليل المستدل ايضا فعلى تقدير كونه معارضة لايكون خالصة قوله (واما الخامس فالمعارضة فى حكم غير الاول) يعنى يأتى السائل بحكم يخالف حكما آخر والا يخالف الحكم الاول صورة* لكن فيه اى فيما يثبت بهذه المعارضة من الحكم نفى من الحكم الاول من حيث المعنى كما فى القسم الثالث والرابع واليه اشير بلفظة ايضا فان قول السائل فى المثال المذكور ان الثانى يستوجب نسب الولد يعارض عدم ثبوت النسب للثانى ولا يعارض ثبوت النسب للاول صورة* الا ان الفرق بين هذا النوع وبين ماتقدم ان محل حكمى المستدل والسائل مختلف فى هذا النوع وفيما تقدم كان المحل واحدا* مثل قول ابى حنيفة اى مثل معارضة قول ابى حنيفة رحمه الله فى المرأة التى نعى اليها زوجها اى اخبرت بموته من نعى الناعى الميت نعيا اذا اخبر بموته وهو منعى* فاعتدت المرأة وتزوجت بزوج آخر وجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد يكون للاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما بصفة الصحة فكان احق بالولد كما اذا لم يتزوج بزوج آخر وجاءت بالاولاد فى حال غيبته بان الثانى صاحب فراش فاسد الى آخره* فهذه معارضة فاسدة فى الظاهر لاختلاف الحكم يعنى من شرط المعارضة ان يكون الحكم الذى يتوارد عليه النفى والاثبات واحدا لانها صارت حجة للمدافعة والمدافعة انما تحقق فيما قلنا وههنا الحكم مختلف لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته من الثانى وكان ينبغى ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفى والاثبات على حكم واحد ففسدت المعارضة من هذا الوجه* ولم يتعرض فى التقويم وغيره لاختلاف الحكم فى هذا النوع وانما تعرض لاختلاف المحل فقيل هو اثبات للحكم الاول فى محل غير الاول وهو اوضح لان التعليل لاثبات النسب من الاول والسائل اثبت النسب للثانى فكان محل الحكم مختلفا ففسدت المعارضة لاختلاف المحل اذ من شرطها اتحاد المحل ولم يوجد* الا ان فيها صحة من وجه وهو ان النسب متى ثبت من عمرو مثلا وهو الثانى لا يمكن اثباته من زيد وهو الاول لعدم تصور ثبوته من شخصين فتضمنت هذه المعارضة نفى النسب عن الاول وقد وجد مايصلح سببا لاستحقاق النسب فى حق الثانى وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه * قال الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم ان فيها شبهة الصحة لان النسب لو ثبت من الحاضر انتفى من الغائب لكن الحكم الذى ادعاه المجيب لاينتفى الا بعد اثبات السائل الحكم الذى ادعاه وليس اليه اثباته وانما اليه الابطال بالمدافعة وذلك انما يتحقق فى محل واحد فتكون معارضة فاسدة* فاحتاج الخصم الى الترجيح* ولما صحت المعارضة من الوجه الذى ذكر احتاج الخصم وهو المجيب الى ترجيح ماادعاه على ماذكره السائل بان يقول فراش الزوج الاول صحيح والملك قائم حقيقة وفراش الزوج الثانى فاسد لاحقيقة له فكان الاول احق بالاعتبار كما لو كانا حاضرين واحد الفراشين صحيح والآخر فاسد* ثم عارضه الخصم وهو السائل بان الثانى شاهد اى حاضر

واما الخامس فالمعارضة فى حكم غير الاول لكن فيه نفى للاول ايضا مثل قول ابى حنيفة فى التى نعى اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول حيا ان الاول احق بالولد لانه صاحب فراش صحيح فان عارضه الخصم بان الثانى صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كرجل تزوج امرأة بغير شهود فولدت فهذه المعارضة فى الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم الا ان النسب لما لم يصح اثباته من زيد بعد ثبوته من عمرو صحت المعارضة بما يصلح سببا لاستحقاق النسب فاحتاج الخصم الى الترجيح بان فراش الاول صحيح ثم عارضه الخصم بان الثانى شاهد والماء ماؤه فتبين به فقه المسئلة وهو ان الصحة والملك احق بالاعتبار من الحضرة لان الفاسد شبهة فلا يعارض الحقيقة فيفسد الترجيح

والماء ماؤه وقدوجدمايثبت به النسب وهو الفراش الفاسد فيكون اولى بالاعتبار من الاول * فيتبين بهذا اى بالترجيح من الجانبين فقه المسئلة وهو ان صحة فراش الاول وقيام ملكه مع غيبته احق بالاعتبار من حضرة الثانى وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه وانتفاء ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة كذا فى بعض نسخ اصول الفقه * قال شمس الائمة رحمه الله الفراش الصحيح الذى للغائب يوجب استحقاق النسب للاول والفراش الفاسد مع قرانه المذكورة ليس مثلا للصحيح فلاينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح لان الشئ لاينسخ الا بما هو فوقه او مثله وبعدماصار النسب مستحقا لزيد لايمكن اثباته لعمرو بوجه ما قوله (واما المعارضات فى الاصل) اى فى المقيس عليه المعارضة فى الاصل ان يذكر السائل علة اخرى فى المقيس عليه تفقد هى فى الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمجيب فى علته وهى باطلة لما عرفت ان الوصف الذى يدعيه السائل متعديا كان اوغير متعد لاينافى الوصف الذى يدعيه المجيب اذ الحكم فى الاصل يجوز ان يثبت بعلل مختلفة كما لو وقعت فى دن قطرة بول ودم وخمر تنجس بنجاسة البول والدم والخمر جميعا حتى لو توهمنا زوال البعض بقى الباقى منجسا * ثم اشار الشيخ الى بيان فساد انواعها مفصلة فقال واما المعارضات فى الاصل فثلاثة اى ثلاثة انواع * معارضة بمعنى لايتعدى اى يذكر السائل علة فى الاصل لايتعدى الى فرع كما اذا علل المجيب فى بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلايجوز بيعه به متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة فى الاصل الثمنية دون الوزن وانها عدمت فى الفرع فلا يثبت فيه الحرمة * وذلك باطل اى هذا النوع من المعارضة باطل اذ التعليل بمعنى لا يتعدى باطل * لعدم حكمه وهو التعدية فانا قد بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية فاذا خلا تعليل عن التعدية بطل لخلوه عن الفائدة اذ الحكم فى الاصل ثابت بالنص دون العلة ولافرع يثبت الحكم فيه بالعلة واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به * ولفساده لو افاد تعدية يعنى لو عارض السائل بمعنى يفيد تعدية كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه اوالى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الامن حيث انه تنعدم تلك العلة فى هذا الموضع وقد مر غير مرة ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة * مثال التعدية الى فصل مجمع عليه ما اذا علل المجيب فى حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه به متفاضلا كالحنطة والشعير * فيعارضه السائل بان المعنى ليس فى الاصل ماذكرت ولكنه الاقتيات والادخار وقد فقد هذا المعنى فى الفرع وهذا المعنى يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز والدخن ونحوهما اذ لايناقش المجيب السائل فيها لكن المعارضة فى هذا الموضع لاتفيد للسائل الامن حيث انه ليس بموجود فى الجص وقد قلنا ان عدم

(العلة)

واما المعارضات فى الاصل فثلاثة * معارضة بمعنى لايتعدى وذلك باطل لعدم حكمه ولفساده لو افاد تعدية والثانى ان يتعدى الى فصل مجمع عليه لانه لاينفى العلة الاولى والثالث ان يتعدى الى معنى مختلف فيه

العلة لايصلح دليلا * ومثال ماذا تعدى الى فرع مختلف فيه ماذا عارض السائل فى هـذه المسئلة ايضا بان يقول ليس المعنى فى الاصل ماذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد فى الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه ومادون الكيل * واقوى الوجوه الثلاثة المعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مجمع عليه واذا ثبت فساد هـذا الوجه كان فساد ماسواه اولى بالثبوت * ثم فى لفظ الكتاب نوع اشتباه فان اللام فى قوله ولفساده متعلقة بقوله وذلك باطل كاللام الاولى والضمير فيه راجع الى المعنى فصار التقدير المعارضة بالمعنى الذى لايتعدى باطلة لكذا ولفساد المعنى الذى لايتعدى لوافاد تعدية وهذا لايصلح تعليلا لماذكره لان مالايتعدى لايفيد تعدية بوجه اذلوا فاد تعدية لم يبق غير متعدد * وكان ينبغى ان يقال بهذا الترتيب المعارضات فى الاصل ثلاثة انواع معارضة بمعنى لايتعدى ومعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مجمع عليه ومعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه والكل باطل لعدم حكم التعليل وهو التعدية ان كان المعنى الذى عارض به السائل غير متعد ولفساده لوافاد تعدية لانه لايتعلق بموضع النزاع * الا ان نظر المشايخ لما كان الى تصحيح المعنى لم يلتفتوا الى رعاية اللفظ فى جميع المواضع * ثم ان الشيخ ذكر لفظ البطـلان فيما اذا كان المعنى غير متعد ولفظ الفساد فيما اذا كان متعديا لان الفساد فى الاول من وجهين عدم صحته فى نفسه لان التعليل بعلة قاصرة غير صحيح وعدم تعلقه بموضع النزاع وفى الثانى من وجه واحد وهو عدم تعلقه بالمتنازع فيه قوله (ومن اهل النظر من اصحابنا من جعل هـذه المعارضة) اى المعارضة فى الاصل باقسامها الثلاثة حسنة كذا فى بعض الفوائد * وهذا لايستقيم فى القسم الاول لان احدا من اصحابنا لم يقل بجواز التعليل بعلة قاصرة فيكون المعارضة بمعنى لايتعدى فاسدة بلاخلاف بينهم * ثم سياق كلام القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة رحمه الله يشـير الى ان الخلاف فى القسم الاخير وهو المعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه فانهما ذكرا فساد القسمين الاولين واقاما الدليل عليه من غير ذكر خلاف ثم قالا وكذلك ما يتعدى الى فرع مختلف فيه وبينا الخلاف فيه فقالا ومن الناس من زعم ان هـذه معارضة حسنة * وكذا الدليل المذكور فى الكتاب يشير اليه ايضا فانهم تمسكوا بان العلة احد الوصفين لا كلاهما بالاجماع فصارتا متدافعتين اى متنافيتين بالاجماع فيصير اثبات العلة الاخرى من السائل ابطالا لعلة المجيب من طريق الضرورة فيكون فى هذه المعارضة معنى الممانعة والمدافعة فتصح فهذا الاستدلال منهم انما يستقيم فى القسم الاخير دون الاولين اذلا يمكن للمجيب فيه ان يقول ثبت الحكم فى الاصل بالمعنيين جميعا لانكاره ثبوت الحكم بالعلة التى ذكرها السائل ولا يمكن ذلك للسائل ايضا فيثبت التدافع بالاتفاق فيبطل المعنيان بالتعارض ويبقى الاصل بلامعنى فلا يبقى حجة فيتحقق معنى الممانعة فى هذا المعارضة من هذا الوجه * فامافى القسمين الاولين فيمكن للمجيب ان يجمع بين المعنيين ويقول الحكم ثابت بالمعنيين جميعا فلا يتحقق الاجماع فى هذين القسمين على ان العلة احد المعنيين فلا يثبت التدافع فيكون المعارضة فاسدة بالاتفاق لفوات معنى الممانعة اصلا * وبيان

ومن اهل النظر من اصحابنا من جعـل هذه المعارضة حسنة لاجماع الفقهاء على ان العلة احدهمـا فصارتا متـدافعتين بالاجماع فيصير اثبات الاخرى ابطالا من طريق الضرورة

ماذكرنا ان السائل اذا عارض في تعليل الحنطة بالكيل والجنس للتعدية الى الجص بان المعنى في الاصل الطعم دون الكيل والجنس لا يمكن للمجيب ان يقول يجوز ان يكون الحكم ثابتا بالعلتين لانكاره ثبوت الحرمة في التفاحة بالتفاحتين والحفنة بالحفنتين الذي هو موجب علة السائل فيثبت التدافع فاما اذا عارض في هذه الصورة بالاقتيات والادخار او عارض في مسئلة بيع الحديد بان العلة في الاصل الثمنية دون الوزنية فيمكنه ان يجمع بينهما فيقول يجوز ان يكون الحكم ثابتا بالمعنيين فلا يكون في هذه المعارضة معنى الممانعة فتكون فاسدة بالاتفاق * والجواب عن كلامهم ان الاجماع لم ينعقد على ان العلة احد الوصفين قصدا بل الاتفاق واقع على انه لا تنافي بينهما ذاتا لجواز تعلق الحكم بكل واحد منهما بانفراده ولهذا لو نص الشارع على ذلك جاز وحينئذ يتعدى الحكم باحدهما الى فروع وبالاخر الى فروع اخر * وانما اجمعوا على فساد احدى العلتين لمعنى فيها لا لصحة العلة الاخرى الا ترى ان اصحابنا واصحاب الشافعي وان اتفقوا على ان العلة في الحنطة الكيل او الطعم وان الصحيح احدهما دون الآخر لم يقولوا بفساد احدهما لصحة الآخر ولا بصحة احدهما لفساد الآخر بل قال كل فريق بصحة ما ادعاه علة لمعنى فيه يوجب الصحة وبفساد علة صاحبه لمعنى فيها يوجب الفساد واذا كان كذلك كان اثبات الفساد لاحدى العلتين بثبوت صحة الاخرى باطلا بل لابد من ذكر معنى مفسد في نفس الوصف لثبوت الفساد فيه كما لابد من ذكر معنى مصحح لثبوت الصحة فيه * الا ترى ان لظهور فساد احدى العلتين لا يثبت التأثير في الاخرى بالاجماع كذلك عكسه * فان قيل لو لم يثبت فساد احدى العلتين عند ثبوت صحة الاخرى لزم اجتماعهم على الباطل لان الاجماع انعقد على صحة احديهما دون صحتهما * قلنا * انما يلزم ذلك ان لو ثبت صحتها قطعا ولكنها لم تثبت بل احتمل ان يكون الفاسدة هي التي بين صحتها والاخرى هي الصحيحة * او يقول الاجماع غير مسلم بدون بيان المفسد * واعلم ان المعارضة في الاصل هي المفارقة التي ذكرناها عند جمهور الاصوليين وهو مختار الشيخ رحمه الله لان المقصود منهما واحد وهو نفي الحكم عن الفرع لانتفاء العلة * وعند بعضهم ان صرح السائل في هذه المعارضة بالفرق بان يقول لا يلزم مما ذكرت ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الاصل باعتبار ان الحكم في الاصل متعلق بوصف كذا وهو مفقود في الفرع فهي مفارقة وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدم انتهاض الدليل عليه وقال دليلك انما كان ينتهض على لو كان ماذكرته مستقلا بالعلية وليس كذلك لدلالة الدليل على انه لابد من ادراج الوصف الذي اقوله في التعليل فهي ليست بمفارقة ولهذا قبلوا هذه المعارضة ولم يقبلوا المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة * وقال بعضهم المفارقة هي المعارضة في الاصل والفرع جميعا حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا * ولما كانت هذه المعارضة مفارقة وهي من الاسئولة الفاسدة التي لا تقبل من السائل مع انه قد يقع الفرق بمعنى فقهي صحيح في نفسه بين الشيخ وجه ايراده على طريق يقبل منه *

والجواب ان الاجماع انعقد على فساد احدهما لمعنى فيه لا لصحة الاخر كالكيل والطعم والصحيح احدهما لاغير لكن الفساد ليس لصحة الاخر لكن لمعنى فيه يفسده فاثبات الفساد لصحة الآخر باطل فبطلت المعارضة وكل كلام صحيح في الاصل

فقال وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه * يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم * فاذكره انت على سبيل الممانعة ليكون ذلك مفاقهة صحيحة على حد الانكار فيقبل منك لا محالة * كقولهم في اعتاق الراهن * اذا اعتق الراهن العبد المرهون نفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه اذا كان معسرا يؤمر العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع على المولى عند اليسار وعند الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتاقه اذا كان معسرا قولا واحدا وله قولان في الموسر فعلل اصحابه في هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف من الراهن الاقي حق المرتهن بالابطال اي يبطل حقه في الرهن بدون رضاه به وهو البيع بالدين عنده * فكان مردودا كالبيع اي كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن * فقالوا اي فرق اهل الطرد من اصحابنا بين البيع الذي هو الاصل وبين الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل الفسخ بعد ما صدر من الاصل في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما * وهذا فرق فقهي صحيح في نفسه ولكنه فسد لصدوره ممن ليس له ولاية الفرق وهو السائل فلم يقبل * والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل * ان يقول السائل ان القياس لتعدية حكم النص اي الاصل دون تغييره وانا لا اسلم وجود هذا الشرط وهو التعدية بدون التغيير في المتنازع فيه * وبيانه اي بيان فوات هذا الشرط ان حكم الاصل وهو البيع * وقف اي توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع كذا في الاسرار * وانت في الفرع وهو الاعتاق * تبطل اصلا ما لا يحتمل الفسخ والرد اي تلغي من الاصل شيئا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتدائه فان العبد لو رد الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه بخلاف البيع * وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف * واصلا نصب على التمييز او على المصدر لا على انه مفعول به كما ظنه البعض * وما مفعول به وكذلك ان اعتبره باعتاق المريض اي ومثل اعتبار الخصم الاعتاق بالبيع اعتباره اياه باعتاق المريض في لزوم تغيير حكم الاصل فانه لما لزمه ما ذكرنا من الفساد في اعتباره الاعتاق بالبيع الحقه باعتاق المريض لانه لا ينفذ مع انه لا يقبل الرد والفسخ * وقال انه تصرف يبطل حق المرتهن المتعلق بالعبد فلا يصح كاعتاق المريض المديون عبده ولا مال له غيره * وهذا لان حق المرتهن في العبد المرهون اقوى من حق الغرماء في عبد المريض بدليل انه لا يمتنع البيع على المريض لحق الغرماء ويمتنع على الراهن ثم ان حقهم يمنع نفوذ اعتاق المريض اذا مات في مرضه فحق المرتهن اولى * ففي هذا التعليل تغيير لحكم الاصل * لان حكم الاجماع ثمه في اعتاق المريض توقف العتق الى اداء ما وجب عليه من السعاية لانه كالمكاتب ما دام يسعى في بدل رقبته * ولزوم

يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة كقولهم في اعتاق الراهن انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال وكان مردودا كالبيع فقالوا ليس كالبيع لانه يحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه فيه ان نقول ان القياس لتعدية حكم النص دون تغييره وانا لا نسلم وجود هذا الشرط هنا وبيانه ان حكم الاصل وقف ما يحتمل الرد والفسخ وانت في الفرع تبطل اصلا ما لا يحتمل الرد والفسخ وكذلك ان اعتبره باعتاق المريض لان حكم الاجماع ثمة توقف العتق ولزوم الاعتاق وانت قد عديت البطلان اصلا فان ادعى في الاصل حكما غير ما قلنا لا نسلم

الاعتاق بحيث لاسبيل الى ابطاله ورد العبد الى الرق اصلا* وانت عديت الابطال اصلا اى ابطلت الاعتاق فى الفرع من الاصل بحيث لو اجازه المرتهن بعد لا ينفذ فكان تغييرا لحكم الاصل فى الفرع * قال شمس الائمة رحمه الله فى المبسوط وعتق المريض عندنا لا يلغو لقيام حق الغرماء ولكنه يخرج الى الحرية بالسعاية لا محالة فههنا ايضا ينبغى ان لا يلغو الا ان هناك هو بمنزلة المكاتب مادام يسعى وههنا يكون حرا وان لزمته السعاية عند اعتبار الراهن لان العتق فى المرض وصية والوصية تتأخر عن الدين الا ان العتق لا يمكن رده فيجب عليه السعاية فى قيمته لرد الوصية * قال وبهذا يتبين ان هناك الواجب عليه بدل رقبته ولا يسلم له المبدل مالم يرد البدل وههنا السعاية على العبد ليست فى بدل رقبته بل فى الدين الذى فى ذمة الراهن لان حق المرتهن ذلك فوجوب السعاية عليه لا يكون مانعا نفوذ عتقه فى الحال * ولهذا قلنا لو ايسر الراهن هذا رجع العبد عليه بما ادى من السعاية وهناك لا يرجع العبد على احد بما سعى فيه من قيمته* فان ادعى اى المعلل* فى الاصل وهو البيع او البيع او اعتاق المريض حكما غير ما قلنا بان يقول حكم البيع البطلان لا التوقف وكذا حكم اعتاق المريض فلا يكون فى هذا التعليل تغيير حكم الاصل لم نسلم لان عندنا حكمهما ما ذكرنا فان وافقنا فيه يلزم التغيير ضرورة وان خالفنا فيه بان قال عندى حكمهما البطلان يكون هذا رد المختلف الى المختلف وهو فاسد ايضا لانه ليس بحجة على الخصم قوله (ومثل قولهم) اى مثل تعليل اصحاب الشافعى فى ايجاب الدية فى القتل العمد بانه قتل آدمى مضمون فيوجب المال كالقتل الخطأ * فان فرق السائل بان العمد ليس كالخطأ فى لزوم المال لان وجوب المال فى الخطاء باعتبار تعذر ايجاب المثل من جنسه لان الخاطى معذور لعدم القصد فيصير الى ايجاب المال خلفا عنه صونا للدم عن الهدر وقد عدم هذا المعنى فى الفرع وهو العمد لوجوب القصاص فيه بالاتفاق* فهذا فرق صحيح فى نفسه ولكنه غير مقبول من السائل فسبيله ان يقول لا اسلم قيام شرط القياس وهو عدم تغيير حكم الاصل* وتفسيره اى بيان عدم قيام شرط القياس ان حكم الاصل وهو القتل خطاء شرع المال خلفا عن القود عند العجز عن استيفائه وانت بهذا التعليل جعلت المال مزاحما للقود حيث اثبته بطريق الاصالة كالقود والخلف قط لا يزاحم الاصل فكان هذا تعليلا يوجب تغيير حكم الاصل فكان باطلا * وهو نظير مذهبه فى ايجاب الفدية على الحائض مع الصوم اذا اخرت القضاء الى السنة الثانية فانه جعل الفدية التى هى خلف عن الصوم مزاحما له فى الوجوب حيث اوجبهما جميعا * وقد بينا يعنى فى اول باب دفع العلل ان المناقضة الحقيقية لا ترد على العلل المؤثرة بعد صحة اثرها لان تأثيرها لا يثبت الا بدليل مجمع عليه ومثل ذلك الدليل لا يقبل النقض وانما يرد المناقضة على العلل الطردية لان دليل صحتها الاطراد وبالمناقضة لم يبق الاطراد ولكن قد يرد النقض صورة على العلل المؤثرة فيحتاج الى دفعه ببيان انه ليس بنقض* وانما نبين ذلك اى عدم ورود النقض على العلل المؤثرة حقيقة وان يترآى نقضا صورة بطرق اربعة والله اعلم

ومثل قولهم قتل آدمى مضمون فيوجب المال كالخطاء لان ثمة المثل غير مقدور عليه وسبيله ما قلنا ان لا نسلم قيام شرط القياس وتفسيره ان حكم الاصل شرع المال خلفا عن القود وانت جعلته مزاحما له وقد بينا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة بعد صحة اثرها وانما تبين ذلك بوجوه اربعة وهذا

(باب بيان وجوه دفع المناقضة) قال الشيخ الامام رضي الله عنه وحاصل ذلك ان المجيب متى امكنه الجمع بين ما ادعاه علة وبين ما تصور مناقضة بتوفيق بين بطلت المناقضة كما يكون ذلك في المناقضات في مجلس القضاء بين الدعوى والشهادة وبين الشهادات انه متى احتمل التوفيق وظهر ذلك بطل التناقض اما الاول فبالوصف الذي جعله علة والثاني بمعنى الوصف الذي به صار الوصف علة وهو دلالة اثره والثالث بالحكم المطلوب بذلك الوصف والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم اما الاول فظاهر مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لانه ليس بمسح ولكنه ازالة النجاسة الا ترى انه اذا احدث فلم يتلطخ به بدنه لم يكن الاستنجاء سنة وكذلك قولنا في الخارج من غير السبيلين انه خارج من الانسان فكان حدثا كالبول ولا يلزم عليه اذا لم يسل لانه ظاهر وليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زايله الجلد كان ظاهرا لا خارجا الا ترى انه لا يجب به الغسل بالاجماع

(باب بيان وجوه دفع المناقضة)

* وحاصل ذلك اي حاصل دفع المناقضة والخروج عنها ان المجيب متى امكنه الجمع بين ما ذكره علة وبين ما تصور مناقضة لم يكن ذلك نقضا لان الجمع بين النقيضين غير متصور ومتى لم يمكنه الجمع لزمه النقض * ثم بهذه الوجوه الاربعة يمكنه الجمع من غير رجوع عن الاول وبها يتبين الفقه كما سنبينه لان الفقه هو الوقوف على المعنى الخفي فالدفع على طريق الفقه انما يكون بوجوه لا تنال الا بضرب تأمل اما الدفع بالفاظ ظاهرة فلا يكون فقها بين الدعوى والشهادة كما اذا ادعى الفا واقام شاهدين فشهد احدهما بالف والآخر بالف وخمسمائة لا يقبل الشهادة الا ان يوفق فيقول كان الواجب الفا وخمسمائة الا اني قبضت خمسمائة * وكذلك اذا ادعى انه اشترى من فلان هذا العين فشهد شاهدان انه وهبه منه لا يقبل الا اذا قال وهبني فجحد فاشتريته منه وبين الشهادات بان شهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسمائة والمدعي يدعي الاكثر يقبل الشهادة على الالف لاتفاقهما على الالف وان كانا مختلفين في الحقيقة * وكذا لو شهدا بسرقة بقر وقال احدهما لونه احمر وقال الآخر لونه اسود تقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لامكان التوفيق بان شهد كل منهما على ما وقع عنده من لون البقر كما عرف في موضعه قوله (اما الاول اي الوجه الاول من وجوه الدفع الدفع بالوصف بان يقول ما ذكرته علة ليس موجودا في صورة النقض فتخلف الحكم فيها لا يدل على فساد العلة * والثاني بمعنى الوصف وهو دلالة اثره اي اثر الوصف على الحكم بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التأثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة واذا لم يكن علة لم يكن نقضا * والثالث بالحكم المطلوب بذلك الوصف بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عن الوصف بل هو موجود لكن لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا اذ النقض ان يتخلف الحكم عن الوصف عند عدم المانع وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من يأباه فلا يتأتى هذا الدفع على مذهبه * والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم وفي اصول شمس الائمة بالغرض المطلوب بالتعليل وهو اوضح ولفظ التقويم ثم بالغرض الذي قصد المعلل التعليل لاجله واثبت الحكم بقدره * اما الاول فظاهر اي الدفع بالوجه الاول وهو الدفع بالوصف ظاهر الصحة لان الوصف ركن العلة فعدم الحكم عند عدمه يكون دليل صحته فيصح الدفع به * مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فيورد عليه الاستنجاء بالاحجار نقضا فانه مسح ويسن فيه التثليث فان العدد وان لم يكن مسنونا عندنا لكن اذا احتيج الى التثليث فانه يقع سنة بالاجماع * وكذا الاستنجاء بحجر له ثلثة احرف سنة وان لم يكن العدد مسنونا عندنا كذا في بعض الشروح * فندفعه بالوصف بان نقول ان الاستنجاء ليس بمسح اي لا اعتبار للمسح فيه بل المعتبر فيه ازالة النجاسة بدليل انه شرع بشيء له اثر في الازالة كالحجر والمدر والماء وبدليل انه لو احدث ولم يتلطخ به بدنه بان خرج منه ريح لم يكن المسح سنة ولو كان الاستنجاء مسحا لم يتوقف على تلطخ البدن كمسح الرأس والخف * وبدليل

ان غسله بالماء افضل لانه ابلغ فى الازالة ولو كان مسحا لكره تبديله بالغسل اذالغسل فى محل المسح مكروه كما فى مسح الرأس والخف * وكذلك اى ومثل قولنا فى الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول * وزاد بعضهم قيد الحيوة فقالوا من بدن الانسان الحى احترازا عن النجس الخارج من الميت فانه لا يوجب اعادة غسله ثانيا ولا حاجة اليه لانه بعد الموت لم يبق انسانا على الاطلاق فلا يكون داخلا تحت مطلق لفظ الانسان * ثم اورد عليه ما اذا لم يسل عن رأس الجرح نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث فى السبيلين بلا خلاف وبهذا زاد بعضهم لفظ الكثير فقالوا الخارج الكثير النجس من غير السبيلين حدث احترازا عنه * فوجب دفع هذا النقض بمنع الوصف بان يقال لانسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالرجل يخرج من الدار لم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة بعد فى محلها لم ينتقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة فى كل عرق دما والجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال كمن كان فى بيت او خيمة متستر به اذا رفع عنه ما كان متسترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او الخيمة * الا ترى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب غسل ذلك الموضع عنده قليلا كان ذلك او كثيرا ولوجب عندنا اذا جاوز قدر الدرهم ويسن اذا كان مادون الدرهم وحيث لم يجب ولم يسن بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التى فى محلها وكذا لو ازيلت عن ذلك المحل بقطنة او بالمسح على جدار لا ينتقض الطهارة وان حصل الانفصال لانه مخرج وليس بخارج الا ترى انه اذا خرج مع البزاق دم والبزاق غالب لا ينتقض الطهارة لانه لم يخرج بقوة نفسه بل بقوة غيره وهو البزاق * ولا نسلم انه نجس ايضا على ماروى عن ابى يوسف رحمه الله ان مالا يكون حدثا لا يكون نجسا قوله (واما الدفع بمعنى الوصف وهو التأثير فانما يصح لان الوصف لم يصر حجة بصيغته اى بمجرد صورة اللفظ لما بينا ان العمل بمجرد الوصف لا يجوز مالم يظهر ملاءمته ولا يجب مالم يظهر عدالته * وانما صار حجة بمعناه الذى يعقل به اى يعلم ويفهم من الوصف ضربان * احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا يعنى ظاهر لفظه لغة يدل عليه كدلالة لفظ الخروج لغة على الانتقال من الباطن الى الظاهر ودلالة لفظ المسح لغة على الاصابة * والثانى بمعناه الثابت به اى بالوصف دلالة وهو التأثير فان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر هو مؤثر فى الحكم فان وصف المسح بواسطة معناه اللغوى يدل على التخفيف الذى هو المؤثر فى اسقاط التكرار * ووصف الخروج فى مسئلة السبيلين بواسطة معناه ايضا يدل على قيام النجاسة بمحل الطهارة الذى هو المؤثر فى ايجاب التطهير * على ماذكرنا فيما سبق يعنى فى باب تفسير القياس فى بيان علة الربوا وفى باب ركن القياس فى قوله الاثر معقول من كل محسوس لغة وعيانا ومن كل مشروع معقول دلالة * فكان اى المعنى

واما الدفع بمعنى الوصف فانما صح لان الوصف لم يصر حجة بصيغته وانما صار حجة بمعناه الذى يعقل به وذلك ضربان احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهر او الثانى بمعناه الثابت به دلالة على ماذكرناه فيما سبق فكان ثابتا به لغة فصح الدفع به كما صح بالقسم الاول فكان دفعا بنفس الوصف وهذا احق وجهى الدفع لكن الاول اظهر فنبدأ به وذلك مثل قولنا مسح فى الوضوء فلم يكن التكرار فيه مسنونا كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لان معنى المسح تطهير حكمى غير معقول والتكرار لتوكيد التطهير فاذا لم يكن مرادا بطل التكرار الا ترى انه يتأدى ببعض محله بخلاف الاستنجاء لانه لازالة عين النجاسة وفى التكرار توكيده الا ترى انه لا يتأدى ببعضه فصار ذلك نظير الغسل وهذا معنى ثابت باسم المسح لغة

وكذلك قولنا انه نجس خارج فكان حدثا كالبول ولا يلزم اذالم يسل لان ماسال منه نجس اوجب تطهيراحتى وجب غسل ذالك الموضع فصار بمعنى البول و هذا غير خارج اذالم يسل حتى لم يتعلق به وجوب التطهير

الثانى وهو المعنى المؤثر ثابتا به اى بالوصف لغة كالمعنى الاول لانه ثبت بواسطة المعنى الاول * وهذا كشرآء القريب يصير اعتاقا بواسطة الملك فان الموجب للعتق فى الحقيقة هو الملك لكن لما كان الملك مضافا الى الشراء صار العتق بواسطة الملك مضافا الى الشراء ايضا حتى صار المشترى معتقا فكذا التأثير بواسطة المعنى اللغوى صار مضافا الى الوصف به موجبا للحكم فى الفرع * فصح الدفع به اى بالقسم الثانى كما صح بالقسم الاول وهو المعنى اللغوى فان الدفع فى القسم الاول وهو الدفع بنفس الوصف بالمعنى اللغوى * فكان اى الدفع بالاثر دفعا * بنفس الوصف اى بمنع نفس الوصف كالقسم الاول * وهذا اى الدفع بالتاثير احق وجهى الدفع بالاعتبار وهما الدفع بنفس الوصف والدفع بالتأثير لان التأثير هو المقصود من الوصف شرعا دون المعنى اللغوى منه * لكن الاول اى الدفع بالمعنى الاول اظهر لان المعنى اللغوى مفهوم كل احد من اهل اللسان فبدأنا به وذلك اى الدفع بالتأثير يتحقق فى هذين المثالين ايضا * وقوله لان معنى المسح دليل على المجموع يعنى انما لا يكون التكرار فيه مسنونا وانما لا يلزم الاستنجاء لان معنى المسح اى تأثيره انه تطهير حكمى غير معقول المعنى يعنى ليس المقصود منه حصول التطهير حقيقة لانه لا يحصل بالمسح بل يزداد به النجاسة التى فى المحل وكذا الغسل فى موضع المسح مكروه ولو كان التطهير مقصودا لكان الغسل افضل بل هو امر تعبدى مبنى على التخفيف كالتيمم والتكرار فيه شرع وهو الغسل انما شرع لتوكيد التطهير فاذا لم يكن التطهير ههنا مرادا بطل التكرار الذى شرع لتوكيده وكان مكروها لانه مقرب الى الامر المكروه وهو الغسل * الا ترى ان المسح يتأدى ببعض محله توضيح لكون التطهير غير مقصود فيه يعنى الغرض يتأدى بمسح بعض الرأس وهو الربع او مقدار ثلاثة اصابع عندنا او عنده مقدار ثلاث شعرات ولو كان التطهير مقصودا لما تأدى ببعض المحل كالغسل بخلاف الاستنجاء لان التطهير فيه مقصود اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وكان هو الاصل فيه الا انه اكتفى بالحجر والمدر تخفيفا * وفى التكرار توكيده اى توكيد الازالة المقصودة فى الاستنجاء * الا ترى توضيح لكون ازالة النجاسة التى هى تطهير فيه مقصودا يعنى لو استعمل الحجر فى بعض المحل دون البعض لا يتم الاستنجاء ولو كان نفس المسح فيه مقصودا لتأدى ببعضه كمسح الرأس والخف * فصار ذلك اى الاستنجاء باعتبار الاستيعاب والقصد الى تطهير المحل نظير الغسل فى الاعضاء المغسولة * سنة كالمضمضة * او فرضا كغسل الوجه لا نظير المسح فلذلك شرع التكرار فيه * وهذا معنى ثابت اى كونه تطهيرا حكميا غير معقول المعنى مؤثرا فى المنع من التكرار ثابت باسم المسح لغة لانه يدل على الاصابة وهى لا تنبئ عن التطهير الحقيقى وانما يدل على التخفيف فكان الدفع بهذا المعنى كالدفع بنفس الوصف * وعبارة التقويم ان وصف المسح انما صار علة لعدم التثليث لانه قد ظهر اثره فى نفسه من حيث التخفيف فى مقابلة الغسل * فعلا يعنى من حيث انه يتأدى ببعض الاصابع * وذاتا من حيث انه اصابة وكذلك قدرا من حيث التأدى ببعض المحل وهذا المعنى معدوم فى الاستنجاء (قوله) وكذلك اى ومثل قولنا

واما الدفع بالحكم فمثل قولنا في الغصب انه سبب لملك المبدل فكان سببا لملك المبدل ولا يلزم المدبر لانا جعلناه سببا فيه ايضا لكنه امتنع حكمه لمانع كالبيع يضاف اليه

في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول * ولا يلزم عليه ما اذا لم يسل لان ماسال منه نجس اوجب تطهير ايعني الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع وايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير بالاجماع كما يجب بخروج البول فلما ساوى البول في ايجاب الطهارة الحقيقية ساواه في ايجاب الحكمية بل اولى لانها دون الطهارة الحقيقية واخف منها من حيث انها طهارة * وهذا اي الذي ظهر ولم يسل لم يوجب تنجيس المحل ولم يؤثر في ايجاب التطهير حتى لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن كالبول في ايجاب الطهارة في محلها فكذا في غير محلها فتبين بدلالة التأثير ان غير السائل لم يدخل تحت التعليل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف يكون نقضا * وقوله غير خارج اذا لم يسل وان لم يحتج الى ذكره لانه في بيان الدفع بالتأثير لا في بيان الدفع بنفس الوصف بل كان يكفيه ان يقول وهذا لم يتعلق به وجوب التطهير الا انه ذكره ليضم الدفع بالوصف الى الدفع بالتأثير توكيدا * فان قيل ما ذكرتم انه مؤثر في ايجاب غسل ذلك الموضع غير مستقيم على اصلكم على الاطلاق لان الخارج النجس اذا تجاوز عن رأس الجرح لا يؤثر في ايجاب غسل ذلك الموضع اذا لم يتجاوز قدر الدرهم عندكم حتى لو توضأ من غير غسل ذلك الموضع جازت صلوته واذا لم يؤثر خروج مادون الدرهم في ايجاب الطهارة الحقيقيه فكيف يؤثر في ايجاب الحكمية قلنا غرضنا من هذا التعليل الحاقه بالبول وقد ثبت بالاجماع ان الشرع عفا عن القليل في السبيلين حيث اكتفى بالاحجار ولم يوجب الغسل فالحقنا غير السبيلين بهما في هذا الحكم ايضا وهذا لا يدل على عدم تأثيره في ايجاب الغسل بل القليل مؤثر في ايجاب الطهارة الحقيقية والحكميه جميعا كالكثير في الموضعين اعني في الاصل والفرع الا ان الشرع عفا في القليل عن ايجاب احدى الطهارتين فبقيت الاخرى واجبة به * على ان عند الخصم الحكم في القليل والكثير سواء حتى وجب غسل القليل كغسل الكثير * وعند مشايخنا يجب غسل القليل ايضا حتى قالوا لو رأى المصلي في ثوبه نجاسة دون قدر الدرهم يقطع الصلوة ويغسلها ان لم يخف فوت الوقت ثم يصلي * وقالوا ايضا لو اشتغل بغسل مادون الدرهم من النجاسة تفوته الجماعة ولكن لا تفوته الصلوة في الوقت انه يشتغل بغسلها ويصلي منفردا فعرفنا ان القليل مؤثر في الايجاب كالكثير قوله (واما الدفع بالحكم) فكذا دفع المناقضة بالحكم ان يدفع المعلل ما يرد عليه من النقض بمنع عدم الحكم في صورة النقض بان يقول لا اسلم ان الوصف ان وجد لم يوجد حكمه بل الحكم موجود فيها ايضا تقديرا * كما اذا قال المجيب ان الغصب سبب لملك البدل وهو الضمان فيكون سببا لملك المبدل وهو المغصوب فاذا اورد عليه المدبر نقضا حيث كان غصبه سببا لملك البدل وليس بسبب لملك المبدل يدفعه بالحكم بان يقول لا اسلم تخلف الحكم عنه بل الغصب فيه سبب للملك كالبيع لانه مال مملوك بدليل انه لو جمع بين مدبر وقن في البيع دخل المدبر في البيع واخذ حصته من الثمن حتى بقي العقد في القن بحصته ولو لم يكن السبب منعقدا في حق المدبر لما انعقد العقد في القن لانه يصير بايعا اياه بحصته من الثمن ابتداء وانه لا يجوز كما لو جمع بين حر وقن وباعهما * لكنه اي

السبب وهو الغصب امتنع حكمه وهو ثبوت الملك لمانع وهو حق المدبر نظر المدبر لا لان السبب لم يوجد كالبيع يضاف الى المدبر ينعقد سببا فى حقه لما قلنا وان امتنع حكمه للمانع واذا كان امتناع الحكم لمانع كان الحكم موجودا تقديرا نظرا الى اقتضاء العلة اياه فلا يكون نقضا بل يكون طردا * وهذا على قول من يجوز تخصيص العلة فاما عند من انكره فالغصب فى المدبر ليس بسبب لملك العين فكان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع وجوده على ما مر فى باب التخصيص * وانما اورد الشيخ رحمه الله هذا القسم فى هذا الباب مع انكاره تخصيص العلة اتباعا للقاضى الامام ابى زيد رحمه الله فانه اورده فى التقويم على هذا الوجه * ولكنه ليس بصحيح عنده بدليل انه قد ذكر فى شرح التقويم بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة وانه لا يجوز فعرفنا انه منكر لهذا الوجه من الدفع مثل انكاره تخصيص العلة * ورأيت فى نسخة اخرى اظنها من مصنفات الشيخ فى بيان هذا الوجه ان الغصب سبب لامارة ملك المبدل فى المواضع كلها الا ان فى فصل المدبر انما لا ينعقد سببا لان فى المحل مانعا كما فى البيع فانه سبب لافادة الملك ثم اذا اضيف الى المدبر لا ينعقد سببا للمانع فى المحل فكذا ههنا فجعل السبب غير منعقد للمانع فكان الحكم معدوما لعدم العلة لا لوجودها مع المانع قوله (ومثل قولنا فى الجمل الصائل) الجمل اذا صال على انسان فقتله المصول عليه يجب الضمان عندنا وعند الشافعى رحمه الله لا ضمان عليه لانه قتله دفعا للهلاك عن نفسه فصار كالحر الصائل والعبد الصائل * ونحن نقول ان المصول عليه اتلف مالا متقوما معصوما حقا للمالك لاحياء نفسه فيجب الضمان عليه كما لو اتلفه قبل الصيال وهذا لان اباحة القتل لاحياء المهجة لا تنافى عصمة المحل لان دفع الهلاك يحصل مع بقاء عصمة المحل باباحة الاتلاف بشرط الضمان كما فى الاتلاف لدفع المخمصة وكما فى مباشرة محظور الاحرام عند العذر بشرط الضمان وهو الكفارة * ويلزم عليه ما اذا اتلف العادل مال الباغى حال القتال والبغى * وما يجرى مجراه مثل اتلاف نفس الباغى واتلاف عبد الغير اذا صال عليه بالسلاح فان كل واحد منها اتلاف لاحياء المهجة ثم عصمة المحل قد سقطت فى هذه الصور حتى لم يجب الضمان على المتلف لانه اتلفه احياء لنفسه * فيدفع هذا النقض بالحكم بان يقال لا نسلم ان العصمة فى تلك الصور سقطت لهذا المعنى وهو احياء المهجة لكنها سقطت بالبغى فى حق الباغى وبالصيال فى حق العبد لان العبد آدمى مكلف وانه فى حق الدم والحيوة مبقى على اصل الحرية فبطلت حرمته بصياله كما تبطل حرمة الحر بصياله وبطلان حق المولى بطريق التبع كما فى اقراره بالحدود والقصاص * فكان اى اتلاف مال الباغى وما يجرى مجراه * طردا اى موافقا لما ذكرنا من المعنى لا نقضا عليه لانه انما يكون نقضا ان لو وجد الاتلاف منافيا للعصمة موجبا سقوطها فى صور النقض ولم يوجد بل السقوط وجد بعلة اخرى لا بالاتلاف فكان حكم الاتلاف وهو عدم منافاته للعصمة موجودا فى هذه الصور كما فى اتلاف الجمل الصائل لكنه لا يمنع وجود معنى آخر مسقط للعصمة الا ترى ان الاسلام مع كونه موجبا للعصمة لا يمنع حدوث معنى آخر يوجب سقوط العصمة فهذا اولى لانه ليس

ومثل قولنا فى الجمل الصائل ان المصول عليه اتلفه لاحياء نفسه والاستحلال لاحياء المهجة لا ينافى عصمة المتلف كما اذا اتلفه دفعا للمخمصة ولا يلزم مال الباغى وما يجرى مجراه لان عصمته لم تبطل بهذا المعنى فكان طردا لا نقضا وكذلك متى قلنا فى الدم انه نجس خارج فكان حدثا لم يلزم دم الاستحاضة لانه حدث ايضا لكن عمله امتنع لمانع

واما الرابع فمثل قولنا نجس خارج ولا يلزم دم المستحاضة ودم صاحب الجرح السائل الدائم لان غرضنا التسوية بين هذا وبين الخارج من المخرج المعتاد وذلك حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام وقت الصلوة فكذلك هذا وكذلك قولنا في التأمين انه ذكر فكان سبيله الاخفاء ولا يلزم عليه الاذان وتكبيرات الامام لان غرضنا ان اصل الذكر الاخفاء وكذلك اصل الاذان والتكبيرات الا ان في تلك الاذكار معنى زائدا وهو انها اعلام فلذلك اوجب فيها حكما عارضا الا ترى ان المنفرد والمقتدى لا يجهر بالتكبير ومن صلى وحده اذن لنفسه

بموجب للعصمة كما انه ليس بمسقط لها فهذا معنى الدفع بالحكم في هذه المسئلة* والصول والصيال الوثب* والمهجة الدم ويقال المهجة دم القلب خاصة والمراد منها ههنا الروح يقال خرجت مهجته اذا خرجت روحه* وكذلك اي وكما لا يلزم المدبر ومال الباغي على المسئلتين المتقدمتين لوجود حكم العلة في صور النقض لا يلزم دم الاستحاضة في هذه المسئلة يعني لو قيل انه دم خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة مادام الوقت باقيا او مادامت تصلي الفرض وما يتبعه من النوافل لا نسلم انه ليس بحدث بل نقول انه حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت للعذر ولهذا تلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث فان خروج الوقت ليس بحدث بالاجماع والحكم تارة يتصل بالسبب وتارة يتأخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار فهذا معنى قوله امتنع عمله لمانع وهذا على قول من جوز تخصيص العلة ايضا (قوله واما الرابع وهو الدفع) فالغرض بان يقول الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فما يرد نقضا على الفرع الذي هو محل الخلاف فهو وارد على الاصل الذي هو مجمع عليه فالجواب الذي للخصم في محل الوفاق هو الجواب لنا في محل النزاع * وذلك مثل تعليلنا في الخارج من غير السبيلين انه خارج نجس فيكون حدثا كالخارج من احد السبيلين* فاورد عليه دم الاستحاضة ودم صاحب الجرح السائل فان الاول يرد نقضا على الاصل اذ هو خارج نجس عن احد السبيلين وليس بحدث والثاني يرد نقضا على الفرع فانه خارج نجس من بدن الانسان ومن غير السبيلين وليس بحدث * فيدفع بالغرض وهو ان يقال ان المقصود من هذا التعليل التسوية بين الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الاصل وهو الخارج من احد السبيلين وقد حصل فان الخارج من احد السبيلين حدث* فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة اي بسبب قيام وقت الصلوة فانها مخاطبة بالاداء فيلزم ان تكون قادرة ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة * فكذلك هذا اي فمثل الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين في انه اذا صار لازما يصير عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي المقصودة من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يكون ذلك نقضا قوله (وكذلك) اي وكما يدفع بالغرض في هذه المسئلة يدفع بالغرض في مسئلة التأمين فان علماءنا قالوا السنة في التأمين الاخفاء دون الجهر خلافا للشافعي* لانه ذكر اي دعاء فان معناه استجب دعاءنا قال الله تعالى لموسى وهارون* قد اجيبت دعوتكما* وروي ان موسى كان يدعو وهرون عليهما السلام كان يؤمن فكان سنته الاخفاء كما في سائر الادعية اذ الاصل فيها الاخفاء لقوله تعالى* ادعوا ربكم تضرعا وخفية* ولقوله عليه السلام* خير الدعاء الخفي وخير الرزق ما يكفي * او هو ذكر حقيقة لان آمين بالمد اسم من اسماء الله تعالى كذا في الاسرار وهو قول مجاهد فكانت سنته الاخفاء كما في سائر الاذكار لقوله تعالى* واذكر ربك في نفسك تضرعا وخفية ودون الجهر من القول* الاية وقوله عليه السلام للذي رفع صوته بالذكر* انك لن تدعو اصم ولا غائبا* ويلزم عليه الاذان

(وتكبيرات)

وتكبيرات الامام فى الصلوة فانها اذكار شرعت بالجهر فيدفع بالغرض بان يقال غرضنا من هذا التعليل ان يجعل الذكر سببا لشرع المخافتة وان يسوى بين التأمين وبين سائر الاذكار فى هذا المعنى وقد حصل ذلك لان فى صور النقض الاصل هو الاخفاء ايضا الا ان فى تلك الاذكار معنى زائدا يوجب الجهر بها على خلاف الاصل* وهو انها اعلام بفتح الهمزة اى دلالات على انتقالات الامام من حالة الى حالة وعلى دخول وقت الصلوة * او انها اعلام بكسر الهمزة اى هى اخبار وتنبيه لمن خلف الامام بانتقاله الى ركن آخر وللناس بدخول الوقت ولهذا سمى اذانا فذلك المعنى الزائد اوجب فى هذه الاذكار حكما عارضا على الاصل وهو الجهر لانها لاتصلح اعلاما الا بصفة الجهر* فبيان الغرض المطلوب بالتعليل وهو التسوية بين هذا الذكر وسائر الاذكار اندفع النقض* ويمكن ان يجعل هذا من قبيل الدفع بالحكم بان يقال هذا المعنى وهو كونه ذكرا يوجب الاخفاء فى صور النقض الا انه امتنع لمانع اقوى وهو ماذكرنا لان وجود علة لايمنع وجود علة اخرى يوجب الحكم على خلاف الاولى وكان الاخفاء فيها ثابتا تقديرا ولهذا لو جهر المقتدى او المنفرد فقد اساء وكذا لو جهر الامام فوق حاجة الناس الى العلم فقد اساء لزوال المعنى الموجب للجهر فيما وراء موضع الاعلام* فان قيل سلمنا ان الاصل فى كل ذكر هو الاخفاء الا انه قد قام فى التأمين معنى آخر يوجب الجهر وهو اعلام القوم ايضا فان النبى صلى الله عليه وسلم علق تأمين القوم بتأمين الامام فى قوله اذا امن الامام فامنوا ولو لم يكن تأمين الامام مسموعا لما صح تعليق تأمين القوم به* ويؤيده ما روى ابو وائل ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يجهر بالتأمين* وماروى عن عطاء انه قال ادركت مائتين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا اذا امنوا سمع لتأمينهم ضجة فى المسجد قلنا قد حصل الاعلام ببيان الموضع حيث قال فى حديث آخر واذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فلا حاجة الى الاعلام بالجهر فيبقى على الاصل وهو الاخفاء الا ترى الى قوله عليه السلام فى هذا الحديث فان الامام يقولها ولو كان تأمينه مسموعا لاستغنى عن هذا الكلام وقد اختلف اخبار فى فعل النبى عليه السلام فيحمل الجهر على التعليم او على ابتداء الامر على ان ابراهيم النخعى رد حديث ابى وائل فقال اشهد ابو وائل وغاب عبد الله وابو وائل من الاعراب *وماروى عن عطاء معارض بما روى عن عمر وعلى وابن مسعود رضى الله عنهم بخلافه فان مذهبهم فى التأمين الاخفاء* واكثر ما فى الباب ان يكون بين الصحابة اختلاف فيدل اختلافهم على اختلاف الاخبار فيصار الى الترجيح بما ذكرنا اليه اشير فى الاسرار قوله (وهذا) اى الدفع بالغرض معنى قول مشايخنا يعنى اهل النظر منهم فى باب الدفع انه اى الفرع لايفارق الاصل يعنى انهم اذا دفعوا النقض بان قالوا ان الفرع مع ورود هذا النقض لايفارق الاصل فهو الدفع بالغرض الذى ذكرنا الا انهم لقبوه بانه لايفارق حكم اصله ونحن لقبناه بالغرض لانه ابين فى وجه الدفع مما قالوا اذ ليس فيه بيان ان عدم مفارقتهما فى الحكم المطلوب من التعليل او فى ورود النقض عليهما فكان بمنزلة المجمل وفيما قلنا بان تسويتهما فى الغرض وهو

وهذا معنى قول مشايخنا فى الدفع انه لايفارق الاصل لكن ماقلناه ابين فى وجوه الدفع واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهذا

الحكم المطلوب من التعليل مع ورود النقض فكان بمنزلة المفسر فلهذا اخترناهذه العبارة
قال القاضى الامام رحمه الله وبهذه الوجوه الاربعة من الدفع تبين الفقه فانه اسم لضرب معنى
ينال بالتأمل والاستنباط فالدفع على طرق الفقه هو ان يكون بوجوه لاينال الا بضرب
تأمل فاما الدفع بالفاظ ظاهرة فما يقع بها الاحتراز عن النقوض بمجرد السماع فلا يكون
فقها * قال وقد زاد مشايخنا من اصحاب الطرد فى هذه العلل المؤثرة فعللوا لمسح الرأس انه
مسح بالماء فاشبه مسح الخف احترازا عن الاستنجاء بلفظ ظاهر وعللوا للدم السائل بانه نجس
خارج الى موضع يلحقه حكم التطهير فى نفسه احترازا عن غير السائل بلفظ ظاهر وعللوا
لايجاب الملك فى المغصوب بالغصب عند اداء الضمان بانه سبب اوجب ملك البدل فيوجب
ملك المبدل القابل للملك احترازا عن المدبر وانه سمج سماعا ولغو ذكر الوقوع الغنية عنه بما
دونه والله اعلم قوله (واذا قامت المعارضة) ولما فرغ عن بيان الممانعة والمعارضة شرع
فى بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اى تحققت بان لم تندفع بطريق
من الطرق المسلوكة فى دفع العلل من الممانعة والقلب ونحوهما كان السبيل فيه اى فى دفع
المعارضة الترجيح فان اسوأ احوال المجيب ان يساويه السائل فى الدرجة باقامة دليل يوجب
خلاف مااقتضاه دليل المجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اذا لم يندفع بطريق آخر * فان
لم يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعا * وان رجح المجيب علته فللسائل ان يعارض ترجيحه
بترجيح علته كما كان له ان يعارض علته بعلته فان لم يمكنه ترجيح علته لزمه ماادعاه المجيب لان
العمل بالراجح واهمال المرجوح واجب عند العامة على ماسنبينه والله اعلم

﴿ باب الترجيح ﴾ قال الشيخ الامام الكلام فى هذا الباب اربعة اضرب احدها

﴿ باب الترجيح ﴾

اعلم ان العلماء اختلفوا فى جواز التمسك بالترجيح عند التعارض ووجوب العمل بالراجح فقال
بعضهم الواجب عند التعارض التوقف او التخيير دون الترجيح لقوله تعالى * فاعتبروا يااولى
الابصار * فقد امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وقوله عليه السلام * نحن نحكم بالظاهر والحكم
بالمرجوح حكم بالظاهر * ولان الامارات الظنية لاتزيد على البينات والترجيح غير معتبر فى
البينات حتى لم ترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين فكذا فى الامارات * وذهب الجمهور
الى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح متمسكين فى ذلك باجماع الصحابة والسلف على
تقديم بعض الادلة الظنية على البعض اذا اقترن به مايقوى به على معارضه فانهم قدموا
خبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين على خبر من روى ان لاماء الا من الماء وقدموا
ايضا من روت ازواجه انه عليه السلام كان يصبح جنبا وهو صائم على ماروى ابو هريرة عن
الفضل بن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم * من اصبح جنبا فلا صيام له * وقوى
على خبر ابى بكر رضى الله عنهما فلم يحلفه وحلف غيره * وقوى ابو بكر رضى الله عنه خبر
المغيرة فى ميراث الجدة لما روى معه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكثر تعداده ولان العقلاء
يوجبون العمل بالراجح بعقولهم فى الحوادث والاصل تنزيل الامور الشرعية على

(وزن)

في تفسير الترجيح ومعناه لغة وشريعة والثاني في الوجوه التي تقع بها بترجيح والثالث بيان المخلص
في تعارض وجوه الترجيح والرابع في الفاسد من وجوه الترجيح اما الاول فان الترجيح عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا فصار الترجيح بناء على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين يقوم بهما التعارض قائما بوصف هو تابع لايقوم به التعارض بل ينعدم في مقابلة احد ركني التعارض واصل ذلك رجحان الميزان وذلك ان يستوي الكفتان بما يقوم به التعارض من الطرفين ثم ينضم الى احدهما شيء لايقوم به التعارض ولايقوم به الوزن لولا الاصل فسمي ذلك رجحانا كالدانق ونحوه في العشرة فاما الستة والسبعة اذا ضم الى احدى العشرتين فلا الا يرى ان ضد الترجيح التطفيف وذلك بنقصان في الوزن والكيل بوصف لايقوم به التعارض ولاينفي اصل التعارض وذلك معنى الترجيح شرعا

وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى الانقياد ولهذا قال عليه السلام * ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن * والجواب عن تمسكهم بالآية ان مقتضاها وجوب النظر وليس فيها ماينافي القول بوجوب العمل بالراجح وعن احتجاجهم بالسنة منع كون المرجوح ظاهرا لان الظاهر هو ما ترجح احد طرفيه على الآخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك * وعن تعلقهم بمسئلة الشهادة ما سيأتي * واعلم ايضا ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان الظنون تتفاوت في القوة ولايتصور ذلك في معلومين اذ ليس بعض العلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا واشد استغناء عن التأمل ولذلك قلنا اذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر هو الناسخ ان عرف التاريخ والاوجب المصير الى دليل آخر اوالتوقف * ولا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية فبعد ذلك الكلام في ترجيح الاقيسة على الاوجه التي ذكرها الشيخ في الكتاب قوله (في تفسير الترجيح ومعناه لغة وشريعة) يحتمل ان يكون من اللف والنشر المستقيم اي في تفسير الترجيح لغة ومعناه شريعة * ويجوز ان يكون من اللف والنشر المشوش اي في تفسير الترجيح شريعة ومعناه لغة * اما الاول وهو تفسير الترجيح لغة وشريعة والثاني في الوجوه التي يقع بها الترجيح اي الوجوه الصحيحة التي يقع بها الترجيح في الاقيسة فاما وجوه الترجيح في الاخبار فقد مر الكلام فيها * فان الترجيح عبارة عن كذا فيه توسع لان ماذكر معنى الرجحان لامعنى الترجيح فان الترجيح اثبات رجحان ولهذا قال القاضي الامام الترجيح لغة اظهار الزيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك ارجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته وطفت كفة السنجات ميلا لايبطل معنى الوزن * فصار الترجيح بناء على المماثلة فقوله بناء خبر صار وقائما خبر بعد خبر * او بناء مصدر بمعنى المفعول وقع موقع الحال وقائما خبر صار اي صار الترجيح على هذا التفسير الذي ذكرنا مبنيا على المماثلة قائما بكذا لانه لما كان عبارة عن فضل احد المثلين لابد من المماثلة وقيام التعارض ولما كان ذلك الفضل من حيث الوصف لابد من ان يكون قائما اي ثابتا بوصف هو تابع اذ الاوصاف اتباع للذوات * ثم يحتمل ان يكون قوله فصار الترجيح الى آخره بيان المعنى الشرعي والاول بيان المعنى اللغوي * ويحتمل ان يكون هذا تحقيق المعنى اللغوي وقوله كذلك معنى الترجيح شرعا اشارة الى المعنى الشرعي * واصل ذلك اي اصل الترجيح بالتفسير الذي ذكرناه رجحان الميزان اي هو مأخوذ منه فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لايقوم بها المماثلة ابتداء ولاتدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في العادة كالدانق ونحوه مثل الحبة والشعيرة فان الدانق في مقابلة العشرة لايعتبر وزنه عادة ولا يفرد له الوزن في مقابلتها بل يهدر ويجعل كان لم يكن * اما الستة والسبعة الواو بمعنى او اذا ضمت الى احدى العشرتين يعني اذا قوبلت عشرة بعشرة وضمت الى احدهما ستة او سبعة اونحوهما لايسمى ذلك ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولايهدر

* قال شمس الائمة تسمى زيادة درهم على العشرة فى احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحان لان المماثلة لاتقوم بها عادة * ويجوز ان يكون مراد الشيخ من احدى العشرتين حقيقة العشرة ومن الاخر السنجة التى فى مقابلتها قوله (وكذلك معنى الترجيح شرعا) اى وكما بينا معنى الترجيح لغة فهو فى الشرع بذلك المعنى ايضا اذ هو فى الشرع عبارة عن اظهار قوة لاحد الدليلين المتعارضين لو انفردت عنه لاتكون حجة معارضة * وهو معنى قول صاحب الميزان الترجيح ان يكون لاحد الدليلين زيادة قوة مع قيام التعارض ظاهرا وعبارة بعض الاصوليين انه تقوية احد الطريقين على الآخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويطرح الآخر * وفسره بعضهم بانه عبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بمايقوى على معارضه * فقوله احد الصالحين احتراز عما لايكون احدهما او كلاهما صالحى الدلالة * وقوله مع تعارضهما احتراز عن الصالحين الذين لاتعارض بينهما اذ الترجيح انمايكون مع التعارض لامع عدمه قوله (الاترى انا جوزنا) التوضيح لما ذكر ان الترجيح فى الشرع كالترجيح فى اللغة من حيث ان مايقع به الترجيح يكون وصفا لا اصلا فانا قد جوزنا فضلا فى الوزن فى قضاء الديون بقوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين *زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن *ولم يجعله اى ذلك الفضل هبة حتى منع من الجواز لان الفضل الذى يحصل به الرجحان زيادة تقوية وصفا بالوزن لامقصودا بسببه *فان كان ذلك الفضل اكثر مما يقع به الترجيح كالدرهم على العشرة * وكان من قبيل مايقع به التعارض بصفة التطفيف يعنى بوزن قصد فى مقابلة الاخر وان كان فيه صفة التطفيف * صار ذلك الفضل هبة حتى كان باطلا لو لم يكن متميزا كهبة المشاع لانه مما يقوم به المماثلة فانه يكون مقصودا بالوزن فلابد من ان يجعل مقصودا فى التمليك بسببه وليس ذلك الا الهبة فان قضاء العشرة يكون بمثلها عشرة فتبين ان بالرجحان لايفوت اصل المماثلة لانه زيادة وصف بمنزلة زيادة وصف الجودة ومايكون مقصودا بالوزن يفوت به المماثلة ولايكون ذلك من الرجحان فى شئ قوله (ولهذا قلنا) اى ولما ذكرنا ان الترجيح لغة وشريعة انمايقع بوصف هو تابع لا بما هو اصل قلنا فى ترجيح ترجيح العلل انه لايقع بمايصلح علة بانفراده لانه لايصلح تبعا وانمايقع الترجيح بوصف لايصلح علة بانفراده وهو قوة الاثر * واعلم ان العلماء اختلفوا فى الترجيح بكثرة الادلة مثل ان يكون فى احد الجانبين حديث واحد او قياس واحد وفى الآخر حديثان او قياسان فذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى الى انه يصح الترجيح بها لان الدليل الواحد لايقاوم الادلة واحد من جنسه فيتساقطان بالتعارض فيبقى الدليل الآخر سالما عن المعارضة فيصح الاحتجاج به *ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين المتعارضتين وقد حصلت قوة الظن فى الدليل الذى عارضه دليل آخر مثله فى اثبات الحكم فيترجح على الآخر الاترى ان العلة المنتزعة من اصول تترجح على المنتزعة من اصل واحد لتقويها بكثرة اصولها بالعلل المنتزعة من اصول وكلها يدل على حكم واحد تكون

الاترى انا جوزنا فضلا فى الوزن فى قضاء الديون قال النبى عليه السلام للوزان زن وارجح ولم يجعله هبة فان كان ذلك اكثر مما يقع به الترجيح وكان من قبيل مايقع التعارض بصفة التطفيف صار هبة وكان باطلا ولهذا قلنا ان الترجيح لايقع بما يصلح ان يكون علة بانفراده وانما يقع بوصف لايصلح لاثبات الحكم بانفراده كرجل اقام شاهدين على عين واقام آخر اربعة لم يترجح لان ذلك علة انضم الى مثلها فلم يصلح وصفا وانما يقع الترجيح بوصف مؤكد لمعنى الركن ولذلك لم يقع الترجيح بشاهد ثالث على الشاهدين لانه لايزيد الحجة قوة ولا الصدق توكيدا

لهذا قالوا ان القياس لايترجح بقياس آخر ولا الحديث بحديث آخر ولا القياس بالنص ولا نص الكتاب بنص آخر وانما يترجح النص بقوة فيه على مامر ذكره حتى صار الحديث المشهور اولى من الغريب لان الشهرة توجب قوة في اتصاله بالرسول عليه السلام

اولى بالترجح من العلة الواحدة من المنتزعة من اصل واحد لتقويها بكثرتها فى انفسها و كثرة اصولها ايضا * وذهب عامة الاصوليين الى ان الترجيح لايقع بكثرة الادلة لان الشئ انما يتقوى بصفة توجد فى ذاته لا بانضمام مثله اليه كما فى المحسوسات وهذا لان الوصف لاقوام له بنفسه فلا يوجد الا تبعا لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل المستبد بنفسه فلا يكون تبعا لغيره بل يكون كل واحد معارضا للدليل الذى يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض * وهذا بخلاف العلة المنتزعة من اصول لانها باعتبار شهادة الاصول بصحتها تقوت فى نفسها فتترجح على الاخرى بتقويها فاما العلل فلاتتقوى بكثرتها ولا بكثرة اصولها لان كل اصل يشهد بصحة علته المنتزعة منه لا بصحة علة اصل آخر * ولانسلم ان قوة الظن تحصل بكثرة الادلة فانه لو اجتمع الف قياس وعارض تلك الاقيسة خبر واحد من اخبار الآحاد كان ذلك الخبر راجحا كما لوكان القياس واحدا ولوكان للكثرة اثر فى قوة الظن لترجحت الاقيسة المتكثرة بتعاضدها على الحديث الواحد * ويؤيد ماذكرنا اتفاقهم عن عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدعيين لو اقام شاهدين والآخر اربعة لايترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا تصلح مرجحة للحجة وكذا لو اقام ثلاثة لان زيادة شاهد واحد من جنس مايقوم به الحجة بطريق الاصالة كالذى يشهد بهلال رمضان وحده وفى السماء غيم فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القاضى الامر بالصوم فلا يقع به الترجيح * ولو اقام احدهما شاهدين مستورين والآخر شاهدين عدلين يترجح شهادة العدلين لظهور مايؤكد معنى الصدق فى شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح وان الترجيح انما يحصل بما يزيد قوة لما جعل حجة ويصير وصفا له قوله (ولهذا) اى ولان الترجيح لايقع بما يصلح دليلا بانفراده قالوا ان القياس لايترجح بقياس آخر لما قلنا بل يترجح بقوة الاثر فيه يتأكد ماهو الركن فى القياس * ولا القياس بالنص لان النص متى شهد لصحة القياس صارت العبرة للنص وسقط القياس فى ان يضاف الحكم اليه فى المنصوص نفسه على مامر ان تعليل النص بعلة لاتتعدى ساقط * ولان النص فوق القياس وقد بينا ان القياس لايترجح بقياس آخر لانه لايصير تبعا له فبالنص اولى * ولا نص الكتاب بنص آخر يعنى اذا وقعت المعارضة بين اثنين لا يترجح احدهما بآية اخرى بل تترجح بقوة فى النص بان يكون مفسرا او محكما والذى يعارضه دونه بان كان مجملا او مأولا على ماذكره فى اول الكتاب * حتى صار الحديث المشهور اولى من الغريب اى من الخبر الذى دونه من اخبار الاحاد لان الحجة هى الخبر المنقول عن النبى صلى الله عليه وسلم والاشتهار يوجب قوة ثبوت فى النقل الذى به يثبت الخبر عن النبى عليه السلام ويصير حجة ويصير وصفا للخبر لانا نقول خبر مشهور ومتواتر وشاذ * وبهذا خرج الجواب عما يقال كان ينبغى ان يترجح الخبر بكثرة الرواة حتى لوكان لخبر راو واحد ولمعارضه راويان او رواة يترجح على الاول اذ ليس فى الاشتهار الا كثرة الرواة وقد انكر الشيخ ذلك فى باب المعارضة لان بكثرة الرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر او الشهرة لايحدث وصف فى الخبر يتقوى به بل هو فى خبر الآحاد كما كان فاما اذا بلغ حد التواتر او الشهرة فقد

حدث فيه وصف تقوى به حيث يقال خبر مشهور و متواتر فيعتبر هذه الكثرة فى الترجيح دون الاولى * ونقل عن بعض مشايخنا ان احد النصين المتعارضين وان كان لا يترجح بنص آخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر فى مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذى يوافقه وتابعاله فيصلح مرجحا * وذكر شمس الائمة رحمه الله ان احد الخبرين لا يترجح بالقياس وينبغى ان يكون هذا اصح لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه حالة الانفراد وان لم يبق حجة مع النص كالشاهد الثالث لا يصلح مرجحا لاحدى البينتين لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة فى هذا الموضع * وكذلك اى وكما لا يترجح احد الدليلين بدليل آخر فيما ذكرنا من الامثلة لا يترجح صاحب الجراحات على صاحبه فيما اذا جرح رجل رجلا جراحة يعنى جراحة تقصد بها القتل وجرحه آخر جراحات كذلك ايضا حتى لو خدش احدهما وجرح الآخر فالضمان ان كان خطأ والقصاص ان كان عمدا على الجارح دون الخادش * فمات منها اى من جميع الجراحات بان مات ولم تندمل واحدة منها حتى لو جرحه احدهما واندمل ثم جرحه الآخر * او اندمل جرح احدهما بعد ماجرحاه ثم مات قبل اندمال جرح الاخر كان الدية او القصاص على من لم يندمل جرحه دون الآخر * وذلك خطأ انما قيد به مع انه لو كان عمدا لا يترجح صاحب الجراحات على الآخر بل يجب القصاص عليهما ايضا ليبين ان صاحب الجراحات وان لم يترجح يساوى صاحب الجراحة الواحدة فى وجوب الدية ولا يعتبر عدد الجراحات مع امكان اعتباره بقسمة الدية عليه * وبيانه انه لو جرح احدهما جراحة واحدة والآخر تسع جراحات فلو قيل بالترجيح لكان الدية فى الخطاء والقصاص فى العمد على صاحب التسع دون الآخر * ولما سقط الترجيح كان اعتبار عدد الجراحات ممكنا فى الخطاء بقسمة الدية عليه وايجاب عشرها على صاحب الجراحة الواحدة وتسعة اعشارها على الآخر ومع ذلك لم يعتبر بل اعتبر عدد الجانى لا عدد الجنايات وفى العمد بعد سقوط الترجيح لا يمكن اعتبار عدد الجنايات بعدم تجزؤ القصاص فوضع المسئلة فى الخطاء ليبين ان بعد سقوط الترجيح المصير الى عدد الجانى لا الى عدد الجنايات * وانما وجب المصير الى عدد الجانى دون عدد الجنايات لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة وقد لا يموت من جراحات كثيرة فلا يعتبر العدد فى الجراحات ويعتبر الجراحات الحاصلة من الواحد بمنزلة جراحة واحدة الا ترى انه لو انفرد صاحب الجراحات لم تكن عليه الا دية واحدة ولو انفرد صاحب الجراحة الواحدة كان عليه دية كاملة فعرفنا ان المعتبر عدد الجانى لا عدد الجنايات * حتى يجعل وحده قاتلا انما ذكر هذا ليعلم ان الترجيح فى جعله قاتلا وحده واهدار جناية الآخر لا فى اعتبار عدد جناياته مع اعتبار جناية الآخر * لان كل جراحة يعنى من جراحات صاحب الجنايات المتعددة يصلح معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلم تصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها الترجيح * ولو قطع احدهما يده ثم جز الآخر رقبته فالقاتل هو الذى جز رقبته دون الآخر صاحب بزيادة قوة فيما هو علة النقل من فعله وهو انه لا يتوهم بقاؤه

وكذلك اذا جرح رجل رجلا جراحة وجرحه آخر جراحات فمات منها وذلك خطاء ان الدية تجب نصفين ولا يترجح صاحب الجراحات حتى يجعل وحده قاتلا لان كل جراحة تصلح علة معارضه فلم تصلح وصفا يقع به الترجيح

حيا بعد فعله بخلاف الآخر قوله (وكذلك قلنا) اى وكما قلنا بمساواة صاحب الجراحات المتعددة صاحب الجراحة الواحدة قلنا بمساواة صاحب القليل صاحب الكثير فى استحقاق الشقص الشايع المبيع فى الشفعة* والشقص الجزء من الشئ والنصيب * وانما وضع المسئلة فى الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك حتى من كان جواره من جانبين لا يترجح على من كان جواره من جانب واحد ليمكنه بيان قول الشافعى رحمه الله بقوله وقد وافقنا الشافعى فى هذا * وصورته دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح صاحب الثلث على الآخر فى استحقاق الشفعة حتى لم يكن له ان يأخذ جميع المبيع بالاتفاق لكن كان لكل واحد منهما استحقاق الشفعة بقدر نصيبه عند الشافعى فيقضى بالشقص المبيع بينهما اثلاثا بقدر ملكهما وان كان البايع صاحب الثلث قضى به بين الباقيين ارباعا * وان كان صاحب السدس قضى به بين الآخرين اخماسا * وعندنا يقضى بالمبيع بين الباقيين انصافا بكل حال * وقوله لان كل جزء الى آخره دليل على المفهوم من هذا التقرير لا على الملفوظ وهو المساواة يعنى قلنا انهما سواء فى استحقاق الشقص ولا رجحان لصاحب الكثير على صاحب القليل *لان كل جزء من اجزاء السهم يعنى السهم الذى فى يد صاحب الاكثر علة تامة لاستحقاق جملة المبيع بالشفعة *فقامت المعارضة لصاحب الكثير مع صاحب القليل بكل جزء مما فى يده وان قل * فلم يصلح شئ من السهم الذى فى يده وصفا لغير ذلك الشئ وهو باقى السهم فلا يقع به الترجيح اذ لم يوجد فى جانب صاحب الكثير الا كثرة العلة وهى غير صالحة للترجيح * وقوله وقد وافقنا الشافعى على هذا اشارة الى المفهوم ايضا اى وافقنا على عدم الترجيح حيث لم يقل باستحقاق صاحب الكثير كل المبيع ايضا ولو رجح صاحب الكثير لحكم باستحقاقه الجميع وبحرمان صاحبه *لكنه جعل حق الشفعة من مرافق الملك اى من منافعه وثمراته كالثمر والولد المتولدين من الاشجار والحيوانات المشتركة فجعله اى حق الشفعة منقسما على قدر الملك * وكان هذا اى ماذهب اليه الشافعى غلطا بان جعل حكم العلة وهو استحقاق الشفعة متولدا من العلة وهى ملك الشفيع مايشفع به ومنقسما على اجزائها وكلاهما غير مستقيم لان الحكم يثبت بالعلة لا بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه مقارنا للعلة وكذا الحكم لا ينقسم على اجزاء العلة لاستلزامه صيرورة كل جزء من العلة علة لكل جزء من الحكم والشرع جعل جميعها علة لجميع الحكم لا غير فالقول بالانقسام كان نصبا للشرع بالرأى وذلك فاسد *بل الشفيع يأخذ المبيع باعتبار ان ملكه القديم جعله احق من الدخيل لا من حيث ان المأخوذ صار حقا لملكه شرعا واذا لم يصر المأخوذ من مرافق ملكه لم يتوزع عليه * ولئن كان مرفقا فهو مرفق من حيث ان الاصل علة وثبوت حق التملك للمبيع حكم له ثم الملك يثبت له من الثمن الذى يعطيه فكان مرفقا من حكم العلة لا من العلة فلم يؤثر فيه زيادة العلة بخلاف الثمرة لانها تتولد من الشجر فثلث الشجر لا يولد الا ثلث الثمرة والغلة بدل المنفعة فثلث المنفعة لا يكون له الا ثلث البدل قوله (واجمع الفقهاء فى ابنى عم احدهما زوج المرأة)

وكذلك قلنا نحن فى الشفيعين فى الشقص الشايع المبيع بسهمين متفاوتين انهما سواء فى استحقاقه لان كل جزء من اجزاء السهم علة صالحة لاستحقاق الجملة فقامت المعارضة بكل جزء وان قل فلم يصلح شئ منه وصفا لغيره فقد وافقنا الشافعى على هذا لانه لم يرجح صاحب الكثير ايضا لكنه جعل الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فجعله منقسما على قدر الملك وكان هذا منه غلطا بان جعل حكم العلة متولدا من العلة ومنقسما على اجزائها واجمع الفقهاء فى ابنى عم احدهما زوج المرأة ان التعصيب لا يترجح بالزوجية بل يعتبر كل واحد علة بانفراده

يعنى ماتت امرأة و تركت ابنى عم احدهما زوجها وصورته ظاهرة ان التعصيب الذى فى الزوج لايترجح بالزوجية بل يعتبر كل واحد من التعصيب و الزوجية علة للاستحقاق بانفراده بمنزلة مالو كانا فى شخصين فيستحق النصف بالزوجية و الباقى بينهما بالتعصيب وتصح من اربعة ثلاثة للزوج وسهم للآخر * وقال عامة الصحابة فى ابنى عم احدهما اخ لام * وصورة المسئلة اخوان زيد وعمرو ولكل واحد منهما ابن فمات زيد وتزوج امرأته التى هى ام ابنه عمرو فولدت له ابنا فهذا الابن والابن الذى كان لعمرو من غير هذه المرأة ابنا عم لابن زيد احدهما اخوه لام ومات هذا الابن وترك ابنى عمه هذين لاغير كان للذى هو اخوه لام السدس بالفرضية والباقى بينهما بالعصوبة ويصح من اثنى عشر سهما سبعة اسهم للاخ وخمسة للاخر * وهو مذهب على وزيد وعامة الصحابة رضى الله عنهم وقال ابن مسعود رضى الله عنه المال كله لابن العم الذى هو اخ لام وهو احدى الروايتين عن عمر رضى الله عنه لانه اجتمع للميت عصبتان استويا فى قرابة الاب وتفردت احديهما بقرابة الام فتترجح على الاخرى كاخوين لاب احدهما لام وهذا لان العلة يترجح بزيادة من جنسها اذا كانت الزيادة لاتصلح علة بنفسها لو انفردت كما بينا و الزيادة ههنا وهى الاخوة لام من جنس العمومة لانها قرابة كالعمومة ولو انفردت لم يصلح علة للتعصيب فتصلح مرجحة لقرابة العصوبة كما فى الاخوين لاب احدهما لام * بخلاف ابنى عم احدهما زوج حيث لم يترجح احدهما بالزوجية لان الزوجية ليست من جنس القرابة والعلة انما تترجح بالزيادة من جنسها لامن خلاف جنسها * وجه قول العامة انه اجتمع فى ابن العم الذى هو اخ سببان للميراث الاخوة والعمومة فيستحق بكل واحد منهما ولايصير احدهما تبعا للآخر كما لو وجدا فى شخصين * وهذا لان الترجيح انما يقع بما لم يصلح علة بانفراده فاما مايصلح علة بانفراده فلايقع به الترجيح كما بينا فى الجراحات والشهادات وههنا الاخوة بانفرادها علة صالحة للاستحقاق ولاتصلح وصفا للعمومة لانها ليست من جنس العمومة وهى اقرب من العمومة فان استحقاق العم وابن العم بعد استحقاق الاخ فلا تصلح مرجحة للعمومة بل تعتبر علة بانفرادها كالزوجية فى المسئلة الاولى * بخلاف الاخوين لاب احدهما لام حيث يرجح احدهما بقرابة الام لان السبب واحد وهو الاخوة والاخوة لام فى معنى زيادة وصف فى الاخوة لاب الاترى ان الاخ لاب وام لو انفرد لم يكن قرابة الام فيه سببا لاستحقاق حتى لم يستحق بالفرضية شيئا وانما يستحق بالعصوبة لاغير واذا لم يصلح علة والمنزل واحد وهو الاخوة صلحت مرجحة * ولايلزم عليه الاخوان لام احدهما لاب حيث لايترجح الاخ الذى لاب وام على الاخ الذى لام بل يرث الذى لام مابفرض والآخر بالعصوبة مع ان المنزل واحد وهو قرابة الاخوة لان ذلك امتنع لمعنيين * احدهما ان قرابة الاب اقوى من قرابة الام فلاتصلح تبعا لقرابة الام بوجه * والثانى ان استحقاق الاخ لام بالفرض واستحقاق الآخر بالعصوبة فلم يكن بينهما مزاحمة لاختلاف الحكم فلم يحتج الى الترجيح * ومايجرى مجراه اى مجرى المذكور وهو

وقال عامة الصحابة رضى الله عنهم فى ابنى عم احدهما اخ لام ان السدس له بالاخوة والباقى بينهما بالتعصيب خلافا لعبد الله بن مسعود رضى الله عنه ولم يجعلوا الاخوة مرجحة لما كانت علة بانفرادها لايصلح وصفا لانها اقرب من العمومة بخلاف الاخوة لام فانها جعلت وصفا للاخوة لاب لان هذه الجهة تابعة والمنزل واحد وانما يجب طلب الرجحان من قبل الاوصاف مثل العدالة فى الشاهد ومما يجرى مجراها

العدالة مثل فقه الراوى وحسن ضبطه واتقانه ومثل التأثير فى القياس (قوله واما الثانى) وهو الوجوه التى بها يقع الترجيح على وجه الصحة فاربعة * احدها الترجيح بقوة الاثر يعنى اذا كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تأثيرا من الآخر كان راجحا عليه وسقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا فلا يكون حجة فلا يتأتى الترجيح * والثانى بقوة ثباته اى ثبات الوصف المؤثر على الحكم المشهود به والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر لحكمه * والثالث بكثرة اصوله اى اصول احد القياسين او اصول الوصف * والرابع الترجيح بالعدم اى عدم الحكم * عند عدمه اى عدم الوصف وهو العكس الذى مر بيانه * اما الاول اى صحة الوجه الاول * فلان الاثر معنى الحجة يعنى المعنى الذى صار الوصف به حجة هو الاثر * فمهما قوى اى كان اقوى كان الاحتجاج به اولى * لفضل وصف فى الحجة اى لزيادة اثر وكان فى الوصف الذى هو حجة على مثال الاستحسان فى معارضة القياس فان القياس وان كان مؤثرا ترجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا عكسه * وهو اى القياس فى ترجحه بقوة الاثر مثل الخبر فى ترجحه بقوة الاتصال * او ترجيح القياس بقوة الاثر مثل ترجيح الخبر فانه لما صار حجة بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم * ازداد اى الخبر قوة بما يزيد قوة فى ذلك المعنى وهو الاتصال * بضبط الراوى الباء متعلقة بيزيد * وسلامته اى سلامة الخبر عن الانقطاع باتصال الاسناد * على ما مر ذكره فى بيان اقسام السنة قوله (وليس كذلك فضل عدالة بعض الشهود) جواب عما يقال ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثر والخبر بالاتصال ثم الشهادة لا تترجح بقوة العدالة عند التعارض حتى لو وجد اصل العدالة فى الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة فى احد الجانبين اقوى منها فى الجانب الآخر فكذا القياسان بعد ما ظهر تأثيرهما ينبغى ان لا يترجح احدهما بقوة الاثر * فقال وليس كذلك اى كما ذكرنا من قوة الاثر وقوة الاتصال فضل عدالة بعض الشهود * لانه اى الفضل او العدالة على تأويل المذكور * ليس بذى حد يمكن معرفة ترجح البعض بزيادة قوة فيه عند الرجوع الى حده * ولا متنوع اى ليس بذى انواع متفاوتة بعضها فوق بعض ليظهر لبعضها قوة عند المقابلة بالبعض * بل هو اى العدالة هى التقوى والانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس وكذا الوقوف على حقيقته متعذر لانه امر باطن فربما كان الذى يظن انه اعدل ادنى درجة فى التقوى من الذى يظن انه دونه فيها بخلاف تأثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن انكاره وذلك لان تأثير العلة انما يثبت بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض يمكن العمل بها * على انا لا نسلم ان الشهادة صارت حجة بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحرية والناس كلهم سواء فى اصل الولاية الثابتة باصل الحرية وانما شرطت العدالة لظهور جانب الصدق فاذا ظهر الصدق باصل العدالة وجب على القاضى القضاء ولا يلتفت الى زيادة قوة فى العدالة من احد الجانبين فاما القياس فما صار حجة

واما القسم الثانى فعلى اربعة اوجه الترجيح بقوة الاثر والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به والترجيح بكثرة اصوله والترجيح بالعدم عند عدمه اما الاول فلان الاثر معنى الحجة فمهما قوى كان اولى لفضل وصف فى الحجة على مثال الاستحسان فى معارضة القياس وهو كالخبر لما صار حجة بالاتصال ازداد قوة بما يزيده قوة فى ذلك المعنى بضبط الراوى واتقانه وسلامته عن الانقطاع على ما مر ذكره وليس كذلك فضل عدالة بعض الشهود على عدالة بعض لانه ليس بذى حد ولا متنوع بل هو التقوى ولا وقوف على حدوده

الا بالتأثير والتفاوت فيه ثابت على ما بينا * مثاله اى مثال الترجيح بقوة الاثر * ماقلنا فى طول الحرة اى الغناء والقدرة على تزوج الحرة * وفى المغرب الطول الفضل يقال لفلان على فلان طول اى زيادة وفضل وعن الشعبى اذا وجد الطول الى الحرة بطل نكاح الامة فعداه بالى واما قولهم طول الحرة فمتسع فيه * انه لايمنع الحر من نكاح الامة حتى لو كان مالكا لمهر الحرة فتزوج امة جاز عندنا * وقيد بالحر لانه لا يمنع العبد بالاتفاق * وقال الشافعى رحمه الله يمنع يعنى لم يجز له نكاح الامة مع طول الحرة المؤمنة او الكتابية لانه يرق ماءه بنكاح الامة اذ الولد يتبع الام فى الرق والحرية * على غنية اى حال كونه مستغنيا عن ارقاق جزؤه بقدرته على نكاح الحرة * وذلك اى استرقاق الجزء مع الاستغناء عنه حرام على كل حر لانه كالاهلاك حكما اذ الرق فى الاصل عقوبة الكفر الذى موجبه القتل ولهذا كان للامام الخيار فى الكافر المغنوم بين القتل والارقاق ولانه استدلال الجزء وكان حراما الا لضرورة وهى خوف الوقوع فى الزنا المشار اليه فى قوله تعالى *ذلك لمن خشى العنت منكم * وذلك لان طريق اقتضاء الشهوة فى الاصل النكاح لاغير وهذه الشهوة مركبة فى الطباع فمتى اشتهى وهو عاجز لم يؤمن الوقوع فى الزنا فابيح له حال العدم نكاح الامة لدفع الضرورة والضرورة ترتفع باصابة الطول فيرتفع الاباحة كحل الميتة * وفى قوله على حر احتراز عن العبد فانه لايحرم عليه ارقاق جزؤه بنكاح الامة مع قدرته على نكاح الحرة لانه رقيق حقيقة فلا يكون فى نكاحه للامة ارقاق جزئه الحر بل كان امتناعا من تحصيل صفة الحرية للجزؤ وذلك لايحرم عليه * وهذا وصف بين الاثر وهو ما بينا ان الارقاق كالاهلاك الى آخره ولا يلزم عليه ما اذا تزوج حرة على امة حيث يبقى نكاح الامة صحيحا مع ان فيه ارقاق الولد ايضا مع الغنية لانا اقمنا السبب وهو العقد مقام حقيقة الارقاق فى الحرمة بلا ضرورة فيكون اذا البقاء على السبب حكم البقاء على رق ثبت والارقاق ابتداء حرام لانه عقوبة الكفر لا البقاء عليه فانه يبقى بعد الاسلام والتوبة * ولا يلزم ايضا اباحة العزل مع ان فيه اعدام الولد اصلا لان فى العزل تضييع الماء والامتناع من تحصيل الولد وكان دون التسبيب لاهلاك الولد الموجود * ولا يلزم ايضا ما اذا كان الزوج مجبوبا او عنينا او كانت الامة المنكوحة عجوزا او عقيما او صغيرة حيث لا يباح النكاح ولم يكن فيه ارقاق الولد لان الارقاق امر يحصل بالعلوق من مائه وذلك امر باطن لا يوقف عليه فاقيم نكاح الامة مقام الارقاق كما اقيم النكاح مقام الوطئ والعلوق فى اثبات حرمة المصاهرة وثبوت النسب * وقلنا انه اى نكاح الامة مع طول الحرة جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن المولى فيملكه الحر * كسائر الانكحة التى يملكها العبد وهذا اقوى الاثر اى هذا القياس اقوى اثرا من القياس الاول * لان الحرية من صفات الكمال فان الآدمى يصير بها اهلا للولايات وتملك الاشياء واستحقاق الكرامات الموضوعة للبشر فكان تأثيرها فى الاطلاق وفتح باب النكاح الذى هو من النعم لا فى المنع والحجر * والرق من اسباب تنصيف الحل فان العبد لا يملك الا نكاح امرأتين لنقصان حاله بالرق والحر يملك نكاح اربع بشرف الحرية فيجب ان يكون الرقيق فى النصف مثل الحر فى الكل فى اعتبار الشروط

مثاله ماقلنا فى طول الحرة انه لايمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعى رحمه الله يمنع لانه يرق ماءه على غنية وذلك حرام على كل حر كالذى تحته حرة وهذا وصف بين الاثر وقلنا انه جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة جميعا وقال تزوج من شئت فيملكه الحر كسائر الانكحة

لانهما مختلفان فی اصل الحل لافی الشروط * الاتری ان العبد فی الثنتین مثل الحر فی الاربع
فی اشتراط الشهود ووجوب المهر والخلو عن عدة الغیر والولی علی اصل الخصم فلوکان عدم
الطول شرطا لجواز نکاح الامة فی حق الحر لکان شرطا فی حق العبد ایضا لانه لااثر للرق
فی اسقاط الشروط وتنصیفها* وکیف یجوز ان یتسع الحل الذی یثبت بطریق الکرامة بالرق
الذی هو من اوصاف النقصان ویتضیق بالحریة التی هی من اوصاف الکمال واسباب
الکرامات فیحل للعبد تزوج الامة مع طول الحرة وتزوج الامة علی امة وعلی حرة ولایحل شیٔ
منهما للحر وهذا عکس المعقول ونقض الاصول *وهذا ای ما بینا ان الحریة من صفات الکمال
الی آخره* اثر ظهرت قوته فی نفسه بالنظر الی الاصل* وازداد قوة ووضوحا بالتأمل فی
احوال البشر فان ماثبت بطریق الکرامة فی حق البشر ازداد بزیادة الشرف حتی ان النبی
صلی الله علیه وسلم لما کان اشرف الناس ابیح له نکاح تسع نسوة او مالایتناهی علی ماروت
عائشة رضی الله عنها ماقبض رسول الله حتی ابیح له من النساء ماشاء فثبت ان زیادة الکرامة
توجب زیادة الحل فلایجوز القول بزیادة حل العبد مع نقصان حاله علی الحر * فان قیل نحن
نسلم ان تأثیر الرق فی المنع وتأثیر الحریة فی الاطلاق ولکن مالم یؤد الی الارقاق فاذا ادی حرم
کرامة له لابحسابه کما حرمت المجوسیة علی المسلم دون الکافر *قلنا نحن لانسلم انه ارقاق ولئن
سلمنا انه ارقاق فلانسلم ان الارقاق بهذا الطریق حرام لماسنبین * فاما ماذکر الشافعی من
الاثر وهو ان الارقاق اهلاک حکما فضعیف بحقیقته ای فی نفسه لان ارقاق الحر دون التضییع لان
بالارقاق یفوت صفة الحریة لااصل الولد مع انه امر یرجی زواله بالعتق وبالتضییع یفوت اصل
الولد علی وجه لایرجی وجوده ثم التضییع بالعزل باذن الحرة وبنکاح الصبیة والعجوز والعقیم
مع انه اتلاف حقیقة جائز فالارقاق الذی هو اهلاک حکما کان اولی بالجواز *فان قیل فی العزل امتناع
من اکتساب سبب الوجود لکن اذا اراد مباشرة سبب الوجود ینبغی ان یباشر علی وجه لا
یفضی الی الاهلاک لایوصف بالرق ولابالحریة الابطریق التبع للاصل فاذا انفصل لم یقبل صفة
الرق ولاصفة الحریة وانما یصیر ولدا بعد الاحتلاط بمائها فقبله له حکم العدم لانه بمنزلة احد
شطری العلة ولاحکم ببعض العلة قبل وجود الباقی واذا اختلط ترجح ماؤها علی مائه بحکم
الحضانة فیتخلق الولد من الماءین رقیقا ابتداء فلم یثبت له صفة الحریة اصلا فلم یکن هذا ارقاق الحر
ومعنی العقوبة والاهلاک فی ارقاق الحر *وضعیف باحواله ای باحوال الاثر فان نکاح الامة
جائز لمن ملک سریة او ام ولد یستغنی بها عن نکاح الامة وارقاق الجزء فانها اذا جاءت بولد یکون
حر الاصل وکذا لوکانت تحته امة ثم تزوج حرة فان نکاحها لایبطل وقد استغنی عن ارقاق
الولد فان الرق صفة الولد فلایحدث قبل وجوده وانما یوجد بالوطیٔ فکان ینبغی ان یحرم
الوطیٔ واذا حرم الوطیٔ یبطل النکاح ومع هذا لم یبطل واذا کان کذلک لم یکن وصف الارقاق
مطردا فی اثبات الحرمة فی جمیع الاحوال فتفسد العلة بفوات الاطراد الذی هو شرط صحتها

وهذا اقوی الاثر لان الحریة من صفات الکمال واسباب الکرامة والرق من اسباب تنصیف الحل فیجب ان یکون الرقیق فی النصف مثل الحر فی الکل فامّا ان یزداد اثر الرق ویتسع حله فلا وهذا اثر ظهرت قوته ویزداد وضوحا بالتأمل فی احوال البشر الا یری انه حل لرسول الله علیه السلام التسع اوالی مالا یتناهی لفضله وشرفه فاما ماذکر من الاثر فضعیف بحقیقته لان الارقاق دون التضییع وذلک جائز بالعزل باذن الحرة فالارقاق اولی وضعیف باحواله فان نکاح الامة جائز لمن یملک سریة یستغنی بها عنه

* واما عدم جواز نكاح الامة على الحرة فليس باعتبار حرمة ارقاق الجزء كما ذكره الشافعي بل باعتبار نقصان حالها بالرق كما سنبينه *واعلم ان ماذكر الشيخ رحمه الله من جواز نكاح الامة لمن ملك سرية مذهبنا فاما عند الخصم فلا يجوز فقد ذكر في التهذيب وان كان في ملكه امة يحل له وطئها او كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له ان ينكح الامة لانه مستغن عن ارقاق ولده بما معه فعلى هذا لا يصح الاحتجاج به على الخصم لانه احتجاج بالمختلف على المختلف وهو غير جائز والسرية الامة التي اتخذها مولاها للفراش وحصنها اوطلب ولدها فعلية من السر اي الجماع او فعولة من السرو السيادة قوله (ومن ذلك) اي ومن الترجيح بقوة الاثر قول اصحاب الشافعي *وكان ينبغي ان يقال ومن ذلك ماقلنا في هذه المسئلة كذا لان مابيناه هو الذي ترجح بقوة الاثر دون قولهم الا ان الشيخ تسامح في العبارة فان بسياق الكلام يفهم ان مراده بيان مثال آخر ترجح فيه قولنا بقوة الاثر فكان التقدير ومن الامثلة التي ترجح قولنا بقوة الاثر هذه المسئلة * في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم يعني اذا فات طول الحرة حتى حل نكاح الامة انما يجوز نكاح الامة المسلمة ولا يجوز نكاح الامة الكتابية *لان الرق من الموانع يعني له تأثير في تحريم النكاح حتى لم يجز نكاح الامة على الحرة وكذلك الكفر في الجملة حتى لم يجز نكاح الكافر للمسلمة اصلا ولم يجز للمسلم تزوج كل كافرة فاذا اجتمعا تأيد احدهما بالآخر والحق المجموع بالكفر الغليظ وهو كفر غير اهل الكتاب كالمجوسية والارتداد في المنع من النكاح *ولان جواز نكاح الامة ضروري لما فيه من ارقاق الجزء على مابينا والضرورة انقضت باحلال الامة المسلمة التي هي اظهر من الكافرة فلا حاجة الى احلال الكافرة كالمضطر الى الطعام اذا وجد الميتة وذبيحة المسلم وهو غائب لم يحل له الميتة لان الذبيحة اطهر وان كانت حراما بدون اذن المالك في غير حالة الضرورة فلما وقعت الغنية بالاطهر لم تحل الاخرى* وقلنا نحن لا بأس به اي بنكاح الامة الكتابية عند عدم الطول ووجوده وان كان تركه اولى عند وجود الطول * لانه الضمير راجع الى المفهوم اي لان دين اهل الكتاب دين يصح معه نكاح الحرة فيصح نكاح الامة كدين الاسلام * وهو نكاح يملكه العبد فيملكه الحر فكل واحد من النكتتين في مقابلة احدى نكتتي الخصم * وقوله وهذا اثر ظهرت قوته بيان تأثير النكتة الاولى فانه قد بين تأثير النكتة الثانية في المسئلة المتقدمة* وتقريره ان الرق لا يؤثر في تحريم اصل النكاح بل اثره في التنصيف فيما يقبله حتى كان طلاق الامة ثنتين وعدتها حيضتين وقسمها على النصف من قسم الحرة وحد العبد والامة في الزنا والقذف على النصف من حد الحر *وقوله فيما يقبله احترازا عن نحو حد السرقة والطلقة الواحدة والحيضة الواحدة وما يتعلق بالعبادات فانها لا تقبل التنصيف فلم يؤثر الرق فيها *وذلك اي التنصيف يختص بما يقبل العدد من الاحكام والتجزئة لان تنصيف الشيء بدون ان يكون ذا عدد وذا اجزاء لا يتصور والنكاح الذي يبتني على الحل في جانب الرجل متعدد حيث يجوز له تزوج اربع من النسوة فيظهر التنصيف فيه بالرق فيحل للعبد نكاح امرأتين فاما نكاح المرأة في نفسه مقابلا بالرجال فليس بمتعدد اذ لا تحل المرأة لرجلين بحال ليتنصف بالرق

ومن ذلك قولهم في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم لان الرق من الموانع وكذلك الكفر فاذا اجتمعا الحق بالكفر الغليظ ولان الضرورة انقضت باحلال الامة المسلمة وقلنا نحن لا بأس به لانه دين يصح معه نكاح الحرة فكذلك نكاح الامة كدين الاسلام وهو نكاح يملكه العبد المسلم وهذا اثر ظهرت قوته لما قلنا ان اثر الرق في التنصيف فيما يقبله كما قيل في الطلاق والعدة والقسم والحدود وذلك يختص بما يقبل العدد من الاحكام ونكاح المرأة في نفسه مقابلا بالرجال ليس بمتعدد فلا يحتمل التنصيف

الى رجل واحد فتعذر التنصيف من هذا لوجه * لكنه اى نكاح المرأة ذو احوال متعددة حال اجتماعها مع الضرة قد يكون متقدما على نكاح الضرة و متأخرا عنه و مقارنا اياه فيقبل التنصيف بالرق باعتبار الاحوال فيصح نكاح الامة متقدما على نكاح الحرة و لم يصح متأخرا عنه قولا بالتنصيف فبقى حالة المقارنة و هى لا تقبل التنصيف و قد اجتمع فيها معنى الحل و الحرمة لان الحاقها بحالة التقدم اقتضى الحل و الحاقها بحالة التأخر اقتضى الحرمة فيغلب معنى الحرمة احتياطا كالطلاق الثلاث و الاقراء لما اوجب الرق تنصفها و الطلقة المتوسطة و القرء المتوسط لم يقبلا التنصيف و قد اجتمع فيهما جهتا الثبوت و السقوط بالنظر الى طرفيهما رجحنا جانب الثبوت احتياطا * او يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة بالسبق و حالة الانضمام الى الحرة بالمقارنة او التأخر فتكون محله فى احدى الحالتين دون الاخرى * فان قيل سلمنا ان رق الرجل يؤثر فى تنقيص الحل لان الرق يؤثر فى تنقيص مالكيته التى عليها ينبنى الحل و لكن لا نسلم ان رق المرأة يؤثر فى تنقيص حلها لان حلها بناء على المملوكية و الرق يزيد فى مملوكيتها فكيف يؤثر فى تنقيص الحل المبنى عليها * و الدليل عليه ان الرق يفتح عليها ابوابا من الحل كان مسدودا قبله فانها تحل بملك اليمين و النكاح جميعا و قبل الاسترقاق لم تكن تحل الا بملك النكاح فاستحال ان يسد عليها بابا كان مفتوحا قبله و اذا كان يثبت حل جديد فيها بالرق لا يجوز ان ينتقص الحل الثابت فيها بالرق * قلنا كما ان الحل فى الرجل كرامة فكذلك فى حق المرأة كرامة لان النكاح نعمة من الجانبين على ما عرف فلما كان حل الرجل ينتصف برقه فكذلك حل الامة * و قوله انفتح بسبب رقها باب من الحل قلنا حل ملك اليمين بطريق العقوبة و لهذا لا تطالبه بالوطئ و لا تستحق عليه شيئا فالاستمتاع بها كالاستمتاع بسائر الاموال و لما كان كذلك اثر الرق فى فتحه فاما ملك النكاح و حله من الجانبين فقد ثبت كرامة فاثر الرق فى الجانبين جميعا و لهذا ينتقص قسم الامة و عدتها بالاتفاق و طلاقها عندنا * و اذا ثبت ان اثر الرق فى التنصيف لا فى تغيير اصل النكاح لا يتغير حكم النصف الباقى و بقى على ما كان فيجوز نكاح الامة المسلمة و الكتابية متقدما على نكاح الحرة لا متأخرا او مقارنا عملا بالتنصيف كما يجوز نكاح الحرة المسلمة و الكتابية مطلقا * فهذا وصف اى الوصف الذى اعتمدنا عليه و هو ان دين الكتابية دين يصح معه نكاح الحرة فيصح نكاح الامة * وصف قوى اثره لما بينا ان الحل الذى به تصير المرأة محلا للنكاح و لا يختلف بدين اهل الكتاب كما فى الحرة و اصل هذا الحل لا يتغير بالرق فبقيت كالامة المسلمة و كالحرة فى اصل العقد * و لذلك اى و لان اثر الرق فى التنصيف لا غير * او لان ما يملكه العبد من الانكحة يملكه الحر * قلنا فى الحر اذا تزوج امة على امة انه صحيح خلافا للشافعى كالعبد اذا فعله لان اثر الرق فى التنصيف لا فى ازالة الحل و اثباته و قد كانت الاماء من المحللات فبقين على ما كن عليه قبل الرق * و ضعف اثر وصف الشافعى فانه جعل الرق اى رق المرأة من اسباب التحريم و ليس كذلك بل هو من اسباب التنصيف كرق الرجل * و قد جعل اى الشافعى الرق من اسباب فضل الحل حيث اباح للعبد مع نقصان

لكنه ذو احوال متعددة و هى التقدم و التأخر و المقارنة فصح متقدما و لم يصح متأخرا قولا بالتنصيف و بطل مقارنا لانه لا يحتمل التنصيف فغلب التحريم كالطلاق الثلاث و الاقراء انها صارت ثنتين بالرق لما قلنا فهذا وصف قوى اثره و لذلك قلنا فى الحر اذا نكح امة على امة انه صحيح كالعبد اذا فعله و ضعف اثر وصفه لان الرق ليس من اسباب التحريم لكنه من اسباب التنصيف كرق الرجال لم يحرم على الرجل شيئا حل للحر لكنه اثر فى التنصيف و قد جعلت الرق من اسباب فضل الحل

حاله من الانكحة مالم يبح للحر مع شرفه وفضله على العبد * وهذا اى جعل الرق من اسباب فضل الحل عكس المعقول لان الحل نعمة تستحق بالشرف و الفضل و العقل يأبى ان يكون الحر الشريف انقص نعمة من العبد الخسيس * ونقض الاصول وهى ان يكون اثر الرق فى التنصيف لاغير * وان يكون الحر اوسع حلا من العبد و ان يكون العبد ادنى درجة من الحر فى استحقاق الكرامة وفيما ذهب اليه نقض هذه الاصول * وقوله ودين الكتابى جواب عن قوله وكذلك الكفر يعنى كما ان الرق ليس من اسباب التحريم دين الكتابى كذلك الاترى ان النكاح يصح معه ابتداء وبقاء حتى جاز للمسلم تزوج الكتابية * ويبقى النكاح بعدما اسلم زوج الكتابية حتى لو ابت عن الاسلام لا يفرق بينهما واذا كان كذلك لا يوجب انضمام الرق اليه تغلظا فيه وتحريما للنكاح لعدم تاثيرهما فى التحريم * ولو كان كفر الكتابية يتغلظ بالرق فى حكم النكاح لكان كذلك فى ملك اليمين ايضا كالمجوسية * واثرهما مختلف يعنى ان سلمنا ان الرق والكفر من الموانع لا يمكن الجمع بينهما ايضا ليصيرا بمنزلة علة ذات وصفين لان منع الرق النكاح باعتبار نقصان الحال و منع الكفر اياه باعتبار خبث الاعتقاد فكان منع الكفر بطريقة غير طريقة منع الرق فلا يمكن ان يجعل الكل علة واحدة وبدون الاتحاد لا يثبت معنى التغلظ فكان اجتماعهما بمنزلة اجتماع علتين فى شخص واحد فلم يتقو احدهما بالاخر كابنى عم احدهما زوج او اخ لام * قال القاضى الامام فى الاسرار اما اعتبار الخبث ففاسد لان الخبث بالكفر من طريق الشرع وبالرق لا يزداد خبث الكفر فالرقيق ربما يكون انقى واتقى من الحر فيكون اطهر شرعا انما سقوط منزلته عند الناس وماله اثر فى تحريم الحل * وقوله وغير مسلم جواب عن النكتة الثانية يعنى لا نسلم ان جواز نكاح الامة بطريق الضرورة لما بينا ان الرقيق فى النصف مثل الحر وكما ان نكاح الحرة بطريق الاصالة فى جميع الاحوال لا بطريق الضرورة فكذلك نكاح الامة فى النصف الباقى لها * والدليل عليه انه لو تزوج امة ثم تزوج حرة لا يبطل نكاح الامة ولو كان جواز نكاح الامة ضروريا لما بقى بعدما زالت الضرورة بنكاح الحرة كما لو قدر التيمم على الماء فى خلال الصلوة او قدر المضطر على الطعام الحلال فى خلال اكل الميتة * ولا يقال القدرة على الاصل لا يبطل حكم البدل بعد حصول المقصود وههنا لما جاز العقد وتم فقد حصل المقصود * لانا نقول نحن لا نسلم حصول المقصود فان النكاح عقد عمر وحصول المقصود عنه بانقضاء العمر فقبل الانقضاء لا يتم المقصود * لكنه فى حكم الاستحباب يعنى انه فى حكم الجواز ليس بضرورى ولكنه فى حكم الاستحباب ضرورى مثل نكاح الحرة الكتابية مع وجود المؤمنة * لما قلنا من سقوط حرمة الارقاق هذا تعليل لكونه غير ضرورى يعنى لا نسلم انه ضرورى لان كونه ضروريا مبنى على ثبوت حرمة الارقاق وقد بينا ان حرمة الاوقات ساقطة فانتفى كونه ضروريا لانتفاء دليله قوله (ومثاله ايضا) اى مثال آخر للترجيح بقوة الاثر ترجيح دليلنا فى هذه المسئلة * اذا اسلم احد الزوجين فى دار الاسلام ولا يمكن ابقاء النكاح بينهما ان اسلمت المرأة وبقى الزوج كافرا او اسلم

(الزوج)

وهذا عكس المعقول ونقض الاصول ودين الكتابى ليس من اسباب التحريم ايضا واثرهما مختلف ايضا فلا يصلح ان يجعلا علة واحدة وغير مسلم له ان يكون نكاح الامة فى حكم الجواز ضروريا لكنه فى حكم الاستحباب مثل نكاح الحرة الكتابية لما قلنا من سقوط حرمة الارقاق

والمرأة وثنية او مجوسية لايقع الفرقة عندنا بنفس الاسلام بل يجب عرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقي النكاح وان ابى فرق القاضي بينهما سواء كان بعد الدخول اوقبله * واذا ارتد احد الزوجين والعياذ بالله وقعت الفرقة بنفس الردة قبل الدخول وبعده وقال الشافعي رحمه الله ان لم تكن المرأة مدخولا بها وقعت الفرقة للحال في الفصلين اعني في الاسلام والردة وان كانت مدخولا بها توقف الفرقة على انقضاء العدة في الفصلين ايضا * فتبين بهذا ان المراد من قوله من اسباب الفرقة الى آخره ان الاسلام من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة ان كانت المرأة من اهل وجوب العدة بان كانت مدخولا بها وان لم تكن كذلك فالفرقة واقعة بمجرد الاسلام وحصول الاختلاف * والمراد بالعدة انقضاء ثلاثة اطهار على ماعرف من اصله * واحتج في ذلك بان هذه فرقة وجبت بسبب طارئ غير مناف للنكاح بحكمه موجب حرمة الاستمتاع فوجب ان يتعجل في غير المدخول بها ويتأجل الى انقضاء العدة في المدخول بها قياساً على الفرقة بطلاق * وانما قلنا طارئ لانها تجب لاختلاف الدينين وانه طارئ * وانما قلنا انه غير مناف حكما بدليل ان النكاح باق مع الاختلاف الى العرض والاباء عندكم والى انقضاء العدة عندي وكذلك مع ردتهما جميعا اصلكم ومايناف حكما لايتصور معه البقاء كملك اليمين وحرمة الرضاع والمصاهرة * وهذا معنى مؤثر لان لمثل هذا الاختلاف اثرا في ايجاب الفرقة بدليل انه يمنع ابتداء النكاح فصحت اضافة الفرقة اليه وقلنا نحن ان الاسلام ليس من اسباب الفرقة لانه من اسباب العصمة اى عصمة الحقوق وتأكيد الاملاك بقوله عليه السلام * فاذا قالوا ها عصموا مني دماءهم واموالهم * فلايجوز ان يستحق به زوال الملك بحال * والدليل عليه ان قرار النكاح توقف على الاسلام الآخر حتى لو اسلم بقيا عليه وما يوجب الفرقة لايجوز ان يتوقف قرار النكاح على وجوده فثبت انه لاتأثير للاسلام في ايجاب الفرقة وبقاء الآخر على ما كان من الكفر ليس من اسباب التفريق ايضا بالاجماع فان كفر ما كان موجودا وصح معه النكاح ابتداء وبقاء فلايجوز ان يكون سببا للفرقة لان مالم يكن قاطعا لايوجب قطعا ضرورة * فان قيل انا نسلم ان كفره لم يكن سببا مع كفر الآخر لبقاء الاتفاق فاما مع اسلامه فلا نسلم انه ليس بسبب لانه قد حدث امر مؤثر وهو اختلاف الدينين الاترى ان كفره لم يكن مانعا ابتداء العقد ومحرما للوطئ مع كفر الآخر والآن هو مانع ومحرم * قلنا صيرورته مانعا ومحرما بتبدل الحال لاتدل على صيرورته قاطعا فان كثيرا من الاشياء يمنع ولايقطع والنزاع وقع في القطع فصار في حق القطع كان الحالة لم تتبدل * الاترى ان قيام العدة وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولايمنعان البقاء والاستغناء عن نكاح الامة بنكاح الحرة يمنع نكاحها ابتداء ولايمنع البقاء اذا تزوج الحرة بعد الامة ولما لم يصلح الاسلام سببا للفرقة ولاكفرا لباقي لم يصلح اختلاف الدين الناشي منهما سببا لانه ليس لكل واحد منهما اثر في الفرقة فاذا اجتمعا يكون كذلك ايضا ولو جعل الاختلاف سببا وجب اضافة الحكم الى الاسلام الذي هو الوصف الاخير

ومثاله ايضا ماقال الشافعي في اسلام احد الزوجين انه من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة لا بنفسه وكذلك الردة سوى بينهما وهذا وصف ضعيف الاثر لايخفى على احد وقلنا نحن ان الاسلام ليس من اسباب الفرقة لانه من اسباب العصمة وبقاء الآخر على ماكان ليس من اسبابه ايضا بالاجماع فوجب اثبات الحكم مضافا الى سبب جديد وهو فوات اغراض النكاح مضافا الى امتناع الاخر عن اداء الاسلام حقا للذي اسلم

وهو سبب ظاهر الاثر كما فى اللعان والايلاء والجب والعنة واما الردة فنافية لانها من اسباب زوال العصمة

منهما لان الكفر سابق عليه وكذا الاختلاف وجد به وقد بينا انه لايصلح سببا * واذا ظهر ان واحدا من هذه الاشياء لايصلح سببا لاستحقاق الفرقة ولابد من دفع ضرر الظلم لان ماهو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فات شرعا وجب اثبات الحكم مضافا الى سبب جديد * وهو فوات اغراض النكاح من حل الوطئ والمس والتقبيل * مضافا الى امتناع الآخر عن اداء الاسلام يعنى فوات هذه الاغراض يتحقق بامتناع الآخر عن اداء الاسلام لاباسلام الاول لانه لو اسلم الثانى بقى النكاح باغراضه بالاجماع فوجب اضافة استحقاق الفرقة الى الامتناع الحادث لاالى الاسلام العاصم وكفر الباقى * حقا للذى اسلم متعلق بقوله فوجب اثبات الحكم اى وجب اثبات استحقاق الفرقة رعاية لحق المسلم فان المسلم ان كان هو الزوج وجب عليه ادرار النفقة من غير ان يكون له فائدة الاستمتاع وان كانت المرأة صارت كالمعلقة بفوات اغراض النكاح مع بقائه والتعليق ظلم وتفويت للامساك بالمعروف واذا كان كذلك صار مفوضا الى القاضى لانها فرقة لازالة الظلم والقاضى قد ولى لازالة الظلم عن الناس * وهو اى فوات الاغراض سبب للفرقة ظاهر الاثر فان الاسباب تراعى لاحكامها فاذا خلت عنها وجب القول بالغائها كما فى الصور المذكورة فان وقوع الفرقة فيها بناء على فوات اغراض النكاح محالا به على من كان من فوات الامساك بالمعروف من جهته اما فى الجب والعنة فظاهر واما فى اللعان فلان الاستمتاع لما حرم بالتلاعن وفات غرض النكاح بسبب فعل الزوج وهو الرمى بقيت المرأة معلقة مظلومة لايصل اليها حقها فوجب دفع الظلم عنها بالتفريق * وكذا فى الايلاء فان الزوج ظلمها بمنع حقها فى المدة فجوزى بزوال نعمة النكاح عند مضى المدة وعلى اصل الشافعى صار الزوج ظالما بعد مضى المدة بمنع حقها فوجب التفريق اذا اصر على الظلم * ولايلزم على ماذكرنا الحرمة بسبب الاحرام والعدة والحيض والنفاس لان هذه حرمات لاتدوم بل هى بعرض الزوال فلا يؤدى الى تفويت اغراض النكاح فلا يتحقق الظلم بخلاف مانحن فيه قوله (فاما الردة فمنافية لانها من اسباب زوال العصمة) يعنى هى موجبة للفرقة على سبيل المنافاة لالانها موضوعة للفرقة فثبت بالحرمة بنفسها من غير توقف على انقضاء عدة ولاقضاء قاض كما فى طروء الرضاع وحرمة المصاهرة * وذلك لانا وجدنا الردة قد ابطلت النكاح بالاجماع ولاتخلو من ان تكون مبطلة وضعا او بطريق المنافاة ولاوجه الى الاول لان المبطل لشئ وضعا لايتصور وجوده غير مبطل له لانه وضع لابطاله فاذا لم يبطل لايكون موجودا كالعتق لما وضع لابطال الملك وازالة الرق لم يكن عتقا عند عدم الابطال والازالة وقد وجدنا الردة متحققة غير مبطلة للنكاح فيما اذا ارتد ولم يكن له امرأة فعلمنا انها لم توضع لابطال ملك النكاح ولان الموضوع لابطال امر شرعى يكون مشروعا لابطاله لامحالة والردة ليست بمشروعة بوجه * ولما ثبت انها ليست موضوعة لابطال ملك النكاح وقد ابطلت النكاح علمنا انها انما تبطله بطريق المنافاة كالرضاع والمصاهرة فانهما ليسا بموضوعين لابطال النكاح لتحققهما فى غير ملك النكاح ولكنهما منافيان للنكاح على معنى

انهما سببا الجزؤية والبعضية والحرمة المبنية على الجزؤية منافية للنكاح فكذلك الردة تبديل الدين وذلك توجب ابطال عصمة الشخص وعصمة املاكه فتوجب بطلان عصمة ملك النكاح لان ملك النكاح دون نفسه وكذا الشخص ببطلان العصمة يلتحق بالموتى والجمادات والميت ليس باهل لملك النكاح بوجه واذا كان كذلك وجب ان يتعجل الفرقة على كل حال لان الشئ لايبقى مع ماينافيه * وذلك امر بين اى كون الردة من اسباب زوال العصمة التى عليها مبنى النكاح امر ظاهر لاخفاء فيه اذ الردة تؤثر فى ازالة عصمة النفس والمال بالاجماع * ولا يلزم اذا ارتدا معا يعنى لايقال لو كان بطلان النكاح بالردة للمنافاة لزم ان يبطل بارتدادهما بالطريق الاولى لازدياد المنافى كما لو اجتمع الرضاء والنسب او المصاهرة * لانا نقول كان القياس ان يكون ارتدادهما مبطلا ايضا للمنافاة كما قال زفر رحمه الله الا انا تركناه باجماع الصحابة رضى الله عنهم فان العرب ارتدوا فى عهد ابى بكر رضى الله عنه فلما اسلموا لم يأمرهم بتجديد الانكحة ولم ينكر عليه احد من الصحابة رضى الله عنهم فحل محل الاجماع * وهذا لان الاصل فى كل شيئين ظهرا ولم يعرف التاريخ بينهما ان يجعلا كانهما وقعا معا كما فى الغرقى والحرقى وقد تحقق ارتداد العرب ولم يعرف التاريخ ان المرأة ارتدت اولا ام الرجل فجعل كالواقع معا فصار اجماعا من هذا الوجه * ولان حال الاتفاق دون حال الاختلاف يعنى لو لم يكن الاجماع منعقدا لايدل منافاة ارتداد احدهما للنكاح على منافاة ارتدادهما اياه لان حال اتفاقهما على الارتداد فى اقتضاء الحرمة دون حال اختلافهما فيه لان فى حال الاختلاف ليس الكافر منهما بمعصوم فى حق المسلم فلانقطاع العصمة بينهما ابطل النكاح وهذا المعنى فى حال الاتفاق معدوم فلم يصلح التعدية اى تعدية حكم الاختلاف اليه اى الى الاتفاق * فى تضاد حكمين اى مع تضاد حكمى الاتفاق والاختلاف فان الاتفاق يقتضى الحل وبقاء النكاح والاختلاف يوجب الحرمة والفرقة * وضعف اثر قوله يعنى ضعف اثر قياس الشافعى واعتباره ارتداد احدهما بارتدادهما جميعا فى عدم منافاته النكاح * وقوله لانا وجدنا دليل على قوله فلم يصح التعدية اليه وقوله وضعف اثر قوله ان الردة كذا يعنى لا يمكن اعتبار ارتدادهما بارتداد احدهما فى اثبات المنافاة فيه ولا ارتداد احدهما بارتدادهما فى نفى المنافاة عنه لانا وجدنا لاختلاف الدين تأثيرا فى الحرمة فانه يمنع ابتداء النكاح بلا خلاف ويقطعه ايضا عنده كما بينا ولاتفاق الدين تأثيرا فى الحل حتى جاز نكاح مجوسيين ولو اسلم احدهما لم يجز فثبت ان الاتفاق ليس مثل الاختلاف فلا يمكن الحاق احدهما بالآخر ولا يلزم من منافاة احدهما منافاة الآخر ولا من عدم منافاة احدهما عدم منافاة الآخر وذكر شمس الائمة رحمه الله ولا يجوز ان يجعل امتناع صحة النكاح بينهما ابتداء بعد الردة علة للمنع من بقاء النكاح لا بابتناء فساد اعتبار حالة البقاء بحالة الابتداء وهذا لان البقاء لا يستدعى دليلا مبقيا وانما يستدعى الفائدة فى الابقاء وبعد ردتهما يتوهم منهما الرجوع الى الاسلام وبه يظهر فائدة البقاء فاما الثبوت ابتداء فيستدعى الحل فى المحل وذلك معدوم بعد الردة وعند ردة احدهما لا يظهر فى الابقاء فائدة مع ماهما عليه من الاختلاف * ومثاله

وذلك امر بين ولا يلزم اذا ارتدا معا الا انا اثبتنا حكمه بنص آخر وهو اجماع الصحابة رضى الله عنهم والقياس ليس بحجة فى معارضة الاجماع ولان حال الاتفاق دون حال الاختلاف فلم يصح التعدية اليه فى تضاد حكمين وضعف اثر قوله ان الردة غير منافية بدلالة ارتدادهما لانا وجدنا اختلاف الدين يمنع ابتداء النكاح والاتفاق على الكفر لايمنع ومثاله قوله فى مسح الرأس انه ركن فى الوضوء

بين لاشبهة فيه قوى لا ضعف فيه وهذا اكثر من ان يحصى واما الثاني وهو قوة ثباته على الحكم المشهود به فلان الاثر انما صار اثراً لرجوعه الى الكتاب والسنة والاجماع فاذا ازداد ثباتا ازداد قوة بفضل معناه وذلك في قولنا في مسح الرأس انه مسح فهذا اثبت في دلالة التخفيف من قولهم ركن في دلالة التكرار الاترى ان الركن وصف عام في الوضوء وفي اركان الصلوة وغيرها وهي الركوع والسجود وكان من قضية الركن اكماله بالاطالة في الركوع والسجود لاتكراره ووجدنا في الباب ما ليس ركن ويتكرر وهو المضمضة والاستنشاق واما اثر المسح في التخفيف فثابت لازم لامحالة في كل ما لايعقل تطهيرا كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبائر ومسح الجوارب،

اى مثال قول الشافعي ان الردة غير منافية في الضعف * قوله في مسح الرأس انه ركن في الوضوء * فيسن فيه التكرار كالغسل * هذا اى وصف الركن ضعيف الاثر لان الركنية لاتؤثر في التكرار بدليل عدم تأثيرها فيه في غير هذا الموضع بل تأثيرها في الوجود لاغير * ولا يختص فيه اى لايختص التكرار بالركن في الوضوء ايضا فان التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق وهما ليسا بركنين يعني انهما ليسا بمتلازمين فان الركن قد يوجد بدون التكرار كما في اركان الصلوة والحج وغيرهما والتكرار قد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة * وتعليلنا بانه مسح فلا يسن فيه التكرار تعليل بوصف قوى اثره فان اثر المسح في التخفيف بين لاشبهة فيه اذ الاكتفاء بالمسح مع امكان الغسل ما كان الا للتخفيف * وتأدى الفرض ببعض المحل مع امكان الاستيعاب للتخفيف ايضا * وكذا سقوط التكرار في مسح الخف والجبيرة والتيمم للتخفيف فعرفنا ان تأثيره في التخفيف قوى لاضعف فيه * وهذا اى الترجيح بقوة الاثر في مسائل اصحابنا اكثر من ان يحصى قوله (واما الثاني) اى صحة الوجه الثاني من الترجيح * وهو قوة ثباته اى ثبات الوصف * على الحكم المشهود به اى الحكم الذي شهد الوصف بثبوته * فلان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره ومرجع اثره الكتاب او السنة او الاجماع يعني يعتبر اثره لثبوته باحد هذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة فان وصف المسح لما ظهر اثره في التخفيف كان زيادة ثباته على هذا الحكم ثابتة بالنص او الاجماع ايضا كثبوت اصل الاثر فيترجح على ما لم يوجد فيه هذه القوة * وذلك اى الترجيح بقوة الثبات * الاترى توضيح لعدم ثبات وصف الركنية على التكرار لازم * تفسير لثابت اذ المراد من الثبات على الحكم لزومه له * في كل ما لايعقل تطهيرا اى في كل مسح شرع للتطهير ولم يعقل منه معنى التطهير * وهو احتراز عن الاستنجاء بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود منه التنقية والتكرار يؤثر في تحصيل هذا المقصود ومسح الجوارب * يعني على قول من يجيزه * وكذلك قولنا اى مثل قولنا في المسح قولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه كصوم النفل فانه اولى من قول اصحاب الشافعي صوم فرض فيشترط تعيينه كصوم القضاء لكونه اثبت على حكمه مما ذكروا * لان وصف الفرضية لايوجب الا الامتثال به اى لايقتضي الا الاتيان بالمفروض * لا التعيين لامحالة اى لايقتضي التعيين البتة فان الحج يجوز بمطلق النية وبنية النفل على اصله * وذلك اى وصف الفرضية * وصف خاص في الباب اى في باب الصوم يعني التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين لو صح انما يصح في باب الصوم دون سائر المواضع لانه لايقتضي التعيين في غير هذه الصورة بل التعيين في غيرها انما يجب بمعان اخر لا بوصف الفرضية فاما التعيين اى سقوط التعيين فلازم لوصف التعيين او المراد من التعيين التعيين بطريق الطلاق اسم السبب وارادة المسبب يعني التعليل بوصف العينية في سقوط اشتراط التعيين * لازم اى ثابت في كل عين * حتى تعدى اى ثبت في رد الودائع والغصوب ورد البيع الفاسد حتى

وكذلك قولنا في صوم
رمضان انه متعين
اولى من قولهم صوم
فرض لان الفرضية
لاتوجب الا الامتثال
به والتعيين لامحالة
وذلك وصف خاص
في الباب واما التعيين
فلازم حتى تعدى الى
الودايع والغصوب
ورد البيع الفاسد
وعقد الايمان ونحوها
فكان اولى وكذلك
قولنا في المنافع انها
لاتضمن مراعاة لشرط
ضمان العدوان
بالاحتراز عن الفضل
اولى من قولهم ان
مايضمن بالعقد يضمن
بالاتلاف تحقيقا للجبر
واثبات المثل تقريبا
وان كان فيه فضل لانه
فضل على المتعدى
او اهدار على المظلوم

لو رد الوديعة او المغصوب الى المالك او رد المبيع الى البايع في البيع الفاسد لايشترط تعيينه لاجل الوديعة او الغصب او لرد البيع بل باى طريق وجد يقع في الجهة المستحقة لتعين المحل ولو ادى الدين يشترط التعيين * وعقد الايمان بالله تعالى يعنى لايشترط نية التعيين في الايمان بالله عز وجل بان يعين انه يؤدى الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اى وجه يأتى به يقع على الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل * وفي بعض النسخ وعقد الايمان بفتح الهمزة يعنى اذا حلف على فعل عين او على الامتناع عن فعل بان حلف ليصوم من يوم الجمعة او لايكلم فلانا اليوم ففعل ذلك او امتنع عنه لا على قصد البر يقع عن البر لتعين * او معناه اذا وجد الفعل الذى هو شرط الحنث على اى وجه وجد نسيانا او كرها او خطأ لتعينه * ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة فانه مسقط للزكوة لتعين المحل وكاطلاق النية في الحج يتأدى به الفرض لتعين حجة الاسلام بدلالة الحال وكالسيف المحلى بالذهب او الفضة اذا بيع بجنس الحلية وقد ادى بعض ثمن السيف في المجلس ثم افترقا تعين المؤدى للحلية سواء اطلق او عين او قيل من ثمنهما التعيين ثمن الحلية للقبض قوله (وكذلك قولنا) يعنى وكما كان قولنا فيما تقدم اولى وارجح لقوة ثبات الوصف المذكور كان قولنا * في المنافع انها لاتضمن بالاتلاف لاجل مراعاة شرط ضمان العدوان لان ضمان العدوان بالنص وهو قوله تعالى * فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم * مقدر بالمثل صورة ومعنى او معنى بلا صورة وايجاب الزيادة على المثل حرام بالاجماع والاعيان ليست بمماثلة للمنافع في المالية للتفاوت الفاحش بينهما من حيث ان الاعيان تبقى وتدوم ولا بقاء للمنافع واذا كان كذلك لايمكن ايجاب ماهو فوق المتلف في صفة المالية على المتعدى كما لايمكن ايجاب الجيد مكان الردى وهو معنى قوله بالاحتراز عن الفضل * اولى من قولهم ان مايضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر كالاعيان وذلك لان المنفعة مال كالعين بدليل ان الحيوان لايثبت دينا في الذمة بدلا عنها والناس يتمولونها والتفاوت الثابت باعتبار العينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في احد الجانبين لان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء عند المقابلة بالدرهم الواحد فيجبر النقصان بتلك الزيادة فاستويا قيمة فيبقى بعد ذلك التفاوت فيما وراء القيمة وذلك غير معتبر كالتفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون ونحوهما فيما اذا اتلف حنطة واتى بمثلها * وهذا معنى قوله واثبات المثل تقريبا يعنى ايجاب المثل ثابت بقدر الامكان فاذا لم يمكن الا بادنى تفاوت يتحمل كما في ايجاب القيمة عن العين عند تعذر ايجاب المثل صورة مع انها تستدرك بالظن والحزر * وان كان فيه اى في ايجاب الضمان ايجاب فضل * لانه الضمير راجع الى المفهوم اى الواجب في المسئلة اما ايجاب فضل على المتعدى او اهدار على المظلوم حقه يعنى لما لم يمكن ايجاب المثل بدون الفضل لم يمكن بد من التزام احد محذورين اما ايجاب الفضل على المتعدى رعاية لجانب المظلوم بجبر حقه او اهدار حق المظلوم بعدم ايجاب الضمان على المتعدى احترازا عن ايجاب الفضل فكان الاول اولى لان الحاق الخسران بالظالم احق وفيه دفع الظلم وسد باب العدوان * او الضمير راجع الى الفضل ومعناه ان ذلك الفضل ان اعتبر فهو فضل واجب على المتعدى ذلك ليس بمستبعد

فى حقه لتعديه وان لم يعتبر فهو اهدار لجهة الفضيلة على المظلوم تحقيقا لايجاب المثل جبر الحقه وهو جائز ايضا كاهدار الجودة فى باب الربو تحقيقا للمساواة *ولانه الضمير راجع الى المفهوم ايضا اى ولان الثابت فى هذه المسئلة اما اهدار وصف عما وجب على الظالم وهو العينية الموجبة للبقاء على تقدير ايجاب الضمان او اهدار اصل اى اسقاط اصل حق المظلوم على تقدير عدم ايجاب الضمان فكان الاول وهو اهدار الوصف اولى تحملا لادنى الضررين لدفع اعلاهما *ولو صرفت الضمير فى لانه الى شئ مما تقدم من ايجاب الضمان ونحوه لفسد المعنى لان ما حكمت عليه بانه اهدار وصف غير ما حكمت عليه بانه اهدار اصل ولا بد فى مثل هذا الكلام ان يكون المحكوم عليه واحدا وقوله لان التقييد دليل على قوله اولى من قولهم يعنى قولنا كذا اولى من قولهم كذا لان التقييد بالمثل واجب فى كل باب اى فى كل نوع من الضمانات ماليا كان او بدنيا فان ضمان الصيام والصلوة والاعتكاف والحج مقيد بالمثل بالاجماع عند الامكان فكان هذا الوصف اثبت مما ذكروا فكان ارجح *ووضع الضمان فى المعصوم اى اسقاط الضمان عن اتلف مالا معصوما امر جائز فى الشرع مثل العادل يتلف مال الباغى فان ماله مع بغيه معصوم لا يباح لغير العادل اتلافه ولا يجوز استغناؤه وتملكه لاحد * وفى التقويم كاتلاف الباغى اموالنا ونفوسنا فى حال المنعة وهو اظهر * والفضل على المتعدى اى ايجاب الفضل على المتعدى غير مشروع فانا لم نجد تعديا اوجب زيادة على المثل بعذر من الاعذار فى الدنيا والآخرة فثبت ان ما ذكرنا فى نفى الزيادة عن المتعدى اثبت مما ذكروا *وهذا اى عدم ايجاب الفضل لان الفضل وان قل * فانه اى ايجابه حكم شرعى ينسب الى صاحب الشرع لان الضمان يجب بقضاء القاضى وهو ثابت الشرع فيكون هذا اضافة الظلم الى الشرع* بغير واسطة يعنى بدون جناية من العبد اذ لم يوجد من المتعدى فى مقابلة الفضل الواجب عليه تعد على الغير فيكون جورا ونسبة الجور الى صاحب الشرع باطلة * وقد يظن ان قوله بدون واسطة فعل العبد ههنا غير محتاج اليه لانه يوهم ان نسبة الجور اليه بواسطة فعل العبد جائزة وليس كذلك بل نسبة الجور اليه لا تجوز بحال وما يضاف الى صاحب الشرع من ايجاب الجزاء بواسطة فعل العبد ليس بجور *وعبارة التقويم تؤيده فان المذكور فيه ان الزيادة راجعة الى ما يتبين من حكم الله بفتوانا وحكم الله تعالى مصون عن الجور * الا انه ذكر فى نسخة من نسخ اصول الفقه واظنها للشيخ ان اضافة الظلم الى الشرع بواسطة فعل العبد يجوز من حيث الارادة والتقدير والمشية دون الرضاء والامر به فعلى هذا يكون ذكره مفيدا ومحتاجا اليه وان لا يضمن اى عدم وجوب الضمان وسقوطه مضاف الى عجزنا عن الدرك اى درك المثل الواجب فى هذا الموضع فانا نعلم انه قد وجب على ذمة المتلف ضمان ما اتلفه مقدرا بالمثل فان ايجاب المثل من العدل ولكنا عجزنا عن معرفته فسقط ذلك للعجز * وذلك اى عدم وجوب الضمان وسقوطه للعجز سائغ حسن كسقوط وجوب المثل صورة عند العجز فى ضمان العدوان وسقوط فضل الوقت فى ضمان الصوم والصلوة * ولان الوصف وهو الفضل على تقدير ايجاب الضمان فائت اصلا بلا بدل اذ لا يبقى للمتلف

ولانه اهدار وصف او اهدار اصل فكان الاول اولى لان التقييد بالمثل واجب فى كل باب كما فى الاموال كلها والصيام والصلوة وغيرها ووضع الضمان فى المعصوم امر جائز مثل العادل يتلف مال الباغى والحربى يتلف مال المسلم والفضل على المتعدى غير مشروع وهذا لانه وان قل فانه حكم شرعى ينسب الى صاحب الشرع بغير واسطة ونسبة الجور اليه بدون واسطة فعل العبد باطل وان لا يضمن مضاف الى عجزنا عن الدرك وذلك سائغ حسن ولان الوصف وان قل فائت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فائت الى ضمان فى دار الجزاء فكان تأخرا والاول ابطالا والتأخير اهون من الابطال

(حق)

حق فيه فى الدنيا ولا فى الآخرة لوجوبه بحكم الشرع فكان ايجابه ابطالاله اصلا والاصل وهو حق المظلوم وان عظم بالنسبة الى الوصف فائت على تقدير عدم ايجاب الضمان الى ضمان فى دار الجزاء فكان عدم ايجابه تأخير الا ابطالا والتأخير اهون من الابطال فى الضرر فكان اولى مع ان تأخير الحق بالعذر امر مشروع بقوله عز اسمه * وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة * وتأخير الحقوق الى دار الاخرة اصل فانها دار الجزاء على الحقيقة * وهذا اى اشتراط المماثلة فى سائر الاحكام كذلك اى مثل اشتراطها ههنا او اشتراطها ههنا مثل اشتراطها فى عامة الاحكام يعنى مااعتبرناه من رعاية شرط المماثلة ليس بوصف خاص بل هو ثابت فى عامة الاحكام التى تتعلق بالضمان فاما ضمان العقد فباب خاص لانه ثابت بخلاف القياس للحاجة مختصا بالعقد على مامر بيانه فلا يكون ثباته على الحكم مثل ثبات الاول فكان الاول ارجح * واما اعتباره ضمان المنافع بضمان القيمة عن العين فليس بصحيح لانه لا يلزم من ايجاب القيمة ايجاب زيادة بالفتوى ونسبة جور الى الشرع بل الواجب قيمة عدل على الحقيقة فان لكل عين متقومة قيمة مثل على الحقيقة عند الله تعالى وربما يوصل اليها باتفاق الحال وهى الواجبة بالفتوى الا انه اذا آل الامر الى الاستيفاء وذلك يبتنى على الوسع قلنا يتقدر بقدر الوسع ويسقط اعتبار ادنى تفاوت فى القيمة لانه لا يستطاع التحرز عنه فاما ههنا فالتفاوت فى اصل الواجب لا فى الاستيفاء ولا يلزم عليه الشاهد على ابراء الدين اذا رجع فانه يضمن النقد وله فضل على الدين * لانا نقول انه اتلف على المشهود عليه دينا يتعين بالقبض فيضمن دينا يتعين بالقبض فليس فيه ايجاب فضل * واما مااعتبر من ترجيح جانب المظلوم فهو ضعيف جدا لان الظالم لا يظلم ولكن ينتصف منه مع قيام حقه فى ملكه فلو لم يوجب الضمان سقط حق المظلوم لا بفعل مضاف الينا وعند ايجاب الضمان سقط حق الظالم فى الوصف بمعنى مضاف الينا وهو انا نلزمه اذا ذلك بطريق الحكم به عليه * ومراعاة الوصف فى الوجوب كمراعاة الاصل الا ترى ان فى القصاص الذى يبتنى على المساواة التفاوت فى الوصف يمنع جريان القصاص كالصحيحة مع الشلاء ولا ينظر الى ترجيح جانب المظلوم والى ترجيح جانب الاصل على الوصف فعرفنا ان قوة الثبات فيما قلنا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله (واما الثالث وهو كثرة الاصول) معنى الترجيح بكثرة الاصول ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذى لم يشهد له الا اصل واحد مثل وصف المسح فى مسئلة التثليث فانه لما شهد لصحة التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة وغيرها ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو الركنية الا الغسل ترجح عليه * ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول فى القياس بمنزلة كثرة الرواة فى الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على مامر بيانه فكذا هذا * ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة * وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هى الوصف المؤثر * الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول يوجب زيادة تأكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ماذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة فى نفس الوصف

وهذا كذلك فى عامة الاحكام فاما ضمان العقد فباب خاص فكان ماقلناه اولى واما الثالث وهو كثرة الاصول فهو من جنس الاشهار فى السنن وهو قريب من القسم الثانى فى هذا الباب

واما الرابع فهو العكس الذى ذكرنا هو اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته فصلح ان يدخل فى اقسام الترجيح وذلك قولنا فى مسح الرأس انه مسح وهو ينعكس بما ليس بمسح وقولهم ركن لا ينعكس لان المضمضة تتكرر وليس بركن وكذلك قولنا فى الاخوة انها قرابة محرمة للنكاح لايجاب العتق احق من قولهم يجوز وضع زكوة احدهما فى الآخر لان ماقلنا ينعكس فى بنى الاعمام وقولهم لا ينعكس لان وضع الزكوة فى الكافر لا يحل ولا يجب به عتق وكذلك قولنا فى بيع الطعام انه مبيع عين فلا يشترط قبضه اولى من قولهم مالان لو قوبل كل واحد منهما بجنسه حرم ربوا الفضل

فلذلك صلحت للترجيح * فهو اى الوجه الثالث من الترجيح من جنس الاشتهار فى السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فى نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيترجح على ماليس بتلك الصفة فتبين بما ذكرنا انه فى الحقيقة ترجيح الوصف القوى على ماليس بقوى لا ترجيح الاصول على اصل * وهو اى الترجيح بكثرة الاصول قريب من القسم الثانى وهو الترجيح بقوة الثبات من هذا الباب اى باب الترجيح * قال شمس الائمة رحمه الله وما من نوع من هذه الانواع اذا قرر به فى مسئلة الا ويتبين به امكان تقرير النوعين للآخر فيه ايضا وهكذا فى التقويم * وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف الا ان الجهات مختلفة فتعددها باعتبار الجهات فالترجيح بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل * وذكر فى بعض فوائد هذا الكتاب ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثانى ان فى القسم الثانى اخذ الترجيح من قوة هذا الوصف وفى هذا اخذ من نظائره ولا يكون هذا ترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة قوله (واما الرابع فهو العكس) اختلف فى الترجيح بالعكس فعند بعض المتأخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اى لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب * ومختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذى جعل حجة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ووكادة تعلقه به فصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذى ليس بشئ كما قال الفريق الاول * ويظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارض هذا النوع ترجيح آخر من الانواع الثلاثة كان ذلك مقدما عليه كالترجيح فى الذات على الترجيح فى الحال * وهو ينعكس بما ليس بمسح اى ينعدم الحكم المرتب على المسح وهو سقوط التكرار بعدم وصف المسح كما فى غسل الوجه واليد والرجل فانه يسن فيه التكرار وكذا فى كل ما يعقل تطهيرا يسن فيه التكرار ايضا * وكذلك اى ومثل قولنا فى المسح قولنا فيما اذا ملك الرجل اخاه او اخته ان قرابة الاخوة محرمة للنكاح الذى هو استدلال فيوجب العتق كقرابة الولاد * احق من قول اصحاب الشافعى هذه قرابة يجوز وضع زكوة احدهما فى الآخر فلا توجب العتق كقرابة بنى الاعمام * لان ماقلنا ينعكس فى بنى الاعمام فان قرابتهم لما لم توجب حرمة النكاح لم توجب العتق * وقولهم لا ينعكس فان الوصف الذى ذكروه وهو جواز وضع الزكوة قد انعدم فى الكافر ولم ينعدم الحكم المرتب عليه وهو عدم العتق فان الكافر لا يعتق على المسلم اذا ملكه * وكذلك اى وكقولنا فيما تقدم قولنا فى بيع الطعام بالطعام الى آخره * اذا باع طعاما بعينه بطعام بعينه لا يشترط القبض فى المجلس عندنا * لانه اى لان كل واحد من البدلين مبيع عين فلا يشترط قبضه فى المجلس كما اذا باع ثوبا بثوب * وقال الشافعى رحمه الله يشترط القبض فى المجلس لان البدلين مالان لو قوبل

(كل)

كل واحد منهما بجنسه يحرم التفاضل فيشترط التقابض في بيع احدهما بالآخر كالذهب و الفضة ثم ماذكرناه اولى لانه ينعكس ببدل الصرف و رأس مال السلم * لانه اى لان كل واحد منهما دين بدين يعنى قد عدمت العينية فى هذين العقدين فعدم الحكم المرتب عليها و هو عدم اشتراط التقابض * و ذلك لان الاصل في الصرف النقود و هي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين * و كذا المسلم فيه دين و رأس المال في الغالب من النقود ايضا فكان دينا بدين فشرط فيهما القبض فثبت ان ماذكرنا منعكس * و لا ينعكس تعليله اى تعليل الخصم لان بيع السلم لم يشمل اموال الربوا اى لم يقتصر عليها ان جاز حمل الشمول على الاقتصار يعنى كما يكون السلم في مال الربوا بان اسلم دراهم في حنطة يكون في غيره بان يكون رأس المال ثوبا * او معناه ان بيع السلم قد يكون غير مشتمل على اموال الربوا بان اسلم ثوبا في عدد متقارب * و عبارة التقويم اوضح من عبارة الكتاب و هي و علتهم لا توجب العدم لعدمها فان القبض شرط في المجلس في باب السلم و ان لم يشتمل على اموال الربوا * و مع ذلك اى مع كونه غير مشتمل على اموال الربوا وجب فيه القبض للاحتراز عن النسيئة بالنسيئة فثبت ان ماذكروا غير منعكس لبقاء الحكم عند عدم الوصف * فان قيل ماذكرنا و ان لم يكن منعكسا فهو مطرد و ماذكرتم ليس بمطرد فان بيع اناء من فضة باناء من فضة او ذهب يوجب القبض في المجلس و ان كانا عينين و كذا لو كان رأس المال ثوبا يشترط قبضه في المجلس و ان كان عينا فكان ماقلناه اولى * قلنا الاصل في الصرف و السلم ورودهما على الدين بالدين و ربما يقع على عين بدين و يتعذر على عامة التجار معرفة ما يتعين و ما لا يتعين فاقيم اسم الصرف و السلم مقام الدين بالدين و علق وجوب القبض بهما تيسيرا على الناس و وجب القبض بهما سواء وردا على دين بدين او عين بدين او عين بعين لان الكل في حكم الدين تقديرا و هذا لان الشئ اذا اقيم مقام شئ فالمنظور نفسه لا الشئ الذى هو اقيم هو مقامه كالنوم لما اقيم مقام الحدث عند الاسترخاء و السفر لما اقيم مقام المشقة لم يلتفت بعد الى حقيقة الحدث و المشقة * فان قيل ماذكرنا و ان لم يكن منعكسا موافق للنص و هو قوله عليه السلام * الحنطة بالحنطة مثل بمثل يدا بيد * اى قبض بقبض و في بعض الروايات قبض بقبض و قوله صلى الله عليه و سلم * اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد * و ماذكرتم مخالف للنص فكان مردودا * قلنا قد ثبت بالدليل ان المراد بقوله يدا بيد عين بعين نقد بنقد يقال لما ليس بنسيئة بيع يد بيد و هذا لان اليد آلة التعيين كالاشارة و الاحضار كما هى آلة القبض و كذلك القبض باليد للتعيين فيجوز ان يعبر باليد و القبض عنه فيحمله عليه لئلا يزيد على كتاب الله تعالى و هو قوله جل ذكره * و احل الله البيع و حرم الربوا * و قوله جل جلاله * الا ان تكون تجارة عن تراض * شرطا ليس منه لانه بمنزلة النسخ كذا في الاسرار * و لا يقال قد زدتم اشتراط العينية على الكتاب بنهيه عليه السلام عن الكالى بالكالى فزيدوا القبض بهذا النص ايضا * لانا نقول قد انضم الاجماع و قبول الامة الى هذا الخبر فيجوز الزيادة به على الكتاب و لم يوجد ذلك في خبر القبض فافترقا قوله (و اما القسم الثالث) يعنى من اقسام اول الباب و هو بيان المخلص في تعارض وجوه الترجيح فان الترجيحين اذا تعارضا يحتاج الى ترجيح احدهما على الآخر دفعا للتعارض * احدهما في الذات اى بمعنى راجع الى الذات

لانه ينعكس ببدل الصرف و رأس مال السلم لانه دين بدين و لا ينعكس تعليله لان بيع السلم لم يشمل اموال الربوا و مع ذلك وجب فيه القبض احترازا عن الكالى بالكالى و اما القسم الثالث فان الاصل في ذلك ان كل موجود مما يحتمل الحدوث موجود بصورته و معناه الذى هو حقيقة وجوده و يقوم به احواله الحادثة على وجوده فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما في الذات و الثاني في الحال

على مضادة الوجه الاول كان الرجحان في الذات احق منه في الحال لوجهين احدهما ان الذات اسبق من

الحال فيصير كاجتهاد امضى حكمه لا يحتمل النسخ بغيره ولان الحال قائمة فلو اعتبرنا على مضادة الاول كان ناسخا للاول مبطلا له والتبع لا يصلح مبطلا للاصل ناسخا له وهذا عندنا والشافعي خفي عليه هذا الحد وهو معذور في مزل القدم والمصيب في مراكز الزال مأجور وبيانه فيما هو موضع الاجماع قولنا في ابن ابن الاخ لاب وام اولاب انه احق بالتعصيب من العم لان هذا راجح في ذات القرابة والعم راجح بحالة وكذلك العمة لام مع الخال لاب وام احق بالثلثين والثلث للخال لانها راجحة في ذات القرابة والخال راجح بحالة وابن الاخ لاب وام احق من ابن الاخ لاب لاستوائهما في الذات فيترجح بالحال وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب للرجحان في الذات ومثله كثير

والثاني في الحال اى بوصف في الذات * على مضادة الوجه الاول اى على مخالفته اذ لو كان على موافقته لا يحتاج الى الترجيح ثانيا * احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا او رتبة فبعدما وقع الترجيح لمعنى في الذات لا يتغير لما حدث من معنى في حال الآخر بعد ذلك كاجتهاد امضى حكمه لا يحتمل النسخ بما يحدث من اجتهاد آخر بعده واذا اتصل الحكم بشهادة المستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بعد ذلك بشهادة عدلين لآخر كذا ذكر شمس الائمة * ولا يقال الذات اسبق على حال نفسها الا على حال ذات اخرى وترجيح الخصم يقع بحال ذات اخرى فيتساويان * لانا نقول المنظور كون الذات في نفس الامر مقدمة على الحال على ان الترجيح بالحال وبالذات قد يقعان في شيء واحد كما في مسئلة التبييض رجحنا بالكثرة وهي راجعة الى ذات الصوم ورجح الخصم بالفساد احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا * ولان الحال قائمة بالذات بيان الوجه الثاني اى الحال قائمة بغيرها وما هو قائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه وبقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه تابعة لغيرها والذات موجودة من كل وجه واصل بنفسها فكان الترجيح بها اولى وبعدما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يجعل الآخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا وابطالا لما هو اصل بنفسه بما هو تبع لغيره والتبع لغيره لا يصلح مبطلا لما هو اصل بنفسه وناسخا له * وقد يرد عليه ايضا ان تبع الشيء لا يصلح مبطلا لذلك الشيء ولكنه يصلح مبطلا لشيء آخر والجواب مثل الاول * وهذا عندنا اى هذا النوع من الترجيح مذهبنا * والشافعي وان كان لا يخالفنا في هذا الاصل ولكن خفي عليه هذا الاصل في بعض المسائل وهو معذور في مزل القدم فان المجتهد اذا اخطأ في موضع الخفاء كان معذورا وانما المأخوذ عليه الخطأ في موضع الظهور * والمصيب في مراكز الزلل مأجور يعني ومن اصاب الحق في مواضع تزل فيها اقدام الخواطر فهو مأجور * اراد به اباحنيفة واصحابه رحمه الله فانهم امعنوا في طلب الحق فاصابوا حقيقة المعنى فلم تزل اقدامهم عن الصواب * وبيانه اى بيان رجحان الترجيح بالذات على الترجيح بالحال في المواضع المتفق عليها قولنا في ابن ابن الاخ لاب وام اولاب انه احق بالتعصيب من العم * لان هذا اى ابن ابن الاخ راجح في ذات القرابة فان قرابته قرابة اخوة وهي مقدمة على العمومة بالاتفاق لان الاخ مجاورة في الصلب والعم مجاور ابيه * والعم راجح بحالة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهي الاب وابن ابن الاخ بواسطتين وكذلك العمة لام مع الخال لاب وام احق بالثلثين من الخال والثلث للخال لان العمة راجحة في ذات القرابة لادلائها الى الميت بالاب والخال راجح بحالة وهي الذكورة وقوة القرابة فانه يتصل بام الميت من الجانبين والعمة متصلة بابيه من جانب واحد * لاستوائهما في الذات اى ذات القرابة فان الكل قرابة اخوة * فيترجح اى الاول بالحال وهي زيادة الاتصال لاحدهما * وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب للرجحان في الذات يعني انهما وان استويا في ذات القرابة لان منزلهما واحد وهو الاخوة لكن لاحدهما وهو ابن الاخ لاب معنى مرجح في ذاته وهو القرب فان نفسه اقرب الى الميت بواسطة وللآخر

معنى مرجح يرجع الى غيره وهو زيادة الاتصال لجده فكان الاول احق بالعصوبة* ومثله
اى ومثل الترجيح المذكور فى الفرائض كثير فان ابن العم لاب اولى من ابن ابن العم
لاب وام لما قلنا* والجد وان علا اولى من الام* وبنت العمة وان سفلت اولى بالثلاثين من الخال
والخالة للرجحان فى ذات القرابة * والعمة لاب وام اولى من العمة لاب اولام وان استوتا
فى الذات للرجحان فى الحال وقس على هذا قوله (وعلى هذا) اى على ان الترجيح بالذات اقوى
من الترجيح بالحال عند تعارض الترجيحين قال اصحابنا فى مسائل صنعة الغاصب بان احدث
فى المغصوب صنعة متقومة وهى ما تزداد قيمة العين به* فى الخياطة بدل من قوله فى مسائل صنعة
الغاصب مع تكرير العامل وتفسير له اى بان غصب ثوبا فقطعه قميصا وخاطه * والصياغة
بان غصب نقرة فصاغها حليا او ضربها دراهم * والطبخ* والشى بان غصب طعاما فطبخه
اوشاة فذبحها وشواها* ونحوها بان غصب ساجة او اجرة فادخلها فى بنائه او حديدا فضربه
سيفا او صفرا فضربه آنية* انه ينقطع حق المالك يعنى من العين الى القيمة لانه ينقطع اصلا
* وهذا الجواب فى مسئلة الصياغة على قول ابى يوسف ومحمد فاما عند ابى حنيفة رحمهم الله
فلا ينقطع بالصياغة حق المالك من العين لما سنبين * وذلك لان الوصف الحادث فى
المغصوب بصنعة الغاصب متقوم وهو حق الغاصب بدليل ان المغصوب منه لا يأخذ العين
الا ويعطيه ما زادت الصنعة فيها من الخياطة والشى والاصل متقوم حقا للمغصوب منه ولا يمكن
التمييز بينهما فى الشى والطبخ ونحوهما اصلا وفى الخياطة ونحوها الا بنقضها والنقض ابطال
لحق الغاصب وحقه محترم لا يجوز الابطال عليه كحق المغصوب منه ولا سبيل الى اثبات الشركة
لاختلاف الملكين جنسا فلا بد من تملك احدهما بالآخر بالقيمة * فقلنا حق الغاصب اولى
بالاعتبار لان حقه فى الصنعة قائم لانها موجودة من كل وجه لبقائها على الوجه الذى حدثت
من غير تغيير وهو المراد من قوله قائمة بذاتها لا القيام بالذات الذى يكون للعين لان المراد
بالصنعة اثرها ولا بد له من انيام بمحل ولا يضاف حدوثها الى صاحب العين لانه لم يحدث فى
الثوب شيئا والثوب ليس بعلة ايضا لصيرورته مخيطا فثبت انه يضاف الى فعل الغاصب لا غير
وكانه احتراز عن الزوائد المتولدة من العين فانها حق المالك لتولدها من ملكه وعما اذا هبت الريح
بحنطة مغصوبة والقتها فى طاحونة فطحنتها او القتها فى ارض الغاصب فنبتت حيث لم ينقطع به
حق المالك لان صيرورتها دقيقا وزرعا لم يكن بفعل احد وفعل الطاحونة والريح لا يصلح
للاضافة اليه بقيت مضافة الى الحنطة فيصير ملكا لصاحب الحنطة اليه اشير فى الاسرار* وحق
المالك فى المغصوب ثابت من وجه دون وجه لانه قائم من وجه هالك من وجه وذلك لان حقه
فى الثوب ولم يبق صورة ومعنى من وجه لانه كان ثوبا بالتركيب وقد زال بالقطع من وجه وبعض
المنافع القائمة به زالت بالقطع وحدث بالخياطة ما لم يكن وكذا احدث بفعل الشى صفة النضج
وهى متقومة لانها تزيد فى قيمة اللحم واللحم يصير بها مستهلكا صورة ومعنى من وجه* اما
الصورة فظاهرة واما المعنى فلانه كان صالحا لوجوه من الاغذية والآن لم يصلح الا لما آل اليه

وعلى هذا قال اصحابنا
رحمهم الله فى مسائل
صنعة الغاصب فى
الخياطة والصياغة
والطبخ والشى
ونحوها انه ينقطع
حق المالك لان
الصنعة قائمة بذاتها
من كل وجه ولا
يضاف حدوثها الى
صاحب العين واما
العين فهالكة من وجه
وهى من ذلك الوجه
مضاف الى صنعة
الغاصب فصارت
الصنعة راجحة فى
الوجود وقال الشافعى
رحمه الله صاحب
الاصل احق لان
الصنعة باقية بالمصنوع
تابعة له والجواب عنه
ما قلنا ان البقاء حال
بعد الوجود فاذا
تعارضا كان الوجود
احق من البقاء

تعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت العزيمة فى البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثرة وقال الشافعى رحمه الله بل ترجح الفساد احتياطا فى العبادة والجواب ماذكرنا ان هذا يؤدى الى نسخ الذات بالحال وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله فى رجل له خمس من الابل السائمة مضى من حولها عشرة اشهر ثم ملك الف درهم ثم تم حول الابل فزكاها ثم باعها بالف درهم انه لا يضمها الى الالف التى عنده لكنه يستأنف الحول فان وهبت له الف اخرى ضمها الى الالف الاولى لانها اقرب فان تصرف فى ثمن الابل فربح الفا ضم الربح الى اصله وان كان بعد عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط فى الزكوة لما قلنا ان الالف الربح متصل باصله ذاتا متصل بالالف الاخرى حالا وهى القرب الى مضى الحول والذات احق من الحال والله اعلم وانما ذكرنا من هذه الاقسام امثلة معدودة لتكون اصلا لغيرها من الفرع (فان)

وكذا الطبخ بالماء فثبت ان العين هالكة من وجه ولهذا كان للمالك حق الترك فى هذه الصورة وتضمين كل القيمة وهى من ذلك الوجه اى الوجه الذى صارت هالكة تضاف الى صنعة الغاصب لان الصنعة متى اوجبت تبديل المحل من جميع الوجوه يصير وجوده مضافا الى الفعل كما اذا غصب حنطة فزرعها فنبتت او طحنها او بيضا فحضنها تحت دجاجة حتى افرخت او تالة فانبتها حتى غرست فاذا تغير من وجه دون وجه يصير الوجود فى حق الملك مضافا الى الفعل من وجه وقد بينا ان الثوب تبدل من وجه صورة ومعنى فمن ذلك الوجه يصير مضافا الى فعل الغاصب وجودا والصنعة وجدت بفعله من كل وجه وليس لها حكم الوجود بالثوب والوجود معنى راجع الى الذات فرجحنا الصنعة باعتبار انها فى الوجود راجحة لكونها موجودة من وجه وان وجود الثوب من وجه مضاف اليها وهى غير مضافة اليه كذا فى شرح التقويم * ولا يلزم على هذا ما اذا صبغ الثوب احمر او اصفر او قطعه قباء ولم يخطه او ذبح الشاة وسلخها وارباها ولم يشوها حيث لم ينقطع فى هذه الصور حق المالك مع وجود صنعة الغاصب وتغير المغصوب بها * لانا نقول ان كان حق الغاصب فى صورة الصنع قائما من كل وجه فحق المالك فى الثوب قائم من كل وجه ايضا لانه لم يفت الاسم والهيئة ولا المعانى فان الثوب الاحمر يصلح لجميع مايصلح له الابيض الا ان الناس مااعتادوا الانتفاع به الا بجهة مخصوصة فاما صلاحيته لجميع الانتفاعات فعلى ما كان من قبل ولما كان كل واحد منهما قائما من كل وجه ترجح الاصل على الوصف * وفى قطع الثوب وذبح الشاة بدون الخياطة والشى وجد الاستهلاك من وجه الا انه لم يعارضه فعل الغاصب لانه ليس بمتقوم فلم يبطل به حق المالك لكنه يخير ان شاء مال الى جهة الهلاك فيضمنه القيمة وان شاء مال الى جهة القيام فيأخذ الثوب ويضمنه النقصان * ولا يلزم عليه ايضا مسئلة الصياغة على قول ابى حنيفة رحمه الله فان عنده لا ينقطع بها حق المالك حتى كان له ان يأخذ العين من غير ان يضمن للغاصب شيأ لان الصنعة هناك قائمة من وجه دون وجه اذ هى قائمة صورة لا معنى لان الجودة بانفرادها لا قيمة لها فى اموال الربوا فصارت الصنعة والاصل سواء فترجح الاصل على الوصف بخلاف الصفراء او الحديد فانه يخرج بالصنعة من ان يكون مال الربوا فانه يباع بعد الصنعة عددا لا وزنا فكانت الجودة فيه متقومة فافترقا * وقال الشافعى رحمه الله صاحب الاصل راجح على صاحب الصنعة لان الصنعة باقية بالمصنوع لانها لا تتقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة لها لانها وصف والاوصاف اتباع لموصوفاتها * والجواب ماقلنا ان البقاء حال بعد الوجود فاذا تعارضا اى الترجيح بالوجود والترجيح بالحال كان الوجود احق من البقاء ثم كون الشئ تابعا ووصفا لغيره لا يبطل حق صاحبه فان حق الانسان فى التبع محترم كما ان حقه فى الاصل محترم فاما هلاك الشئ فيبطل للحق فمتى كان الشئ هالكا من وجه فمن ذلك الوجه ليس بمستحق فلا يعارض حقا مستحقا قائما من كل وجه سواء كان تابعا او اصلا بنفسه فلهذا رجحنا حق الغاصب قوله (وكذلك) اى وكما قلنا فى صنعة الغاصب قلنا على هذا الاصل فى كذا * فاذا وجدت العزيمة فى البعض دون البعض تعارضا اى البعض الذى وجدت العزيمة فيه والبعض الذى لم توجد فيه او تعارض وجود العزيمة فى البعض وعدمها فى البعض

فان وجودها يقتضي الجواز وعدمها يوجب الفساد فرجحنا بالكثرة اى رجحنا البعض الذى وجدت العزيمة فيه* او وجود العزيمة بالكثرة التى هى معنى راجع الى الذات وحكمنا بالصحة ورجح الشافعي البعض الذى لم يوجد فيه العزيمة فحكم بالفساد احتياطا فى العبادة فانه اذا اجتمع فيها جهة الصحة وجهة الفساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق وما اعتبره معنى فى الحال لان الفساد من الاحوال* والجواب عما قال الشافعي رحمه الله ان الترجيح بالفساد يودى الى نسخ الذات بالحال فان اعتبار الكثرة يقتضي الجواز وبترجيح الفساد يبطل ذلك لا محالة فيكون فيه نسخ الذات بالحال وهو غير جائز لما مر * ولا يقال ليس كذلك بل فيه نسخ الحال بالحال لان الكثرة والقلة من الاوصاف ايضا* لانا نقول الكثرة تحصل بانضمام الاجزاء وهو معنى راجع الى الذات والفساد حال طارئ على الذات من كل وجه فكان الاول اولى * وعلى هذا اى على الاصل المذكور فان وهبت له الف ضمها الى الالف اولى وهى الالف المملوكة دون ثمن السائمة لانها اقرب الالفين الى الحول يعنى قد استحق عليه الضم بمعنى المجانسة وقد تعارض هذا المعنى فى الالفين على السواء فوجب الترجيح بالقرب الى الحول لانه يرجع الى الاحتياط فى حق الله تعالى كعروض التجارة يقوم بما هو الانفع للفقراء احتياطا* فان تصرف فى ثمن الابل فربح الفاضل الربح الى اصله وان بعد اصله عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط فى الزكوة بان يضم الى الالف الاخرى باعتبار القرب الى الوجوب لان التبعية معنى يرجع الى ذات المستفاد فان كون الشئ متفرعا من الشئ معنى يرجع الى ذاته لان ذاته جزء منه والقرب الى الحول حال زائدة فيه فكان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح بالحال* وهذا كعروض التجارة اذا كانت مشتراة باحد النقدين يقوم فى حكم الزكوة به وان كان التقويم بالنقد الآخر انفع لحصول ذاتها به* ثم استوضح محمد رحمه الله فى الجامع هذا الكلام فقال لو كان باع الغنم بجارية تساوى الف درهم فزادت زيادة متصلة حتى صارت تساوى الفين فلو قلنا بضم الزيادة الى المال الآخر اذا كان اقرب الى الحول لادى الى امر قبيح وهو ان يزكى اصل الجارية باعتبار حول وصفتها باعتبار حول آخر فلهذا يضم المتولد الى ما تولد منه كذا فى شرح الجامع لشمس الائمة رحمه الله* ليكون اصلا لغيرها من الفروع كما اذا احرم المكى لعمرة وطاف لها شوطا ثم احرم بالحج يرفض احرام العمرة عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله لان العمرة ايسر قضاء واقل اعمالا او يرفض احرام الحج عند ابى حنيفة رحمه الله لان العمرة راجحة فى ذاتها لوجود جزء من اركانها بخلاف الحج * وما قالاه ترجيح بالحال

قوله (واما الرابع يعنى) من اقسام اول الباب وهو بيان الفاسد من وجوه الترجيح* ترجيح القياس بقياس آخر وقد مر الكلام فيه * وما يجرى مجراه مثل ترجيح احد القياسين بالخبر لان القياس متروك بالخبر فلا يكون حجة فى مقابلته والمصير الى الترجيح بعد وقوع التعارض باعتبار المماثلة ومثل ترجيح احد الخبرين بنص الكتاب لان الخبر لا يكون حجة فى معارضة النص* على ما قلنا يعنى فى اول الباب ان الترجيح لا يقع بما يصلح علة بانفراده * والثانى من الترجيحات الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر الذى يخالف اصل الاول شبه من وجهين او من وجوه* وهو صحيح عند عامة اصحاب الشافعي وقد نقل صاحب

واما الرابع فعلى اربعة اوجه ترجيح القياس بقياس آخر وما يجرى مجراه على ما قلنا والثانى الترجيح بغلبة الاشباه مثل قولهم ان الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بسائر الوجوه مثل وضع الزكوة وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين فكان اولى وهذا باطل لان كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح القياس بقياس آخر

القواطع عن الشافعي رحمه الله انه قال في كتاب ادب القاضي الشيء اذا اشبه اصلين ينظر ان اشبه احدهما في خصلتين والآخر في خصلة الحقته بالذي شبه في خصلتين وهذا تنصيص على ترجيح احدى العلتين بكثرة الشبه * وهذا لان القياس لم يجعل حجة الا لافادته غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة عند كثرة الاشباه كما يزداد عند كثرة الاصول * وهذا باطل عندنا لان الاشباه اوصاف واحكام تجعل عللا وكثرة العلل لاتوجب ترجيحا ككثرة الايات والاخبار ولا فرق بين اوصاف تستنبط من اصل او اصول ولو كانت من اصول شتى توجب ترجيحا فكذا هذا * وهذا بخلاف كثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما ههنا فاصل واحد والاوصاف متعددة لان كل شبهة وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة * قال الغزالي رحمه الله ترجيح العلة بكثرة شبهها باصلها على التي هي اقل شبها باصلها ضعيف عند من لا يرى مجرد الشبه في الوصف الذي يتعلق الحكم به موجبا للحكم ومن رأى ذلك موجبا فغايته ان يكون كعلة اخرى ولا يجب ترجيح علتين علة واحدة لان الشيء يترجح بقوته لا بانضمام مثله اليه كما لا يرجح الحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع على الثابت باحد هذه الاصول * والثالث من الترجيحات الفاسدة الترجيح بالعموم مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الكثير فكان اولى لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص فكونه اعم كان اوفق لمقصوده * وهذا باطل عندنا لان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه وثابتا به والنص الخاص والعام سواء عندنا * وعند الخصم الخاص يقضى اي يترجح على العام فكيف صار العام احق من الذي هو فرعه *هو راجع الى العام والضمير المجرور راجع الى الذي يعني كيف صار العام في الفرع احق من الخاص الذي* هو اي العام دونه في الرتبة* ويؤيده عبارة شمس الائمة وعنده الخاص يقضى على العام كيف يقول في العلل ان مايكون اعم فهو مرجح على مايكون اخص * او يقال معناه كيف صار العام من الوصف احق اي اقوى من النص الذي هو فرعه حيث لم يترجح العام من النص على الخاص منه وترجح العام من الوصف على الخاص منه* ولان التعدى غير مقصود من التعليل عند الخصم حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فكان وجود التعدي وعدمه في التعليل بمنزلة لصحته بدونه فبل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي * الاترى ان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة وقالوا هما سواء منهم صاحب القواطع والغزالي * ورجح بعضهم القاصرة على المتعديه منهم ابو اسحاق الاسفرايني ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة * قال الغزالي رحمه الله ترجيح المتعدية على القاصرة ضيف عند من لا يفسد القاصرة لان كثرة الفروع بل وجود اصل الفروع لاتبين قوة في ذات العلة بل ينقدح ان يقال القاصرة اوفق للنص وآمن

والثالث الترجيح بالعموم مثل قولهم ان الطعم احق لانه يعم القليل والكثرة وهذا باطل ولان الوصف فرع النص والنص العام والخاص سواء عندنا وعندكم الخاص يقضى على العام فكيف صار العام احق من الذي هو فرعه ولان التعدى غير مقصود عندكم فبطل الترجيح وعندنا صار علة بمعناه لا بصورته والعموم صورة والرابع الترجيح بقلة الاوصاف فيقال ذات وصف احق من ذات وصفين وهذا باطل لان العلة فرع النص والنص الذي خص نظمه بضرب من الايجاز والاختصار والنص الذي اشبع بيانه سواء انما الترجيح في هذا الباب بالمعاني التي مر ذكرها فاما بالصور فلا والقلة والكثرة صورة ولم يعتبر ذلك في الذي جعل نظمه حجة ففي هذا اولى

من الزلل فكانت اولى * وعندنا صار الوصف علة بمعناه وهو التأثير ولامدخل للعموم فى ذلك بل العموم صورة ولااعتبار لها فى العلل * والرابع من الترجيحات الفاسدة الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض الشافعى وصف الطعم فى باب الربوا على الكيل والجنس بوحدة الوصف اذالجنس شرط عندهم قالوا علة هى ذات وصف واحد اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تأثيرا من ذات وصفين لعدم توقفها فى اثارة الحكم على شئ آخر فكانت اولى * ومنهم من قال التى هى اكثر وصفا اولى لانها اكثر شبها بالاصل *والصحيح انهما سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لايترجح على المطول فى البيان فكذا العلة * ولم يعتبر ذلك اى الرجحان بالقلة والكثرة فى النص الذى جعل نظمه حجة مع تحقق الاختصار والاشباع فيه ومع كونه اصلا * ففى هذا اى فى التعليل الذى هو فرع النص ولايتحقق فيه الاختصار والاشباع اولى ان لايعتبر القلة والكثرة اذ الاعتبار فيه للتأثير لاللقلة والكثرة * بخلاف اعتبار الكثرة فى الصوم لان الصوم انما صار صوما باعتبار صورته ومعناه فكان اعتبار الكثرة فيه اعتبار الذات فى مقابلة الحال فاما ههنا فلا اعتبار للصورة اذ العلة صارت علة بمعناها لابصورتها فلم يكن فيها اعتبار الكثرة *واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة فى الترجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لاتكاد تنضبط لان الشيخ رحمه الله اقتصر فى بيان الوجوه الصحيحة على الاربعة المتقدمة لانها هى المبنية على المعانى الفقهية والمتداولة بين اهل الفقه ولان ماسواها من الوجوه الصحيحة قد اندرج فيما تقدم من الابواب واقتصر فى بيان الوجوه الفاسدة على هذه الاربعة لانها هى المتداولة بين اهل النظر وقد يحصل الوقوف ببيان فسادها على فساد ماسواها من الوجوه الفاسدة فنقل الفائدة فى الاشتغال بتفاصيلها والله اعلم

﴿ باب وجوه دفع العلل الطردية ﴾

* الاوصاف الطردية نوعان * نوع منها اوصاف فاسدة فى ذواتها لخلوها عن التأثير والملائمة * ونوع منها اوصاف صحيحة فى انفسها لكونها ملائمة ومؤثرة الا ان اهل الطرد تمسكوا باطرادها لابتأثيرها ومناسبتها اذ المنظور عندهم نفس الاطراد لاغير فهذا الباب لبيان وجوه الاعتراض على هذا النوع من الاوصاف الطردية * وهو القسم الثانى من هذا الباب اى هذا الباب هو القسم الثانى من باب دفع العلل فانه قد ذكر فى اول ذلك الباب ان العلل نوعان مؤثرة وطردية وعلى كل قسم ضروب من الدفع وقد فرغ من بيان وجوه دفع العلل المؤثرة وما يتعلق بها فشرع فى بيان القسم الثانى من ذلك الباب * لانه يرفع الخلاف اى عما اوجبه علة المستدل لاعن الحكم المقصود * فهو احق بالتقديم يعنى لما كان هذا النوع من الاعتراض رافعا للخلاف كان اولى بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان الوفاق وحصول المقصود به اشتغال بما لايفيد ونوع من السفه ثم الحجة على الخصم بما يكون مناقضا لدعواه فاذا وافقه الخصم فيما قال لم يكن مناقضا لدعواه فلا يكون حجة قوله (واما القول بموجب العلة فالتزام مايلزمه المعلل بتعليله) اى انه قبول السائل مايوجبه المعلل عليه بتعليله يعنى مع بقاء الخلاف فى الحكم المقصود * ويدل عليه عبارة عامة

(باب وجوه دفع العلل الطردية)

وهو القسم الثانى من هذا الباب وذلك اربعة اوجه القول بموجب العلة لانه رفع الخلاف فهو احق بالتقديم ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة اما القول بموجب العلة فالتزام مايلزمه المعلل بتعليله وانه يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالمعانى الفقهية وذلك مثل قولهم فى مسح الرأس انه ركن فى وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقال لهم عندنا يسن تثليثه لان فرضه يتأدى بقدر الربع عندنا وعندكم باقل منه فما يجاوزه الى استيعابه فتثليث وزيادة اذ ليس مقتضى التثليث اتحاد المحل لامحالة الاترى ان من دخل ثلاثة دور كان ثلث دخلات بمنزلها فى دار واحدة

الاصوليين هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت المعلل بعلته ما يتوهم انه محل النزاع ولا يكون كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجبه مع بقاء مقصوده في الحكم *او اثبت المعلل بدليله ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم فبالتزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم يتبين ان ذلك ليس مأخذه فمسئلة التثليث ومسئلة التعيين من امثلة القسم الاول والمسائل الباقية الى آخر الفصل من امثلة القسم الثاني *واكثر القول بالموجب يتحقق في هذا القسم لخفاء مأخذ الاحكام لكثرتها وتشعبها وعدم الوقوف على ماهو معتمد الخصم من جلتها بخلاف محل النزاع وهو الاحكام المختلف فيها فانه قل ما يتفق الذهول عنها ولهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة الخواص والعوام دون معرفة المدارك *وانه اي القول بموجب العلة يلجئ اي يضطر اصحاب الطرد الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة يعني لما رأوا ان الاشتغال بالطرد لم يغن عنهم شيئا اعرضوا عنه وذكروا بعد في المناظرة اوصافا مؤثرة ومعاني فقهية لا يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض *او معناه انهم لما تمسكوا باطراد وصف وردعليهم بهذا النوع من الاعتراض اضطروا الى بيان التأثير لذلك الوصف ليصير حجة على الخصم *والوجه الاول اظهر لان هذا الاعتراض لما توجه على المستدل صار منقطعا عند عامة الاصوليين لتبين ان ما يصيبه من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع واذا كان كذلك لم ينفعه بيان التأثير للوصف بعد ما صار منقطعا فكان الوجه الاول اولى وذلك اي القول بالموجب يتحقق في هذا الفصل *فما تجاوزه اي تجاوز المقدار المفروض الى استيعاب الرأس الذي هو سنة بالاجماع تثليث وزيادة ولكن في غير المحل الذي ادى فيه الفرض وذلك ليس بمانع عن التثليث اذ ليس مقتضى التثليث اتحاد المحل لما ذكر *واذا كان اي الامر كذلك اي كما ذكرنا ان اتحاد المحل ليس مقتضى التثليث *فقد ضم الماسح الى الفرض امثاله فكان هذا الضم تثليثا وزيادة اذ التثليث ضم المثلين الى الاول وهذا ضم ثلثة امثال او اكثر *فان غير اي المستدل العبارة بطريق العناية فقال وجب ان يسن تكراره اي اردت بالتثليث التكرار الذي هو مقتضى لاتحاد المحل لا محالة او بطريق الانتقال من حكم الى حكم فانه صحيح يعني هذا الوصف كما اقتضى التثليث اقتضى التكرار ايضا فيثبت به هذا الحكم * لم نسلم ذلك اي سنية التكرار في الاصل وهو الغسل فيقول لا نسلم ان التكرار في الاصل مسنون قصدا بل المسنون تكميله اذ هو الاصل في الاركان * وتكميله اي تكميل الاصل او تكميل الركن او الفرض باطالته في محله بمنزلة اطالة القيام والركوع والسجود لا بتكراره لان النص الذي يوجبه لا يقتضي التكرار ولكنه يقتضي الكمال فيكون في الاطالة امتثال به * لكن الفرض لما استغرق في الغسل محله لم يمكن التكميل بالاطالة لانه يقع اكمالا في غير محل الفرض * اضطررنا الى المصير الى التكرار ليحصل التكميل بالزيادة من جنسه في محله * خلفا عن الاصل وهو التكميل بالاطالة * والاصل ههنا مقدور عليه في مسح الرأس لاتساع محله فبطل الخلف وهو التكميل بالتكرار * وقوله في مسح الرأس بدل من ههنا قال القاضي الامام رحمه الله التكميل انما يحصل بزيادة من جنس الاصل في محل الاصل لانه في غير محله لا يكون اكمالا وههنا التكميل بهذا الطريق يمكن من غير

واذا كان كذلك فقد ضم الى الفرض امثاله فكان تثليثا وزيادة فان غير العبارة فقال وجب ان يسن تكراره لم يسلم ذلك في الاصل لان التكرار في الاصل غير مسنون ولكن المسنون تكميله وهو الاصل في الاركان وتكميله باطالته في محله ان امكن بمنزلة اطالة القيام والركوع والسجود ولكن الفرض لما استغرق محله اضطررنا الى التكرار خلفا عن الاصل والاصل ههنا مقدور عليه في مسح الرأس لاتساع محله فبطل الخلف

وظهر بها فقه المسئلة وهو ان لااثر للركنية فى التكرار اصلا كما فى اركان الصلوة ولا اثر لها فى التكميل لامحالة الا يرى ان مسح الرأس يشاركه مسح الخف فى الاستيعاب سنة وهو رخصة وكذلك المضمضة فاما المسح فله اثر فى التخفيف لامحالة لانه لايؤدى لطهر معقول فلما كان كذلك كان الاطالة فيه سنة لا التكميل بالتكرار الا يرى ان التكميل بالتكرار ربما

ماء جديد لانه يحصل بالاستيعاب تكميل الطهارة المطلوبة بالمسح فرضا بماء طهور يستعمله فى محل الفرض لان الرأس كله محل المسح والبال طهور مالم يستوعب العضو كالماء فى الغسل يبقى طهورا فى آخر العضو على حكم الابتداء فيزداد بالامداد طهارة قدر الفرض الذى لو اقتصر عليه اجزأه بطهارة مثلها بماء مثل ماء الاصل فى محل مثل محل الاصل فيلحق بالغسل اذا ثلث فيكره الزيادة عليه بماء طهور كما كره فى الغسل بعد الثلاث * ويظهر بهذا اى بما ذكرنا من القول بالموجب والممانعة فقه المسئلة فان المعلل يضطر الى الرجوع الى طلب التأثير لوصف الركنية فى التكرار والى التأمل فى وصف المسح الذى هو معتمد خصمه فتبين حينئذ ان لااثر للركنية فى التكرار اصلا فان فى اركان الصلوة لم يشرع التكرار فرضا ولا سنة مع قيام وصف الركنية * ولا اثر لها اى للركنية فى التكميل لامحالة يعنى ليس التكميل مختصا بالركنية مع كونها مؤثرة فيه بل هو ثابت فيما هو رخصة وفيما هو سنة ايضا فلا يكون هذا الوصف منعكسا * الا ترى ان مسح الرأس شاركه مسح الخف فى الاستيعاب سنة يعنى يسن الاستيعاب فى مسح الخف بالمد الى الساق التى هى منتهى بها محل الغسل كما يسن فى مسح الرأس * وهو اى مسح الخف رخصة وليس بركن بدليل انه لو نزع خفيه وغسل رجليه جاز وكان افضل ولو كان ركنا لا يتأدى الوضوء بدونه كمسح الرأس وكذلك اى وكمسح الخف المضمضة فى انها ليست بركن وقد شرع التكميل فيها ايضا بالتكرار كغسل الوجه فثبت ان وظائف الوضوء اركانها ورخصها وسننها سواء فى معنى التكميل لا اختصاص للركنية به فاما المسح فقد ظهر تأثيره فى التخفيف وثبت اختصاص التخفيف به وهو معنى قوله لامحالة فكان منعكسا * لانه لا يؤدى لطهر معقول يعنى انما كان مؤثرا فى التخفيف لان المسح لا يعقل فيه معنى التطهير بدليل ان الطهارة لا تحصل بالمسح او تحققت نجاسة فى المحل فلما كان كذلك اى كان المسح كما بينا انه يؤدى لطهر غير معقول يعنى لما كان المطلوب منه طهارة حكمية لاحقيقة كانت الاطالة فيه سنة ليزداد به طهر حكمى مثل الاول مع رعاية صفة التخفيف * لا التكميل بالتكرار لان التكميل به شرع فيما عقل معنى التطهير فيه وهو التطهير بتسييل الماء ليكون اقرب الى طمانينة القلب كما فى غسل النجاسة العينية من البدن والثوب * وهذا كله اى ماذكرنا ان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اكمال المسح بطريق السنة يحصل بالاطالة دون التكرار بناء على كذا * يتأدى ببعض الرأس لامحالة اى بكل حال سواء استوعب او اقتصر على مقدار الفرض * وذلك اى التأدى بالبعض بكل حال وذلك اى تأدى الفرض بالكل والحط الى الادنى بطريق الرخصة مثل القراءة عندكم فانها وان طالت كانت فرضا مع ان فرضها يتأدى بآية واحدة وكذا الركوع والسجود * والجواب عنه اى عما ذكروا ان الفرض يتأدى بالكل والحط الى الادنى رخصة * فصار البعض هو المراد ابتداء بالنص بخلاف النص الموجب للقراءة فانه لا يقتضى تبعيضا بل هو دال على وجوب مطلق القراءة فيتأدى الفرض بمطلق ما يسمى قراءة والقليل والكثير داخلان تحت المطلق فلذلك يتأدى الفرض بالكثير كما يتأدى بالقليل

يلحقه بالمحظور وهو الغسل فكيف يصلح تكميلا واما الغسل فقد شرع لطهر معقول فكان التكرار تكميلا ولم يكن محظورا فقد ادى القول بموجب العلة الى الممانعة وهذا كله بناء على ان الفرض فى المسح يتأدى ببعض الرأس لامحالة وذلك غير مسلم على مذهبهم بل الفرض يتأدى بكله ولكن الشرع رخص فى الحط الى ادنى المقادير وذلك كالقراءة عندكم وان طالت كانت فرضا وقد تتأدى بآية واحدة واذا كان كذلك لم يلزمه شئ من هذه الوجوه والجواب عنه ان هذا خلاف الكتاب قال الله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم وقد بينا فى ابواب حروف المعانى ان الاستيعاب غير مراد بالنص فصار البعض هو المراد ابتداء بالنص فصار اصلا لا رخصة فصار استيعابه تكميلا للفرض والفضل على نصاب التكميل بدعة بالاجماع ومن ذلك قولهم فى صوم رمضان انه صوم فرض لا يصح الا بتعيين النية فقلنا نحن بموجبه لان هذا الوصف يوجب التعيين لكنه لا يمنع وجوده بعينه فيكون اطلاقه تعيينا ولانه لا يصح عندنا الا بتعيين النية لانا انما نجوزه باطلاق النية على انه تعين

* والفضل على نصاب التكميل بدعة كالفضل على الثلاث في الغسل والفضل على الاستيعاب في مسح الخف قوله (ومن ذلك) اي ومما يمكن ان يقال فيه بموجب العلة * لان هذا الوصف وهو الفرضية يوجب التعيين لان تحصيل الوصف واجب كتحصيل الاصل فلم يكن بد من نية الفرض لتميزه عن غيره بالتعيين * لكنه وان اوجب التعيين لا يمنع وجود ما يعينه وقد وجد المعين وهو انفراده بالشرعية وعدم المزاحم فان الله تعالى لم يشرع في شهر رمضان صوما سوى صوم الفرض فيكون متعينا بتعيين الشارع فاذا اطلق صار كانه نوى الصوم المشروع فيه وثمة يجوز بدون التعيين فكذا ههنا ينصرف مطلق الاسم اليه * فيكون اطلاقه تعيينا اى اصابة للمشروع المعين * ولانه اى صوم رمضان لا يجوز عندنا الا بتعيين النية من العبد ابتداء كما قلتم ولكن التعيين قد وجد من العبد لان الاطلاق النية منه تعيين في هذه الصورة لان التعيين ساقط عنه * والفرق بين النكتتين ان النكتة الاولى تشير الى ان التعيين ساقط عن العبد لحصول التعيين بتعيين الشارع والنكتة الثانية تشير الى ان التعيين لم يسقط عنه ولكن الاطلاق النية منه تعيين فكان التعيين مضافا الى العبد * ففي هاتين المسئلتين انما امكن للسائل القول بموجب العلة لان الحكم المذكور فيهما وهو التثليث في المسئلة الاولى والتعيين في المسئلة الثانية ليس محل النزاع وانما النزاع في ان الاستيعاب تثليث وان الاطلاق تعيين قوله (ومن ذلك) اي ومما يأتي فيه القول بموجب العلة قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في صلوة التطوع او صوم النفل غير ملزم باشر نفل قربة الى آخره * حتى انه اى القضاء يجب اذا فسد لا باختياره بان شرع في صلوة النفل بالتيمم ناسيا الماء في رحله ثم وجده اى تذكره في خلال الصلوة * اوشرع في صوم النفل فصب الماء في حلقه في النوم وجب عليه القضاء عندنا وان لم يوجد منه الافساد ولما وجب القضاء بالفساد كما وجب بالافساد علم انه مضاف الى معنى آخر شامل لهما وهو الشروع الذي يصير الاداء به مضمونا عليه وفوات المضمون موجب للمثل * فان قيل اى غير المعلل العبارة فقال باشر نفل قربة لا يمضى في فاسدها فوجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد كالوضوء * قلنا كذا يعنى نلتزم هذا الموجب ايضا ونقول لا تضمن القربة بالشروع المضاف الى عبادة لا يمضى في فاسدها وانما تضمن بالشروع في عبادة تلتزم بالنذر ولا بد من اضافة الحكم الى هذا الوصف لان الوصف انما ذكر علة للحكم وماذكر لا يصلح علة للوجوب فلا بد من اضافته الى وصف يصلح علة للوجوب وهو انه مما يلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذى ذكره لا يمتنع اللزوم باعتبار الوصف الذى ذكرنا * واذا آل الكلام الى ما قلنا يضطر المعلل الى اقامة الدليل على ان الشروع غير ملزم وانه ليس نظير النذر في كونه ملزما فيظهر به فقه المسئلة * وذلك اى قولهم في هذه المسئلة انه باشر نفل قربة لا يمضى في فاسدها فلا يلزمه القضاء مثل قولهم في العبد الى آخره * وصورة المسئلة ما اذا قتل العبد خطأ يجب على القاتل قيمته ولا تزاد على دية الحر وتنقص منها عشرة دراهم وعندهم تجب قيمته بالغة ما بلغت * قالوا العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل كالدابة وغيرها * وقلنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف وهو المالية ولكنه لا يمنع وجود وصف آخر يتقدر بدله به وهو وصف الآدمية لان العبد بهذا الوصف ليس بمال بل هو مبقى على اصل الحرية على ما عرف فيتقدر بدله بهذا الوصف كدية الحر لا بوصف المالية * واما

ومن ذلك قولهم باشر نفل قربة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم القضاء بالافساد كما قيل في الوضوء فقلنا لهم لا يجب القضاء عندنا بالافساد حتى انه يجب اذا فسد لا باختياره بان وجد المتيمم في النفل ماء لكنه بالشروع يصير مضمونا عليه وفوات المضمون في ضمانه يوجب المثل فان قيل وجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد قلنا عندنا القربة بهذا الوصف لا تضمن وانما تضمن بوصف انه يلتزم بالنذر وذلك مثل قولهم العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل كالدابة وعندنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف بل بوصف الآدمية وهذا كلام حسن الا يرى ان الموجود قد يكون ببعض صفاته حسنا وببعض صفاته رديا فيجوز ان تكون القربة مضمونة بوصف خاص غير مضمونة بسائر الاوصاف

تنقيص ديته من دية الحر بعشرة فسيأتيك بيانه ان شاء الله تعالى فى باب العوارض * وهذا كلام حسن اى التزام السائل ماذكره المعلل من الحكم بناء على الوصف الذى ذكره واثبات مقصوده بوصف آخر طريق حسن فان الموجود قد يكون ببعض صفاته حسنا وببعض صفاته رديا اى قبيحا مع ان الحسن والقبح متضادان وله امثلة فى المحسوسات والمشروعات فان الانسان قد يوصف بالحسن باعتبار حسن وجهه وبالقبح باعتبار قصر قامته * وقتل الجانى حسن باعتبار جنايته قبيح باعتبار تخريب بنيان الرب وكذا الصوم المنهى عنه والصلوة المنهى عنها * وكذا العبدبين اثنين اذا امره احدهما بفعل ونهاه الآخر عن عين ذلك الفعل كان اقدامه عليه وانتهاؤه عنه حسنا من وجه قبيحا من وجه * واذا كان كذلك جاز ان يكون القربة مضمونة بوصف خاص وهو انه تلتزم بالنذر غير مضمونة بسائر الاوصاف وهى كونها قربة وكونها مما لا يمضى فى فاسدها وكونها غير واجبة بالامر ونحوها قوله (ومن ذلك) اى ومما قيل فيه بموجب العلة قولهم فيما اذا اسلم مذروعا فى جنسه بان اسلم هرويا فى هروى فانه لا يجوز عندنا ويجوز عندهم انه اسلم مذروعا فى مذروع فيجوز كما اذا اسلم هرويا فى هروى * ونحن نقول بموجبه فان بهذا الوصف وهو ان هذا اسلام مذروع فى مذروع لا يفسد العقد عندنا ولكن ذلك الوصف لا يمنع وجود الفساد بمعنى آخر موجب للفساد الا ترى انه لو لم يقبض رأس المال فى المجلس او قرن بهذا العقد شرط فاسد بان اسلم بذراع رجل عينه كان فاسدا بالاتفاق مع وجود هذا الوصف فيجوز ان يفسد بمعنى الجنسية ايضا فانها احد وصفى علة الربو فتصلح محرمة للنسيئة كالوصف الاخر وهو الكيل فانه لو اسلم حنطة فى شعير لا يجوز لما قلنا من وجود احد وصفى علة الربوا كذا ههنا فحينئذ يضطر المعلل الى بيان ان الجنسية لا تصلح علة لفساد هذا العقد بها ان امكنه * وكذلك اى ومثل قولهم فى هذه المسئلة قولهم فى المختلعة الى اخره ونحن نقول بموجبه اى بموجب هذا التعليل فان عندنا لا يلحقها الطلاق بوصف انها منقطعة النكاح ولكن بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر من آثار النكاح وبقائها يبقى ملك للزوج عليها حتى كان له ولاية منعها عن الخروج فتكون المرأة بهذا الوصف محلا للطلاق * واحترز بقوله نكاح صحيح عن المعتدة عن نكاح فاسد فانها ليست بمحل للطلاق لانها فى حال عدم المتاركة ليست بمحل للطلاق ففى حال المتاركة التى هى حالة العدة اولى * ومن ذلك قولهم فى اشتراط الايمان فى رقبة كفارة والظهار والصوم تحرير فى تكفير * ونحن نقول هذا الوصف وهو كونه تحريرا فى تكفير يوجب اشتراط ايمان المحرر كما قلتم لكن قيام الموجب لاشتراط الايمان لا يمنع معارضة ما يسقط اشتراطه وهو اطلاق صاحب الشرع الذى هو صاحب الحق بقوله * فتحرير رقبة * كالدين يسقط يعنى قيام الدين فى الذمة يوجب الاداء ولكنه لا يمنع وجود ما يسقطه كما اذا برأ صاحب الحق من عليه الدين عن حقه واذا كان كذلك حصل الامتثال بالامر باعتاق الكافرة كما حصل باعتاق المؤمنة فيخرج به عن العهدة فيضطر المعلل عند ذلك الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو ان الامتثال لا يحصل بتحرير الكافرة كما لا يحصل به فى كفارة القتل لان

ومن ذلك قولهم اسلم مذروعا فى مذروع فجاز ونحن نقول بهذا الوصف لا يفسد عندنا وذلك لا يمنع وجود الفساد بدليله كما اذا قرن به شرط فاسد وكذلك قولهم فى المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة ونحن نقول بموجبه لان الطلاق لا يلحقها بهذا الوصف بل بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح ومن ذلك قولهم تحرير فى تكفير فلا يقع به التكفير الا بايمان المحرر ونحن نقول هذا الوصف يوجب الايمان عندنا لكن قيام الموجب لا يمنع معارضة ما يسقطه وهو اطلاق صاحب الشرع الذى هو صاحب الحق كالدين يسقط وكذلك قولهم فى السرقة انها اخذ مال الغير بلا تدين فيوجب الضمان قلنا نحن نقول به لكن لا يمنع اعتراض ما يسقطه كالابراء فكذلك استيفاء الحد

﴿ الفصل الثانى ﴾
وهو الممانعة وهى اربعة اوجه ممانعة فى نفس الوصف والثانى فى نفس الحكم والثالث فى صلاحه للحكم والرابع فى نسبة الحكم الى الوصف اما الاول فمثل قولهم عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا وهذا غير مسلم عندنا لان كفارة الفطر متعلقة بالفطر دون الجماع

المطلق محمول على المقيد* وكذلك وكقولهم فى مسئلة الكفارة قولهم فى السرقة يعنى فى ان القطع فى السرقة لايوجب سقوط ضمان المسروق عن السارق انهما اخذ مال الغير بلا تدين اى بلا اعتقاد اباحة وتأويل فى الاخذ فيوجب الضمان كالغصب بخلاف اخذ الحربى مال المسلم واخذ الباغى مال العادل فانه لايوجب الضمان لانه اخذ بطريق التدين اذ الحربى يعتقد اباحته والباغى يأخذ بتأويل فيعتبر فى اسقاط الضمان عند وجود المنعة * وانا نقول به اى نسلم ان ما ذكروا من الوصف وهو انه اخذ مال الغير موجب للضمان ولكنه لا يمنع اعتراض مايسقطه * كالابراء اى كابراء صاحب الحق وهو المسروق منه السارق عن الضمان* فكذلك اى فكالابراء استيفاء الحد عندنا فى اسقاط الضمان* فيؤل الكلام حينئذ الى ان استيفاء الحد هل يوجب الضمان ام لا فيظهر فقه المسئلة * ففى هذه المسائل قصد المعلل بالتعليل ابطال مذهب خصمه فيما ذهب اليه من الحكم فالسائل بالقول بالموجب بين ان ماذكرت ليس بمأخذ الحكم عندى وان هذا التعليل لايقدح فيما ذهبت اليه من الحكم* ثم اختلف فى انه هل يجب على السائل بعد ماردالمأخذ الذى ذكره المعلل بيان مأخذه فقيل يجب لاحتمال ان يكون هذا هو المأخذ عنده ولعله بعدم التكليف يقول به عنادا او قصد الاتفاق كلام خصمه ولا كذلك اذا وجب عليه فكان الوجوب افضى الى صيانة الكلام عن الخبط والعناد فكان اولى* وقيل لايجب اذ لا وجه لتكليفه بذلك بعد الوفاء بشرط الموجب وهو استبقاء محل النزاع لانه عاقل متدين وهو اعرف بمأخذ نفسه او بمأخذ امامه فكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه * كيف ولو لم يصدق واوجب عليه بيان المأخذ فان امكن للمستدل الاعتراض عليه انقلب المستدل معترضا ولا يخفى مافيه من الخبط وان لم يكن فلا فائدة فى ابداء المأخذ لامكان ادعائه مالا يصلح للتعليل ترويجا لكلامه ثقة منه بامتناع ورود الاعتراض عليه * فان قيل القول بالموجب فى هذا القسم وهو ما اذا كان التعليل لابطال مأخذ الخصم يؤدى الى القول بتخصيص العلة لان السائل لما سلم ان علة المعلل توجب مارتب عليها من الحكم كان تخلف الحكم عنها لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فيستقيم القول به ممن جوز تخصيص العلة ولا يستقيم ممن انكره والشيخ المصنف رحمه الله من هذه الفرقة فينبغى ان لايصح منه تصحيح القول بالموجب فى هذا القسم * قلنا لانسلم انه تخصيص من حيث المعنى وان كان يترا اى انه تخصيص صورة لان المقصود من التخصيص دفع النقض عن العلة التى رام المعلل تصحيحها ببيان مانع المخصص وليس فيما نحن فيه مقصود السائل من القول بالموجب تصحيح علة المعلل بل المقصود منه افحامه وايقاف كلامه لا غير فلم يكن تخصيصا بل كان ابطالا لكلامه معنى فلذلك صح من الكل

﴿ الفصل الثانى ﴾

وهو الممانعة قوله (والرابع فى نسبة الحكم الى الوصف) لان اصحاب الطرد يشترطون صلاح الوصف وتعلق الحكم به وجودا وعدما فاذا انقطعت نسبة الحكم عنه كان فاسدا *وقيل

في الفرق بين هذا القسم والقسم الاول ان الممانعة في الوصف هي عدم تسليم وجود الوصف المذكور في محل النزاع والممانعة في نسبة الحكم الى الوصف هي عدم تسليم كون الحكم منسوب الى الوصف المذكور مع تسليم وجود ذلك الوصف المذكور في محل النزاع * وقيل الممانعة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في نسبة الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل * اما الاول وهو الممانعة في نفس الوصف فمثل قول اصحاب الشافعي في كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا * وهذا الوصف وهو كونها متعلقة بالجماع غير مسلم عندنا بل هي متعلقة بالافطار اذا كل جناية لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا الصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطئ زنا يوجب الحد ولو جامع ذاكر الصومه يفسد لوجود الفطر وان كان الوطئ حلالا في نفسه * وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة وانما يتعلق بالحاصل بالالة كما في الجرح فان من جرح انسانا ومات المجروح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فيثبت الحكم بكل واحد * وعند الحاق هذا المنع يضطر الى بيان حرف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجناية فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة * ثم قيل ايراد هذا المثال ههنا غير ملايم لانه من امثلة القسم الرابع فان السائل منع فيه نسبة الحكم الى الجماع واضافه الى وصف آخر وهو الفطر * واجيب بانه وان كان كذلك فهو ممانعة في الوصف ايضا من حيث ان المعلل جعل كون الكفارة متعلقة بالجماع علة للمنع من الوجوب في الاكل والسائل منع كونه متعلقا بالجماع فيكون مانعا لنفس الوصف عن كونه علة فيصح ايراده ههنا من هذا الوجه قوله (ومن ذلك) اي ومما يتحقق فيه ممانعة نفس الوصف قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة فيبطل كبيع الصبرة من الحنطة بصبرة منها * لانا نقول تريدون بالمجازفة مجازفة ذات او وصف اي تريدون مجازفة ترجع الى نفس البدلين او الى وصفهما من الردائة والجودة * فلا بد من القول بالذات لان التفاوت والتساوي في الوصف ساقطا الاعتبار في الاحوال الربوية بالاجماع ثم نقول مجازفة في الذات اي تريدون مجازفة في الذات او تقولون هي مجازفة في الذات باعتبار صورتها التي بها عرفت تفاحة ام هي مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة القدر من الاشياء * والضمير في صورته راجع الى المبيع او الى الذات على تأويل المذكور * فلا بد من القول بالمعيار اي بالمجازفة من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا تمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من حنطة بقفيز منها جائز مع وجود المجازفة في الذات صورة فربما يكون احدهما اكبر من الآخر في عدد الحبات والاجزاء فان قيل اي ان ذكر المعلل انه لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل اريد بها مطلق المجازفة * لم نسلم له المجازفة مطلقة اي لا نسلم له ان مطلق المجازفة مانع من صحة هذا البيع لما بينا ان من المجازفة ما لا يمنع بيع

ومن ذلك قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة لانا نقول مجازفة ذات او وصف فلا بد من القول بالذات ثم نقول مجازفة في الذات بصورته او بمعياره فلا بد من القول بالمعيار لان المطعوم بالمطعوم كيلا بكيل جائز وان تفاوتا في الذات فان قال لا حاجة الى هذا لم نسلم له المجازفة مطلقة فيضطر الى اثبات ان الطعم علة لتحريم البيع بشرط الجنس مع ان الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار

ومن ذلك قولهم فى الثيب الصغيرة انها ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح الا برأيها كالثيب البالغة لانا نقول برأى حاضر ام برأى مستحدث فاما الحاضر فلم يوجد فى الفرع واما المستحدث فلا يوجد فى الاصل فان قال لا حاجة الى هذا قلنا له عندنا لا تنكح الا برأيها لان رأى الولى رأيها فان قال بانهما كان انتقض بالمجنونة لان لها رأيا مستحدثا ايضا لان الجنون يحتمل الزوال لا محالة

المطعوم بالمطعوم بالاجماع فاذا لايجد المعلل بدا من ان يفسر المجازفة بالمجازفة فى المعيار وهو الكيل واذا فسرها بها لم نسلم فى وجودها بيع التفاحة بالتفاحة لان التفاحة لاتدخل تحت كيل المعيار والمجازفة فيما لايدخل تحت الكيل لاتتصور فقد ادى الاستفسار الى الممانعة فى الوصف فيضطر المعلل بعد الاستفسار والممانعة الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة فى بيع المطعوم بالمطعوم لان الطعم عنده علة لتحريم البيع فى المطعومات والجنسية شرط والمساواة كيلا مخلص عن الحرمة ففى بيع التفاحة بالتفاحة قد وجدت العلة والشرط ولم يوجد المخلص لعدم تصور المساواة فيهما كيلا فثبتت الحرمة كما لو فاتت المساواة بالفضل على احد الكيلين * وعندنا الاصل فى هذه الاموال جواز العقد كما فى سائر الاموال والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة فى المعيار اذ الفضل يكون بعد ثلاث المساواة ولا تتحقق هذه المساواة فيما لايدخل تحت المعيار اصلا فيجوز بيع التفاحة بالتفاحة عملا بالاصل وقوله مع ان الكيل متصل بقوله لانسلم له المجازفة مطلقة يعنى لانسلم ان مطلق المجازفة مانع من صحة البيع لان الجواز متعلق بالمساواة كيلا بالاجماع وبها يقع المخلص عن فضل هو ربوا ولا يزول بالمساواة كيلا الا الفضل على الكيل فثبت ان الحرمة متعلقة بالمجازفة كيلا لا بمطلق المجازفة * او هو متصل بقوله الطعم علة لتحريم البيع يعنى انه جعل الطعم علة لتحريم البيع عند المقابلة بالجنس وهو يقتضى تحريم البيع فى القليل والكثير عند فوات التساوى كيلا * مع ان الكيل اى التساوى فى الكيل الذى يظهر به الجواز لايعدم الا الفضل على المعيار اى لايقتضى الا الاحتراز عن الفضل على المعيار فكان اثبات العلة على وجه يوجب الحرمة مطلقة فى القليل والكثير على خلاف مقتضى النص قوله (ومن ذلك) اى ومما يمكن فيه ممانعة الوصف قولهم كذا * الولى يملك تزويج الثيب الصغيرة عندنا كما يملك تزويج البكر الصغيرة وعند الشافعى رحمه الله لا يملك احد من الاولياء تزويجها اصلا حتى تبلغ لان ولايته عليها زالت بالثيابة فاذا بلغت فحينئذ تزوجها بمشورتها * وان كانت الثيب مجنونة يجوز للاب والجد تزويجها صغيرة كانت او كبيرة ولا يجوز لغير الاب والجد تزويجها ان كانت صغيرة * فان بلغت زوجها السلطان بمشورة الاولياء او يأذن لهم فى تزويجها كذا فى التهذيب * قالوا هذه ثيب ترجى مشورتها واحترزوا به عن المجنونة فان مشورتها لا ترجى فى الغالب * فلا تنكح الا برأيها كالثيب البالغة النائمة والمغمى عليها والغائبة * لانا نقول اللام متعلقة بقوله من ذلك * برأى حاضر ام برأى مستحدث اى تريدون بقولكم لاتنكح الا برأيها رأيا قائما فى الحال او رأيا سيحدث * فان اردتم الاول فلا نسلم وجوده فى الفرع وهو الصغيرة اذ ليس لها رأى قائم فى الحال لا فى المنع ولا فى الاطلاق فان من لم يجوز تزويجها لم يفصل فى ذلك بين ان يكون العقد برأيها وبدون رأيها ومن جوز العقد فكذلك لم يفصل فعرفنا انه ليس لها رأى قائم * وان عنيتم الثانى فلا نسلم وجوده فى الاصل وهو الثيب البالغة لان لها رأيا قائما لا مستحدثا ولهذا كان للولى تزويجها بمشورتها فى الحال بالاتفاق وكان لها ان تتزوج بنفسها ايضا عندنا فكان هذا ممانعة لنفس

فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الولاية ثابتة فلا يمنعها الا الرأى القائم فاما المعدوم قبل الوجود فلا يحتمل ان يكون شرطا مانعا او دليلا قاطعا وهذا الذى ذكرنا امثلة مايدخل فى الفرع وفيه قسم آخر وهو مايدخل فى الاصل مثل قولهم فى مسح الرأس انه طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فنقول ان الاستنجاء ليس بطهارة المسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية فيضطر الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو بيان مايتعلق به التكرار وهو الغسل وما يتعلق به التخفيف وهو المسح وهما فى طرفى نقيض التكرار فى احدهما يحقق غرضه وفى الثانى يفسده ويلحقه بالمحظور وهذا اكثر من ان يحصى واما الممانعة فى الحكم فمثل قولهم فى مسح الرأس انه ركن فى وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ان غسل الوجه لا يسن تثليثه بل يسن تكميله بعد تمام فرضه وقد حصل التكميل ههنا ولكن التكرار صير اليه فى الغسل لضرورة ان الفرض استغرق محله وهذا المعنى معدوم فى هذا او لان المشروع فى الاصل وجب بالضرورة لما قلنا من الاركان لكن التكرار اطالته لا تكراره كما فى غيره

الوصف فى الفرع او الاصل * فان قال المعلل لا حاجة لى الى التفصيل بل اشترط رأيها على الاطلاق * قلنا له نحن نقول بموجب ما ذكرت فان عندنا لا تنكح الا برأيها ايضا الا ان رأى الولى قائم مقام رأيها كما فى عامة التصرفات * فان قال بانها كان يعنى لا اريد باطلاق الرأى رأى الغير بل اريد رأى نفسها قائما كان او مستحدثا * انتقض بالثيب المجنونة البالغة فانها تزوج وان كان رأيها مرجوا بالافاقة اذ الجنون محتمل للزوال لا محالة كالصبى * لكنهم يفرقون بين الصغيرة والمجنونة بان الصغيرة بالبلوغ تصير من اهل الاذن وبلوغها اوان منتظر وليس لافاقة المجنونة اوان منتظر اليه اشير فى التهذيب * فيظهر به اى بما قلنا من الممانعة فقه المسئلة وهو ان ولاية الولى ثابتة فلا يقطعها الا رأى قائم وهو رأى البالغة * فاما المعدوم قبل الوجود وهو الرأى الذى سيحدث للصغيرة فلا يحتمل ان يكون شرطا مانعا لولاية الولى من الثبوت او دليلا قاطعا للولاية عنها بعد الثبوت لان ما سيحدث من مانع او علة لا يصلح ان يكون مؤثرا فى الحكم قبل ثبوته فى المنع ولا فى الاثبات اذ الحكم لا يسبق علته فكيف يصلح الرأى المعدوم مانعا او قاطعا * ولو كان الرأى المعدوم الذى سيحدث قاطعا للولاية لما ثبت الولاية على صبى وصبية * ورأيت بخط شيخى رحمه الله ان الشافعى رحمه الله جعل الرأى المستحدث غالبا دليلا على قطع استبداد ولاية الولى وفى نكتة جعل ذلك مانعا من النفاذ فصار محجوزا بسبب رأيها فالشيخ بقوله شرطا مانعا او دليلا قاطعا اشار الى المعنيين * والمذكور فى بعض الشروح ان معناه ان المعدوم وهو الرأى المستحدث لا يحتمل ان يكون مانعا من ثبوت الولاية للجد فيما اذا مات ابو الثيب الصغيرة وانتقلت الولاية الى الجد * او دليلا قاطعا للولاية الولى فيما اذا ثابت والولى باق * وهذا الذى قلنا اى ما ذكرنا من ممانعة الوصف فى هذه المسائل امثلة ممانعة الوصف فى الفرع فان فى المسئلة الاولى كون الحكم متعلقا بالجماع فى الاصل وهو الجد مسلم ولكنه فى الفرع وهو كفارة الصوم ممنوع * وفى المسئلة الثانية المجازفة فى بيع الصبرة بالصبرة مسلم ولكنها فى التفاحة بالتفاحة ممنوعة وفى المسئلة الثالثة منع رجاء المشورة عن صحة النكاح مسلم فى الاصل وهو البالغة دون الفرع وهو الصغيرة * وفيه اى فى هذا الوجه وهو ممانعة الوصف فى الاصل فان فى مسئلة التثليث الوصف وهو قوله طهارة مسح مسلم فى الفرع غير مسلم فى الاصل وهو الاستنجاء بل هو طهارة عن النجاسة الحقيقية ولهذا كان الغسل فيه افضل ولو احدث ولم يحصل التلويث بان خرج منه ريح لا يلزمه المسح ولا يسن ايضا فعلم انه ازالة نجاسة حقيقية * فيضطر المعلل الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو بيان ما يتعلق به التكرار الى آخره يعنى فقه المسئلة يدور على معرفة معنى الغسل الذى تعلق به التكرار وعلى معرفة معنى المسح الذى تعلق به التخفيف * وهما اى المسح والغسل فى اقتضاء التكرار فى طرفى نقيض يعنى لا يمكن الجمع بينهما لانهما متناقضان فى اقتضاء التكرار فان التكرار فى احدهما وهو الغسل يحقق غرضه وهو التنظيف والتطهير الذى وضع الغسل له فيصلح التكرار مكملا له * وفى الثانى وهو المسح يفسده اى يفسد التكرار حقيقته ويلحقه بالمحظور وهو الغسل لما مر ان الغسل فى موضع المسح مكروه واذا كان كذلك لا يمكن اعتبار

احدهما بالآخر فی شرعیة التکرار * وعبارة شمس الائمة فیضطر المعلل عند هذا المنع الی الرجوع الی حرف المسئلة وهو اثبات التسویة بین الممسوح والمغسول بوصف صالح لتعلق حکم التکرار به او التفرقة بینهما بوصف المسح والغسل فان احدهما یدل علی الاستیعاب والآخر یدل علی التخفیف قوله (واما الممانعة فی الحکم) وهو الوجه الثالث من وجوه الممانعة * فنقول کذا یعنی لانسلم ان المسنون فی غسل الوجه التثلیث بل المسنون فیه التکمیل بعد تمام فرضه بالزیادة علی القدر المفروض فی محله من جنسه کما فی ارکان الصلوة فان اکمال رکن القرائة بالزیادة علی القدر المفروض فی محله من جنسه وهو تلاوة القرآن وکذلک الرکوع والسجود * وقد حصل التکمیل ههنا ای فی المسح بالاستیعاب الذی هو سنة فیه لانه زیادة علی القدر المفروض فی محله من جنسه * ولکن التکرار الاستدراک متعلق بقوله لایسن تثلیثه بل یسن تکمیله یعنی التکرار فی الغسل لیس بامر مقصود بل المقصود هو التکمیل الا ان الفرض لما استغرق محله فی الغسل لایمکن تکمیله بزیادة من جنسه فی محله الا بالتکرار فکان شرعیة التکرار سنة ضرورة فرضیة الاستیعاب لالغیر التکرار قصدا * وهذا المعنی وهو استیعاب الفرض محله معدوم فی المسح لان الاستیعاب فیه سنة ولیس برکن فلا یحتاج الی التکرار لاقامة سنة التکمیل فیه لحصول المقصود باستیعاب جمیع الرأس مرة واحدة * قال شمس الائمة رحمه الله التکرار مشروع لغیره وهو تحصیل الاکمال به لالعینه وما کان مشروعا لغیره فانما یشرع باعتبار ذلک الغیر فی موضع یتحقق الحاجة الیه فاما اذا کان ماشرع لاجله یحصل بدونه لایفید اعتباره الاتری انه لو کرر المسح فی ربع الرأس او ادنی ماینا وله الاسم لایحصل به کمال السنة مالم یستوعب جمیع الرأس بالمسح فبهذا یتبین ان التکمیل ههنا بالاستیعاب وانه هو الاصل فیجب المصیر الیه الا فی موضع یتحقق العجز عنه بان یکون الاستیعاب رکنا فی المغسولات فحینئذ یصار الی الاکمال بالتکرار * ولایلزم علی ماذکرنا مسح الاذنین فانه شرع لاکمال المسح بالرأس وان لم یکن فی محل الفرض حتی لم یتأدفرض المسح به بحال لان ذلک المسح لاکمال السنة فی المسح بالرأس ولهذا لایأخذ لاذنیه ماء جدیدا عندنا ولکن یمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الرأس والمسح فیهما افضل من الغسل الا ان کون الاذنین من الرأس لما کان ثابتا بالسنة دون نص الکتاب یثبت اتحاد المحل فیما یرجع الی اکمال السنة به ولایثبت المحلیة فیما یتأدی به الفرض الثابت بالنص فقلنا لاینوب مسح الاذنین عن المسح بالرأس لهذا * ولان المشروع فی الاصل وهو الغسل الطالته *الفرق بین النکتتین ان الاولی لبیان مشروعیة نفس التکمیل فی الاصل ای التکمیل سنة فیه دون التثلیث * والثانیة لبیان مشروعیة سبب التکمیل فیه فان بالاطالة یحصل التکمیل کما فی ارکان الصلوة لما قلنا من استغراق الفرض محله قوله (ومثل قولهم فی صوم رمضان) ای فی منع جوازه بمطلق النیة انه صوم فرض فلایصح اداؤه الا بتعیین النیة کصوم القضاء والکفارة یقال له ای للمعلل * بعد التعین او قبله ای أترید بوجوب التعین وجوبه بعد تعین الصوم او قبله * فان قال بعده * لم نجده ای هذا الحکم وهو وجوب التعیین بعد التعیین * فی الاصل وهو صوم القضاء والکفارة لان التعیین بعد التعین لیس بشرط فیه فیکون هذا ممانعة الحکم فی الاصل * وان قال قبله ای قال

ومثل قولهم فی صوم رمضان انه صوم فرض فلایصح الا بتعیین النیة یقال له بعد التعیین او قبله فان قال بعده لم نجده فی الاصل فصحت الممانعة فان قال قبله لم نجده فی الفرع فصحت الممانعة ایضا فان قال لاحاجة لی الی هذا قلنا عندنا لایصح الا بالتعیین غیر ان اطلاقه تعیین ومثل قولهم فی بیع التفاحة بالتفاحة انه بیع مطعوم بجنسه مجازفة فیحرم کالصبرة بالصبرة یقال له یحرم حرمة موقتة او مطلقة فان قال موقتة لم نجدها فی الفرع لعدم المخلص وان قال مطلقة لم نجدها فی الاصل لان الحرمة عندنا فی الاصل متناهیة فصحت الممانعة

اريد بوجوب التعيين وجوبه قبل تعين الصوم * لم نجده اى لم يمكنه ايجابه قبل التعين فى الفرع وهو صوم رمضان لان التعين حاصل فيه باصل الشرع فى هذا الزمان اذ المشروع فى هذا الزمان ليس الا صوم الوقت * فصحت الممانعة ايضا اى صحت ممانعة هذا الحكم وهو وجوب التعيين فى الفرع كما صحت فى الاصل * فان قال لا حاجة لى الى هذا اى الى بيان ان التعيين وجب قبل التعين او بعده بل التعيين واجب مطلقا من غير نظر الى انه قبل التعين او بعده * قلنا له كذا نعنى بدفعه حينئذ بالقول بالموجب فنقول لا يصح عندنا الا بالتعيين ايضا * غير ان الطلاقه اى اطلاق النية على تأويل العزم تعيين للصوم * او اطلاق الصائم النية تعيين * فيضطر الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو ان نية التعيين هل يسقط اشتراطه بكون المشروع متعينا فى ذلك الزمان ام لا يسقط اعتباره * ومثل قولهم فى بيع التفاحة بالتفاحتين انه اى هذا البيع كذا * يقال له اى للمستدل حرمة مطلقة اى يثبت بهذا البيع حرمة مطلقة * او موقتة اى مغياة الى غاية وجود التساوى * فان قال موقتة اى يثبت به حرمة موقتة لم نجدها فى الفرع وهو بيع التفاحة بالتفاحة * لعدم المخلص اذ ليس للتفاحة حالة مساواة تجوز البيع فيها عند الخصم لعدم دخولها تحت الكيل فيكون هذا ممانعة الحكم فى الفرع * وان قال يثبت به حرمة مطلقة لم نجدها فى الاصل وهو بيع الصبرة بالصبرة فيكون ممانعة الحكم فى الاصل * وذلك لان الحرمة متناهية موقتة الى غاية وهى المساواة فى القدر فان البدلين اذا كيلا ولم يظهر فضل فى احدهما يعود العقد الى الجواز عند نا لزوال المعنى المفسد كذا فى بعض الشروح * فصحت الممانعة اى ممانعة الحكم على التقديرين * فان قال لا حاجة الى بيان انها مطلقة او موقتة * لا نسلم له ذلك لان الحرمة الموقتة الى غاية غير الحرمة المطلقة والحكم الذى يقع التعليل له لا بد من ان يكون معلوما متحدا فى الاصل والفرع فيظهر حينئذ حرف المسئلة وهو ان الحكم حرمة تزول بالمساواة كيلا لا حرمة مطلقة فلا يثبت الا فى محل قابل للمفاضلة الحرمة والمساواة * فلا تنكح كرها يعنى قياسا على الثيب البالغة * يقال له ما معنى الكره اى ما تعنى بقولك لا تنكح كرها فلا بد من ان يقول اريد انها لا تنكح بدون رأيها اذ ليس هناك اكراه تخويف * فيقال فى الاصل وهو البالغة عدم رأيها غير مانع عن صحة التزويج ونفوذ ولاية الغير عليها فيكون هذا ممانعة الحكم فى الاصل لكن الرأى القائم المعتبر مانع ولم يوجد فى الفرع رأى معتبر فيكون هذا ممانعة الحكم فى الفرع * ويتبين به حرف المسئلة وهو ان المعتبر فى ثبوت الولاية هو الصغر عندنا دون البكارة وعنده على العكس وحقيقة المعنى فيه ان النكاح من المضار وضعا فى جانب المرأة على اصل الشافعى لان حكمه اثبات الملك عليها وسلب موجب الحرية وهو ارقاق من وجه ولهذا صينت الام عن نكاح الابن والمسلمة عن نكاح الكافر وانما تحمل ذلك لمصلحة حاجتها الى اقتضاء الشهوة كما يتحمل قطع اليد عند وقوع الاكلة ولا حاجة الا بعد البلوغ فينبغى ان لا يثبت الجواز قبله الا انه جوز فى حق البكر قبل البلوغ لدليل قام لنا على ان اجبارها على النكاح جائز فلا معنى للتوقيف على حال البلوغ اذ لم يعتبر اذنها بعده وفى حق الثيب التوقف مفيد فيؤخر الى حال البلوغ لئلا يؤدى الى تفويت الاذن عليها * وعندنا النكاح من المصالح وضعا فى جانبها الا انه لتحصيل

ومثله ماقلنا فى قولهم ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح كرها يقال له ما معنى الكره فلا بد من ان يقال عدم رأيها فيقال فى الاصل عدم الرأى غير مانع لكن الرأى القائم المعتبر مانع ولم يوجد فى الفرع رأى معتبر

السكن والازدواج والولدو اقتضاء الشهوة وكلها من المصالح وماثبت من الملك فلمكان الحجر عليها لتحقيق المصلحة فلا يجوز ان يجعل ذلك اصلا فيخرج به عن عداد المصالح الى ماهو من المضار بل يجعل الملك تابعا لاقامة المصلحة ومتى كان النكاح مصلحة كان الاصل فيه التحصيل وهى عاجزة عن التحصيل لصغرها فاقيم الولى مقامها كما فى البكر قوله (ومثله قولهم) اى مثل قولهم فيما مضى من المسائل قولهم فى تجويز السلم فى الحيوان مايثبت دينا مهرا فى الذمة يثبت دينا سلما كالمقدر المذروع والمكيل والموزون سوى الذهب والفضة * فيقال له اثبت دينا فى الذمة معلوما بوصفه الباء للسببية اى بسبب وصفه اوبسبب قيمته اوهى صلة معلوما او زايدة اى يثبت دينا فى الذمة معلوم الوصف او معلوم القيمة * فان قال يثبت فى الذمة معلوما بوصفه لم يسلم له ذلك * فى الفرع وهو السلم * وفى الاصل وهو المهر يعنى لا نسلم ان الحيوان يصير معلوما بالوصف فى السلم ولا فى المهر بل يبقى مجهولا الا ان مثل هذه الجهالة متحملة فى المهر دون السلم لان مبنى النكاح على المساهلة دون المضايقة فلا يؤدى مثل هذه الجهالة فيه الى المنازعة ومبنى البيع على المضايقة والمماكسة فيحترز فيه عن مثل هذه الجهالة لافضائها فيه الى المنازعة المانعة عن التسليم والتسلم المقصودين فى البيع * وفى تسمية المهر اصلا نوع تسامح فان الشيخ جعل ثبوت الحيوان دينا مهرا وصف القياس والمقدر اصلا له وكان ينبغى ان يجعل النكاح اصل القياس ليستقيم له هذا الكلام كما جعله القاضى الامام فى الاسرار فقال البيع عقد معاوضة فيستحق به الحيوان دينا قياسا على النكاح والخلع الا ان حكم السلم لما كان مستفادا من المهر عند الخصم اذ الحكم يثبت بالوصف سماه اصلا من هذا الوجه * وان قال بقيمته اى يصير معلوما بقيمته لم يسلم فى الفرع فان الحيوان بعد ذكر الاوصاف يتفاوت فى المالية تفاوتا فاحشا فلا يصير قيمته معلومة بذكر الوصف * وانما خص الفرع لان فى الاصل وهو المهر يصير الحيوان معلوما بالقيمة فانه لو تزوج امرأة على عبد اوفرس يجب الوسط ويعرف ذلك بالقيمة ولهذا لو اتاها بالقيمة تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى فثبت انه يصير معلوما فيه بالقيمة فاما السلم فلا يصير معلوما بالقيمة لما ذكرنا ان الحيوان لا يصير معلوم المالية بالوصف ولا اعتبار للقيمة فى باب السلم اصلا ولهذا يجب تسليم الحيوان عنده فى السلم ولا يجوز اداء القيمة * ورأيت فى نسخة اظنها للشيخ بهذه العبارة فيقال له [illegible]ت الحيوان دينا فى الذمة معلوم الوصف والقيمة ام معلوم الوصف مجهول القيمة ام مجهول الوصف معلوم القيمة * فان قال معلوم الوصف فلا يوجد فى الاصل فان الحيوان لا يثبت دينا فى الذمة معلوم الوصف وان قال معلوم القيمة فلا يوجد فى الفرع فان اعلام القيمة ليس بشرط الجواز عقد السلم وان قال لا حاجة لى الى هذا اى الى تعيين انه يصير دينا بالوصف او بالقيمة * قلنا بل اليه اى الى التعيين حاجة لاجل بيان استواء الاصل والفرع فى طريق الثبوت يعنى لا بد من التسوية بين الاصل والفرع فى طريق الثبوت ليصح القياس وقد اعتبرت احد الدينين بالآخر ولا يصح مالم يثبت انهما يظهران ولا طريق لثبوت ذلك الا الاتحاد فى الطريق الذى يثبت به كل واحد من الدينين فى الذمة * وهما مختلفان اى لم يوجد الاتحاد ههنا بل الاصل والفرع مختلفان فى الثبوت * احدهما وهو المهر

ومثله قوله مايثبت مهرا دينا يثبت سلما كالمقدر فيقال ثبت معلوما بوصفه ام بقيمته فان قال بوصفه لم يسلم فى الفرع وان قال بقيمته لم يسلم فى الفرع وان قال لاحاجة لى الى هذا قلنا بل اليه حاجة لبيان استوائهما فى طريق الثبوت وهما مختلفان احدهما يحتمل جهالة الوصف

يحتمل جهالة الوصف فى الثبوت لانه يثبت دينا فى الذمة بمجرد ذكر اسم الجنس كالعبد والشاة والفرس من غير ذكر وصف * والثانى وهو السلم لا يحتمله اى لا يحتمل المذكور وهو جهالة الوصف فان اعلام المسلم فيه عند العقد على وجه لا يبقى فيه تفاوت فاحش فيما هو المقصود وهو المالية على وجه يلتحق بذوات الامثال فى صفة المالية شرط لجواز عقد السلم ولا يتحقق ذلك فى الحيوان واذا كان كذلك لا يجوز اعتبار احدهما بالآخر * وقوله عندنا متعلق بالمجموع اى الاختلاف بين المهر والسلم فى ان المهر يحتمل جهالة الوصف والسلم لا يحتملها مذهبنا * وعند الشافعى رحمه الله هما متماثلان اذ المهر لا يحتمل جهالة الوصف ايضا كالسلم حتى لو تزوجها على عبد او فرس غير موصوف يجب مهر المثل عنده دون المسمى كما لو تزوجها على دابة فيصح اعتبار احدهما بالآخر على اصله لتماثلهما الا ان هذا استدلال بفصل مختلف فيه فلا يصلح ملزما على الخصم * وبعد هذه الممانعة لا يجد المعلل بدا من الرجوع الى فقه المسئلة وهو اثبات ان الحيوان يصير معلوما ببيان الجنس والنوع والصفة فانه متى ذكر التعين امتاز عن سائر اجناس الحيوانات ومتى ذكر انه بختى امتاز عن سائر انواعه واذا قال حقة وسمين من نسل ابل فلان امتاز عن سائر اسنانه واوصافه فلا يبقى بعد ذلك الا جهالة لا يمكن العبارة عنها فسقط اعتبارها كما فى الثياب فان الثوب وان استقصى فى وصفه يبقى بين الامثال الداخلة تحت الوصف ضرب جهالة حتى لو استهلك احد تلك الامثال على آخر يضمن قيمته لا المثل الآخر ثوبا مثله فى السلم فكذا فيما نحن فيه من الحيوان * ونحن نقول انما يثبت جواز السلم عند ذكر الجنس والنوع والصفة اذا ارتفعت الجهالة عن المسلم فيه والتحق ببيان هذه الاشياء بما ليس فيه تفاوت فمتى بقى بعد ذكر هذه الاشياء تفاوت فاحش لم يكن ذكرها مغنيا لبقاء الجهالة المفضية الى المنازعة والحيوان بهذه المثابة فانا نرى بعيرين متساويين فى الهيئة والسن والسمن واللون وبينهما تفاوت عظيم فى المالية وكذا العبيد والافراس فتبقى الجهالة فيه بعد ذكر هذه الاشياء فتمنع جواز السلم كما فى اللآلى والخلفات * بخلاف الثياب اذا وصفت لان التفاوت فيها ليس بفاحش لانها مصنوعة العبد وهو يصنع بآلة ومتى اتحدت الآلة والصانع يتحد المصنوع فى الوصف فاما ما يحدث باحداث الله تعالى فبقدرته من غير آلة ومثال * اليه اشير فى الاسرار * ومثل قولهم فى بيع الطعام بالطعام ان القبض شرط فى المجلس لما قلنا فى باب الترجيح انهما مالان لو قوبل كل واحد منهما بالآخر يحرم ربوا الفضل فكان القبض شرطا فيه كما لو باع ثمنا بثمن * لان عندنا اللام متعلقة بمحذوف اى هذا الحكم وهو اشتراط القبض ممنوع فى بيع الثمن بالثمن لان عندنا الشرط فى الاثمان التعيين لازالة صفة الدينية لا القبض الا ان التعيين لا يحصل فى الاثمان ما لم تقبض فشرط القبض فيها لحصول التعيين لا لذاته وههنا التعيين حصل بالاشارة من غير قبض فلا يشترط فيه القبض * فيرجع المعلل اذا بالضرورة الى معنى المسئلة وهو بيان ان اشتراط القبض فى الصرف ليس لازالة صفة الدينية بل للصيانة عن معنى الربوا بمنزلة المساواة فى القدر * ومثله قولهم فيمن اشترى اباه * اذا اشترى اباه ناويا عن كفارة يجب فيها الاعتاق يجوز ويخرج به عن العهدة عندنا وعند زفر

والثانى لا يحتمله عندنا ومثل قولهم فى بيع الطعام بالطعام ان القبض شرط لما قلنا كالاثمان لان عندنا الشرط فى الاثمان التعيين لا القبض ومثله قولهم فيمن اشترى اباه ينوى عن الكفارة ان العتيق اب فصار كالميراث

والشافعي رحمهما الله عتق الاب ولا يخرج به عن عهدة التكفير وكذا حكم سائر المحارم عندنا الا ان الشيخ رحمه الله وضع المسئلة في الاب ليترتب عليه خلاف الشافعي * قالوا العتيق اب فصار كالميراث اى العتيق موصوف بصفة الابوة فكان شراؤه كميراثه في انه لا ينوب عن الكفارة اذا نوى * فيقال لهم ما حكم العلة وهى قولهم العتيق اب * فان قال اى المعلل وجب ان لا يجزئ شراؤه عن الكفارة لان العتق وقع بالابوة لا لاجل الكفارة كالمحلوف بعتقه * قيل له ماذا لا يجزئ اى اى شئ لا يجزئ عن الكفارة ولم يسبق الا ذكر العتيق والاب فان عنيت ان العتيق لا يجزئ او الاب لا يجزئ او كلاهما لا يجزئ فنحن نقول بذلك ايضا * فان قال وجب ان لا يجزئ عتقه عن الكفارة قلنا به اى بان عتقه لا يجزئ عنها لان عندنا لا يتأدى الكفارة بالعتق اذ هى انما تتأدى بفعل منسوب الى المكفر والعتق وصف ثابت في المحل شرعا بل تتأدى بالاعتاق * وان قال وجب ان لا يجزئ اعتاقه له اى اعتاق المكفر للاب عن الكفارة * لم نجده اى الاعتاق في الاصل وهو الميراث لانه لا صنع للوارث في الارث حتى يصير به معتقا فكان هذا ممانعة الحكم في الاصل * ولم يقل به اى لم يقل المعلل بالاعتاق في الفرع فكان هذا ممانعة الحكم في الفرع ايضا * فيظهر به اى بما ذكرنا من السؤال والممانعة فقه المسئلة وهو ان الشراء عند الخصم ليس باعتاق حقيقة لانه لاثبات الملك والاعتاق لازالته فيستحيل ان يكون ما هو مثبت للحكم مزيلا له وانما المؤثر في العتق هو القرابة الموجبة للصلة والملك شرط اذ لا تأثير له في ايجاب العتق بحال ثم العتق لما لم يحصل الا عند الملك سمى المشترى معتقا مجازا لانه صاحب شرط كحافر البئر يسمى قاتلا لانه باشر الشرط واذا لم يكن الشراء اعتاقا وكان العتق مستحق الثبوت بالقرابة عند الدخول في الملك لا يتأدى به الكفارة اذ لا بد لها من الاعتاق كما لو قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر ثم اشتراه ينوى به الكفارة * وعندنا شراء القريب اعتاق بطريق انه متمم علة العتق اذ العتق عندنا مضاف الى القرابة والملك جميعا لان العتق صلة وللقرابة تأثير في ايجاب الصلات بلا خلاف وكذا الملك مؤثر في ايجاب الصلة حتى وجب الزكوة باعتبار الملك صلة للفقراء واستحق العبد على مالكه النفقة صلة للملك ومتى تعلق الحكم بعلة ذات وصفين يضاف الى احدهما وجودا ما عرف وهو الملك ههنا والشراء هو الموجب للملك فكان العتق المضاف اليه مضافا الى الشراء بواسطته فينقلب الشراء اعتاقا بواسطة الملك وقد اقترنت نية التكفير بالاعتاق فيصح * بخلاف المحلوف بعتقه لان الملك هناك شرط لا اثر له في استحقاق ذلك العتق فيكون معتقا بيمينه ولم تقترن نية الكفارة بها حتى لو اقترنت جاز ايضا كذا في المبسوط قوله (واما اصلاح الوصف فما سبق ذكره) يعنى في باب القياس ان الوصف بمجرده غير صالح لاثبات الحكم وليس بحجة بنفسه وانما يصير حجة بواسطة التأثير فكل وصف لم يظهر تاثيره منعناه من ان يكون دليلا وحجة * وهذا كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف السراية فقبل ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص حتى لو اقيمت بينة على رجل بالجرح دون السراية لم يقض القاضى بالقصاص ما لم يشهدوا ان الجراحة سرت كذا هنا * وهذا هو القسم الثانى

فيقال لهم ما حكم العلة فان قال وجب ان لا يجزئ عن الكفارة قيل له ماذا لا يجزئ وانما سبق ذكر العتيق والاب وذلك لا يجزى عندنا فان قال وجب ان لا يجزئ عتقه قلنا به وان قال اعتاقه لم نجده في الاصل ولم يقل به في الفرع و يظهر به فقه المسئلة واما اصلاح الوصف فما سبق ذكره في انه لا يصح الا بمعناه وهو الاثر فكل ما لم يظهر اثره منعناه من ان يكون دليلا

من اقسام الممانعة * فان قال عندى الاثر ليس بشرط بل الطرد عندى حجة بدون التأثير فلا حاجة لى الى بيان التأثير * نقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم ولما لم يكن الوصف بدوون التأثير حجة عند الخصم لايصح الاحتجاج به عليه * كمثل كافر الكاف زائدة مثلها فى قوله تعالى * ليس كمثله شئ * اى على مثال كافر اقام بينة كفارا على مسلم ان عليه كذا لم تقبل و لم يكن للمدعى ان يقول انه اثبت حقى بما هو حجة عندى لما قلنا ان الاحتجاج على الخصم بما ليس بحجة عنده غير مقبول * قال الشيخ رحمه الله فى شرح تقويم وهذا لان الوصف كلام المتكلم وكلامه لايصلح لاثبات حكم شرعى الا اذا كان له اثر فى ايجاب الحكم ولا يجوز لاحد ان يدعى ان كلامه موجب للحكم على الغير من غير معنى يعقل فانه درجة الانبياء عليهم السلام فتبين بما اشار اليه الشيخ ان المراد من صلاح الوصف ههنا صلاحه للالزام على الخصم وذلك بالتأثير و المراد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بموافقته العلل المنقولة عن السلف ومناسبته للحكم واهل الطرد يوافقوننا فى اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الممانعة ممانعة فى التأثير فى الحقيقة على ما اختاره الشيخ * وقيل مثال هذه الممانعة قولنا فى تعليلهم اثبات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة لانسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تأثير فى موضع آخر سوى محل النزاع * وان فسر الصلاح بالمعنى الثانى فمثال الممانعة فيه قولنا فى تعليلهم فى الاشياء الستة بالطعم و الثمنية لاثبات شرط المماثلة و التقابض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينبئ عن الخطر والعزة فيختص جواز البيع فى هذه الاشياء بزيادة شرط اظهارا للخطر كالنكاح انا لانسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان السبيل فيما تشتد الحاجة اليه الاطلاق بابلغ الوجوه دون التضييق بزيادة الشرط * ومثال آخر قولنا فى تعليلهم فى مسح الرأس بان هذه طهارة مسح فيسن فيها التثليث كالاستنجاء بالاحجار لانسلم ان وصف المسح الذى يدل على التخفيف صالح لتعليق حكم التثليث الذى ينبئ عن التغليظ به اليه اشار شمس الائمة رحمه الله و هذا وان كان ردا للمختلف الى المختلف لكن المقصود ايراد المثال و بيانه لا تصحيح القياس ولو قيل طهارة مسح فيشرع فيه التكرار كالاستنجاء يكون ردا للمختلف الى المتفق فيصح * ثم ممانعة صلاح الوصف بهذا المعنى وان كان يؤل الى فساد الوضع فى بعض الصور ولهذا اشار الشيخ الى المعنى الاول دون الثانى الا انها غير فساد الوضع لان الوصف ربما يكون صالحا فى نفسه ولكن لم يتبين للسائل صلاحه فكان له ان يطالب العلل ببيان الصلاح كما فى العلل المؤثرة كان للسائل مطالبة بيان التأثير فاذا بين صلاحه قبله السائل ويجاوز الى سؤال آخر ولما صحت هذه الممانعة بدون فساد الوضع كانت قسما آخر غير فساد الوضع والله اعلم قوله (واما نسبة الحكم) اى صحة ممانعة نسبة الحكم الى الوصف الذى ذكره المعلل فلان نفس الوجود لايكفى بالاجماع يعنى ان اصحاب الطرد يضيفون الحكم الى الوصف من غير دليل يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده وينعدم عند عدمه ونفس الوجود عند الوجود غير كاف

فان قال عندى الاثر ليس بشرط لم يقبل منه الاحتجاج بما لم يكن حجة على الخصم كمثل كافر اقام بينة كفارا على مسلم لم تقبل لما قلنا واما نسبة الحكم الى الوصف فلان نفس الوجود لايكفى بالاجماع

في صحة اضافة الحكم لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق فان في المنصوص عليه قد يكون اوصاف يوجد الحكم وجودها ولا تكون مناط الحكم بالاجماع وكذا العدم لا يصلح لاضافة الحكم اليه على مامر بيانه فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف فمنى اضافه المعلل الى وصف من غير دليل صحة ممانعة السائل نسبة الحكم اليه كما صح القول بموجب العلة فانه في التحقيق منع اضافة الحكم الى الوصف المذكور * وهذه الممانعة مختصة بالاصل * فان قال لا اعرف في الاصل معنى آخر سوى ما ذكرته * قلنا له هذا جهل منك فلا يصلح حجة على غيرك * على انا ان سلمنا انه ليس في الاصل معنى آخر لا نسلم ان الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالاجماع او بالنص * وذكر الغزالي رحمه الله في هذا المقام ان المستدل ان كان مجتهدا يجب عليه العمل بما ظهر عنده متى عجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا يكفيه ان يقول هذا منتهى قدرتي في استخراج الوصف فان شاركتني في الجهل بغيره لزمك مالزمني وان اطلعت على غيره لزمك التنبيه حتى انظر فيه * فان قال لا يلزمني ذلك ولا اظهره وان كنت اعرفه فهذا عناد محرم وصاحبه اما كاذب او فاسق بكتمان حكم مست الحاجة الى اظهاره ومثل هذا الجدل حرام وليس من الدين قوله (وذلك) اى منع مع نسبة الحكم الى الوصف يتحقق في قولهم في الاخ انه يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لان حكم الاصل وهو عدم التعتق في ابن العم لم يثبت لعدم البعضية لان العدم لا يجوز ان يكون موجبا حكما بل لمعنى آخر وهو بعد القرابة *(وكذلك لا يثبت النكاح اى ومثل قولهم في الاخ كذا قولهم لا يثبت النكاح * لم يثبت بها اى بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال لان كونه ليس بمال لا يصلح علة لامتناع ثبوته بشهاده النساء مع الرجال بل لان في هذه الشهادة شبهة زائدة والحدود تدرأ بالشبهات فكيف يثبت بما فيه شبهة *وكذلك اى ومثل ماذكرنا من المثالين *كل نفي وعدم ترادف *او النفي تعرض لجانب المعلل والعدم تعرض لجانب الوصف مثل قولهم المبتوتة لا يلحقها الطلاق لانها ليست بمنكوحة * لان العدم لا يصلح وصفا موجبا للحكم لانه ليس بشيء * ونفس الوجود لا يصلح حجة متعلق باول الكلام اى نفس وجود الحكم عند وجود الوصف لا يصلح دليلا على كون الوصف حجة بالاجماع لانهم يعني اصحاب الطرد يسلمون ان صلاح الوصف شرط لكونه حجة مع ان الوجود يتحقق بدونه فثبت ان نفس الوجود ليس بحجة بالاجماع وانه لا بد من اقامة دليل على نسبة الحكم الى الوصف ومثاله تعليق كفارة الصوم بوصف الجماع باعتبار انها توجد عند وجوده لتعدى الحكم به الى جماع الميتة والبهيمة او لتمنع عن تعدية الحكم الى الاكل والشرب لا يكون حجة لانا لا نسلم ان الحكم منسوب اليه بل الى الفطر الكامل على مامر بيانه قوله (والنوع الثالث يعني من اقسام اول الباب هو فساد الوضع وقدم تفسيره في باب بيان دفع العلل * وهذا ينقض القاعدة اصلا اى القاعدة التي بنى عليها المجيب كلامه * وهو فوق المناقضة في الدفع لان المناقضة خجل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالتفصي عن عهدة النقض بالجواب او زيادة قيد يندفع به النقض فاما فساد الوضع فيفسد القاعدة اصلا

وذلك مثل قولهم في الاخ انه لا يعتق على اخيه لعدم البعضية لان حكم الاصل لم يثبت لعدم البعضية وكذلك لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد لان الحد عندنا لا يثبت بها لان ذلك ليس بمال وكذلك كل نفي وعدم جعل وصفا لزمه هذا الاعتراض لان العدم لا يصلح وصفا موجبا ونفس الوجود لا يصلح حجة لانهم يسلمون شرط الصلاح فلا بد من اقامة الدلالة على نسبة الحكم اليه

النوع الثالث وهو فساد الوضع وهذا ينقض القاعدة اصلا وهو فوق المناقضة لانها خجلة مجلس يحتمل الاحتراز في مجلس آخر

لان بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه فى هذا المجلس ولا فى مجلس آخر ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى * والتحقيق فيه ان المناقضة بيان ان المجيب بنى الكلام فى محله لكن غير محكم حتى قبل النقض * وفساد الوضع بيان انه وضع الكلام فى غير موضعه فكان اقوى فى الدفع قال شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع فى العلل بمنزلة فساد الاداء فى الشهادة وانه مقدم على النقض لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كان الشاهد انما يستقل لتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع فساد فى الاداء فلا يصار الى التعديل لكونه غير مفيد * ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقه ان حاصل القول فى فساد الوضع يحصره نوعان * احدهما ان يبين المعترض ان القياس موضوع على خلاف ما تقتضيه ترتيب الادلة * ومثال ذلك ان يقول ان التعليل على خلاف الكتاب او على خلاف السنة او يقول انه بالقياس حاول الجمع بين شيئين فرق الشرع بينهما او حاول التفريق بين شيئين جمع الشرع بينهما ومخلص هذا النوع ان يكون القياس يخالف وضعه موجب متمسك فى الشرع هو مقدم على القياس فاذا كان كذلك كان القياس فاسد الوضع مردودا * والثانى ان يكون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذى ربط به وهذا زائد فى الفساد على فساد الطرد لان الطرد مردود من جهة انه لا يناسب الحكم ولا يشعر به فالذى لا يشعر به ويخيل خلافه يكون اولى بالرد * ومثاله ذكر وصف يشعر بالتغليظ فى روم تخفيف او على العكس من ذلك فاذا اعتبر القايس الحد على المهر فى طلب الثبوت او المهر على الحد فى محاولة السقوط يكون فاسدا فى الوضع لان العقوبات تدرأ بالشبهات والاموال تثبت مع الشبهات فاعتبار احدهما بالآخر فى الثبوت او السقوط يكون فاسدا فى الوضع ودفع هذا السؤال باظهار الملايمة والتأثير فى القياس وبيان الجمع بين الفرع والاصل فان تيسر والا صار منقطعا * مثاله اى مثال فساد الوضع تعليل اصحاب الشافعى لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اى بسبب اسلام احدهما والباء صلة التعليل اى جعلوا نفس الاسلام علة لايجاب الفرقة فى غير المدخول بها حيث قالوا الاسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فوجب الفرقة من غير توقف على قضاء القاضى وعلى انقضاء العدة فى غير المدخول بها كردة احدهما * ولابقاء النكاح اى وتعليلهم لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى انقضاء العدة فى المدخول بها حيث قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير مناف اياه فوجب ان تأجل الى انقضاء العدة فى المدخول بها كالطلاق * فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام فى المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح مع الردة فى المسئلة الثانية * انه فاسد اى تعليلهم فى هاتين المسئلتين فاسد فى وضعه لان الاختلاف حصل فى المسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الآخر على الكفر وفى المسئلة الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الاخر على الاسلام والحكم يضاف الى الحادث ابدا والى آخر الاوصاف وجودا والحادث فى المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا آخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقة لوجبت اضافتها الى الاسلام الذى حدث الاختلاف به وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعا لها * وفى المسئلة الثانية الحادث هو الارتداد وهو آخر الوصفين وجودا فوجب اضافة الفرقة اليه

واما فساد الوضع فيفسد القاعدة اصلا مثاله تعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما انه فى الوضع فاسد لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والردة لا يصلح عفوا

ومثـله قولهم فى الضرورة اذا حج بنية النفل انه جائز عن الفرض لانه يتأدى باطلاق النية فكذلك نية النفل وهـذا فاسـد فى الوضع لان العلماء انما اختلفوا فى حمل المطلق على المقيد واعتباره به وهذا حمل المقيد على المطلق واعتباره به وهو فاسـد فى وضع الشرع ومثله التعليل بالطعم لتحريم الربوا اعتبارا بالنكاح فاسد فى الوضع لان الطعم يقع به القوام فلا يصلح للتحريم والحرية عبارة عن الخلوص فصلح للتحريم الا بعارض

وهو مناف للنكاح لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعا والنكاح مبنى على العصمة واذا كان كذلك كان التعليل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا فى وضعه لانه تعليل لابقاء الشئ مع ماينافيه * وهو المراد من قوله والردة لايصلح عفوا يعنى لو بقينا النكاح مع الردة التى هى منافية له لزم ان يجعل الردة عفوا اى فى حكم المعدوم ليمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل كذلك فى مسئلة الناسى وهو لايصلح ان تكون معفوة لكونها فى نهاية القبح قوله (ومثله قولهم فى الضرورة) الضرورة وهو الذى لم يحج حجة الاسلام اذا حج عن نفل اونذر او عن الغير فانه يقع عما نوى عندنا وعند الشافعى رحمه الله يقع عن الفرض كما فى الاسرار لان الحج يتأدى باطلاق النية فكذا يتأدى بنية النفل لان مطلق النية للعبادة التى تتنوع الى نفل وفرض يكون نية النفل كما فى الصلوة والصوم فى غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض الا ترى ان الزكوة لما تأدت بتصدق النصاب على الفقير بمطلق النية تأدت بنية النفل ايضا * وهذا فاسد اى اعتبارهم نية النفل بمطلق النية فاسد فى الوضع لان العلماء انما اختلفوا فى حمل المطلق على المقيد واعتبار المطلق بالمقيد فعند الشافعى يحمل المطلق على المقيد فى حادثتين او فى حكمين وعندنا فى حادثة واحدة فى حكم واحد كما فى كفارة اليمين حملنا مطلق الكتاب على المقيد بالتتابع فى قراءة ابن مسعود رضى الله عنه واحد لم يقل بان المقيد يحمل على المطلق لان فى ذلك الغاء صفة زائدة منصوصة فكان نسخا وماذهبوا اليه من هذا القبيل فكان فاسدا فى وضعه لمخالفته وضع الشرع يوضح ماذكرنا ان مطلق النقد ينصرف الى نقد البلد المعروف لدلالة العرف فاما المقيد بنقد آخر فانه لايحمل على المطلق لينصرف الى نقد البلد * ومثله اى مثل التعليل المتقدم التعليل بالطعم لتحريم الربوا فانهم قالوا ان الطعم فى المطعومات بمعنى له خطر لتعلق بقاء النفس وقوامها به فيوجب ذلك حرمة التصرف فى المحل عند المقابلة بجنسه الابشرط زائد وهو المساواة فى المعيار اظهار الخطره كالنكاح لما تعلق به بقاء الجنس شرط فيه من الشروط مالم يشترط فى غيره من العقود من الشهود والولى وغيرهما اظهار الخطر المحل * وهذا فاسدا فى الوضع لان الطعم لما تعلق به قوام النفس كان من اعظم اسباب الحاجة ولمساس الحاجة اثر فى الاطلاق والتوسعة دون التحريم والتضييق كما فى اباحة الميتة عند الحاجة واعتبر هذا بالهواء والماء والطعام والدواء فان تيسر الوصول الى كل واحد من هذه الاشياء بقدر الحاجة اليه ولهذا حل لكل واحد من الغانمين تناول مقدار الحاجة من الطعام الذى يكون فى الغنيمة فى دار الحرب قبل القسمة فكانت العلة فاسدة وضعا * مع انه لاتأثير لها فى اثبات المماثلة بين العوضين التى هى شرط جواز العقد * بخلاف النكاح فانه يرد على الحرة والحرية تنبئ عن الخلوص يقال طين حراى خالص وفى التنزيل * رب انى نذرت لك فى بطنى محررا * اى مخلصا من اعمال الدنيا والخلوص يمنع ورود الملك عليها فيصلح ان يكون الاصل فيه التحريم فيثبت الحل بعارض الحاجة الى بقاء الجنس وماثبت بالعارض يجوز ان يتوقف على اشياء لما فيه من مخالفة الاصل * والطعم بالفتح والضم مصدر طعم الشئ اكله

(وذاقه)

وذاته الاان الجارى على السنتهم فى علة الربوا الفتح ومرادهم كون الشئ مطعوما او مما يطعم كذا فى المغرب قوله (ومثله قولهم فى الجنون) الجنون ينافى وجوب الاداء بالاتفاق قل اوكثر حتى لا يأثم بترك الاداء فى حالة الجنون وينافى وجوب القضاء ايضا بالاتفاق اذا كثر بان زاد على يوم وليلة فى حق الصلوة او استغرق الشهر فى حق الصوم * وان كان اقل من يوم وليلة فى الصلوة او مادون الشهر فى الصوم يلزمه القضاء عندنا اذا افاق وعند الشافعى رحمه الله لا يلزمه لان الجنون ينافى تكليف الاداء لانه يثبت بالخطاب والخطاب ساقط عن المجنون اصلا فينافى وجوب القضاء ايضا لانه يبتنى على وجوب الاداء * وهو اى اعتبارهم انتفاء القضاء بانتفاء الاداء فاسد فى الوضع * لان الوجوب اى نفس الوجوب فى كل الشرايع اى المشروعات ثابت بطريق الجبر من غير توقف على قدرة العبد واختياره * والاداء بطريق الاختيار يعنى وجوب الاداء انما يثبت فى حال يمكن للعبد اختيار الفعل وتركه وهى حالة القدرة فان وجوب الاداء وان كان بطريق الجبر ايضا لكنه متوقف على القدرة بخلاف نفس الوجوب * كما قيل فى النائم والمغمى عليه فان اصل الوجوب ثابت فى حقهما وان كان وجوب الاداء متراخيا عنهما الى حالتى الانتباه والافاقة * والقضاء الذى هو بدل الاداء يعتمد انعقاد السبب للاداء على الاحتمال اى على احتمال الاداء يعنى ليس من شرط وجوب القضاء ان يثبت وجوب الاداء حقيقة ثم يترتب عليه القضاء عند فواته بل الشرط فيه ان ينعقد السبب موجبا للاداء على وجه يحتمل ان يفضى الى الاداء كما فى قوله والله لامسن السماء تنعقد اليمين موجبة للبر بطريق الاحتمال فيكفى ذلك وجوب الخلف وهو الكفارة وان لم يكن الاصل ثابتا بطريق الحقيقة وفيما نحن فيه اصل الوجوب ثابت لانه يعتمد تحقق السبب وقيام الاهلية وبالجنون لا تزول الاهلية لان اهلية العبادة تبتنى على كونه اهلا لثوابها واهلية الثواب بكونه مؤمنا وبالجنون لا يبطل الايمان ولهذا يرث قريبه المسلم ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم ولا يبطل صومه به حتى لو جن بعد الشروع فى الصوم بقى صائما فثبت ان الوجوب ثابت فى حق المجنون وان كان الخطاب بالاداء ساقطا عنه لعجزه عن فهم الخطاب كما فى حق النائم والمغمى عليه واحتمال الاداء قائم فى حقه ايضا بزوال الجنون ساعة فساعة كما فى النوم والاغماء فيكفى ذلك وجوب القضاء فعلم انه لا يلزم من منافاة الجنون وجوب الاداء منافاته وجوب القضاء عند الافاقة * فصار هذا التعليل مخالفا للاصول وهى ان الوجوب بطريق الجبر اصل وان الجنون لا ينافى اصل الوجوب وان القضاء يعتمد انعقاد السبب للوجوب على احتمال الاداء لا حقيقة وجوب الاداء فكان فاسدا فى الوضع * واشار القاضى الامام رحمه الله الى ان اثر الجنون فى تأخير لزوم الفعل حتى لا يأثم دون اصل الايجاب كالنوم فجعل مايسقط الخطاب بالفعل علة لاسقاط اصل الايجاب حكم بخلاف النص والاجماع فيكون فاسدا واراد بالنص قوله عليه السلام * من نام عن صلوة او نسيها * الحديث وبالاجماع اتفاق العلماء على وجوب القضاء على النائم كما هو موجب الحديث قوله (وكذلك) اى ومثل قولهم المذكور فى هذه المسئلة قولهم فيها ايضا ما يمنع القضاء الى آخره يعنى لو عللوا فى هذه المسئلة

ومثله قولهم فى الجنون لما نافى تكليف الاداء نافى تكليف القضاء وهو فاسد لان الوجوب فى كل الشرايع بطريق الجبر والاداء بطريق الاختيار كما قيل فى النائم والمغمى عليه والقضاء الذى هو بدل يعتمد انعقاد السبب للاداء على الاحتمال فصار هذا التعليل مخالفا للاصول وكذلك قولهم ما يمنع القضاء اذا استغرق شهر رمضان يمنع بقدر ما يوجد هذا فاسد ايضا فى الوضع لان الفصل بين اليسر والحرج فى حقوق صاحب الشرع مستمر فى اصول الشرع كالحيض اسقط الصلوة دون الصوم والسفر اثر فى الظهر دون الفجر وكالحيض اذا تخلل فى كفارة القتل لا يوجب الاستقبال بخلاف كفارة اليمين عندنا وبخلاف ما اذا نذرت ان تصوم عشرة ايام متتابعة

بان ما يمنع القضاء اذا استغرق شهر رمضان منعه بقدر ما يوجد كما فى الصباء والكفر لشمول العلة وهى عدم العقل والفهم كان فاسدا فى الوضع ايضا مثل التعليل الاول لان الفصل بين اليسر والحرج اى بين ما تيسر اداؤه من حقوق صاحب الشرع وبين ما يؤدى الى الحرج * اصل مستمر اى جار مطرد فى قواعد الشرع حتى سقط ما ادى الى الحرج ولم يسقط ما لم يؤد اليه * كالحيض اسقط الصلوة دون الصوم لانها تبتلى بالحيض فى كل شهر فى الغالب والصلوة تلزم فى كل يوم وليلة خمس مرات فلو اوجبنا القضاء لادى الى الحرج بتضاعف الواجب عليها فى زمان الطهر * ولم يسقط بالحيض قضاء الصوم لان فرضية الصوم فى السنة فى شهر واحد واكثر الحيض فى ذلك الشهر عشرة ايام فايجاب قضاء عشرة ايام او دونها فى احد عشر شهرا لا يكون فيه كثير حرج ولا يؤدى الى تضاعف الواجب فى وقته * والسفر اثر فى الظهر دون الفجر لان فى اداء الاربع حالة السير من حرج الانقطاع عن الرفقة ما ليس فى اداء الركعتين * وكالحيض اداء ملك فى صوم كفارة القتل الواجب بصفة التتابع لم يوجب الاستقبال لانها لا تجد شهرين خاليين عن الحيض فى العادة الغالبة فلو الزمناها الاستقبال رعاية للتتابع لوقعت فى الحرج * بخلاف كفارة اليمين عندنا و بخلاف ما اذا نذرت ان تصوم عشرة ايام متتابعة لانها تجد ثلاثة ايام او عشرة ايام خالية عن الحيض فلا تحرج فى الاستقبال * وانما قال عندنا لان التتابع فى كفارة اليمين ليس بشرط عند الشافعى رحمه الله ولهذا ضم اليها مسئلة النذر بعشرة ايام متتابعة لانها متفق عليها قوله (لماذكرنا) دليل المجموع اى هذه الاحكام ثابتة لماذكرنا ان الفصل بين اليسر والحرج ثابت فكذلك ههنا فى الاستغراق حرج اى فى ايجاب القضاء فيما اذا استغرق الجنون الشهر حرج بتضاعف العبادة المشروعة فى وقتها فان وظيفة السنة صوم شهر واحد فلو اوجبنا عليه القضاء صار فرض السنة شهرين ولا شك ان فى التضاعف حرجا فيسقط بعذر الحرج * وليس فى القليل اى فى ايجاب القضاء فى الجنون القليل وهو ما اذا لم يكن مستوعبا حرج مثل الحرج الثابت فى الاستغراق فلم يسقط فثبت ان سقوط القضاء فى الكثير للحرج لا للجنون فلا يدل على سقوطه فيما ليس فيه حرج * ولا كلام فى الحدود الفاصلة يعنى لا نزاع فى انا نفصل بين اليسر والحرج ثابت على حدود اعتبرها الشرع انما النزاع فى ان القليل من الجنون ليس مثل الكثير فى سقوط القضاء لان الكثير مستلزم للحرج دون القليل فكان اعتبار احدهما بالآخر فاسدا فى الوضع و * قوله ولا حرج فى استغراق الاغماء جواب عما يقال سقوط القضاء المستغرق للحرج غير مسلم اذ لو كان للحرج لسقط فى استغراق الاغماء ايضا لاستلزامه تضاعف الواجب كالجنون وحيث لم يسقط فيه دل على ان السقوط للجنون لا للحرج فيلزم منه السقوط فى القليل ايضا فقال لا نسلم ان استغراق الاغماء للشهر موجب للحرج لان الحرج انما يتحقق فيما هو غالب الوجود وامتداد الاغماء شهرا قلما يقع اذ الانسان لا يعيش فى الغالب شهرا مغمى عليه بدون اكل وشرب ولو وقع كان فى غاية الندرة فيلحق بالعدم بخلاف الجنون لانه قد يمتد شهرا وسنة وسنين والى آخر العمر فيصلح عذرا مسقطا * وفى الصلوات استوى الاغماء والجنون فى الفتوى اى فى الحكم حتى كان الاغماء الزائد على يوم وليلة مسقطا

لماذكرنا فكذلك ههنا فى الاستغراق حرج وليس فى القليل حرج مثله ولا كلام فى الحدود الفاصلة ولا حرج فى استغراق الاغماء لانه قلما يمتد شهرا وفى الصلوات استوى الاغماء والجنون فى الفتوى وان اختلفا فى الاصل فكان القياس فى الاغماء ان لا يسقط واستحسنا فى الكثير وكان القياس فى الجنون ان يسقط واستحسنا فى القليل

لقضائها كالجنون الزائد على يوم وليلة لان الاغماء يوجد غالبا في هذا المقدار من الزمان كالجنون وان اختلفا في الاصل فان الجنون مما يمتد غالبا كالصبي والاغماء مما لا يمتد ولكنهما مستويان في حق الصلوة في غلبة الوجود * او معناه انهما مستويان في حكم الصلوة وان اختلفا في ذاتيهما فان بالجنون يزول العقل وبالاغماء لا يزول بل هو فترة ومرض يعتري الانسان ويمنعه عن استعمال القدرة ولهذا ابتلي الانبياء عليهم السلام بالاغماء دون الجنون * فكان القياس في الاغماء في الصلوة ان لا يسقط وان كثر لوجود اصل العقل فيه كما في النوم واستحسنا في الكثير وهو يوم وليلة فجعلناه مسقطا للحرج وكان القياس في الجنون ان يسقط الواجب قل الجنون او كثر لزوال العقل فيه واستحسنا في القليل فلم نجعله مسقطا لعدم الحرج والحقناه بالعدم فحصل من هذا استواء الاغماء والجنون في حق الصلوة حتى كان قليل الجنون فيها كقليل الاغماء وكثير الاغماء فيها ككثير الجنون وقوله * لانهما سواء متعلق بقوله استوى الاغماء والجنون في الفتوى اي هما مستويان في الامتداد في الصلوة بخلاف الصوم لان الجنون فيه يمتد دون الاغماء وقوله * والصبا ممتد ايضا * الى آخره جواب عن اعتبارهم الجنون بالصبا والكفر حيث قالوا الصبي اذا بلغ في خلال الشهر او اسلم الكافر لم يلزمهما قضاء ما مضى فكذا المجنون اذا افاق فقال الصبي ليس بمتنوع الى ممتد وغير ممتد بل هو ممتد في نفسه كالجنون في حق الصوم والصلوة والاغماء في حق الصلوة واليه اشار بقوله ايضا فلا يمكن الحاقه بالعدم بوجه ويتحقق فيه معنى الحرج في ايجاب القضاء فكان استغراقه للشهر وعدم استغراقه بمنزلة وبخلاف الكفر عطف على قوله والصبا ممتد من حيث المعنى اذ معناه بخلاف الصبي فانه ممتد ليس الا وبخلاف الكفر حيث لا يجب فيه القضاء وان كان قليلا لانه ينافي الاهلية لما بينا ان اهلية العبادة باهلية ثوابها والكفر ينافي استحقاق ثواب الآخرة فينتفي عنه اصل الوجوب لعدم الاهلية فلا يمكن ايجاب القضاء عليه بخلاف الجنون لانه لا ينافي اهلية العبادة لعدم منافاته استحقاق الثواب ولهذا بقيت عباداته التي اداها في حال الافاقة ولا يجب عليه اعادة حجة الاسلام بعد الافاقة قوله (وكذلك) اي وكالتعليل في المسئلة المتقدمة التعليل لكذا ولكذا * جمع الشيخ رحمه الله بين المسئلتين لابتنائهما على اصل واحد وهو التفرقة بين الثمن والمبيع كما اشار اليه ونحن نبين كل مسئلة على حدة * اما بيان الاولى فهو ان الدراهم والدنانير تتعينان في عقود المعاوضات بالتعيين عند الشافعي رحمه الله لان هذا تعيين مفيد صدر من اهله مضافا الى محله فيصح كما في المكيل والموزون وسائر السلع وكما في عقد الوصية والهبة والشركة والوكالة والمضاربة * اما الاهلية فظاهرة ولهذا لو عين عرضا تعين * واما المحلية فلانها اعيان موجودة بذواتها قابلة للتعيين حتى تعينت في العقود التي ذكرناها * وهو مفيد لانه يتعين الملك في العين وملك العين اكمل من ملك الدين * ونحن نقول هذا التعليل فاسد في الوضع لانه اعتبار الثمن بالمثمن وتسوية بينهما في الحكم والشرع فرق بينهما فجعل حكم العقد في جانب المبيع ثبوت الملك واستحقاق اليد لا غير وهذا بلا خلاف فكان وجوده شرطا لجواز العقد الا في موضع سقط ضرورة وهو المسلم فيه بحكم النص وجعل حكم العقد في جانب الثمن

لانهما سواء في الطول والامتداد الداعي الى الحرج والصبا ممتد ايضا وبخلاف الكفر لانه ينافي الاهلية وينافي استحقاق ثواب الآخرة بخلاف الجنون وكذلك التعليل لتعيين النقود اعتبارا بالسلع ولفسخ البيع بافلاس المشتري اعتبارا بالعجز عن تسليم المبيع فاسد في الوضع

وجوده ووجوبه فانه اذا اشترى شيئا يجب الثمن فى الذمة وذلك لم يكن موجودا قبل العقد وانما صار موجودا بالعقد وبملوكا به وهذا حكم اصلى فى جانب الثمن لا يتغير الا لضرورة كما فى السلم بدليل جواز الشراء بدراهم فى الذمة مع القدرة على التعيين وبدليل جواز الاستبدال فيه قبل القبض كما فى سائر الديون ولو كان الحكم الاصلى فى جانب الثمن ثبوت الملك فى موجود وكان ثبوته دينا بطريق الضرورة لبقى ملحقا بالاعيان فيما وراء تلك الضرورة وهو حكم الاستبدال كما فى السلم ولما ثبت التفرقة بينهما فى وضع الشرع كان التعليل للتسوية بينهما فى الحكم فاسدا فى الوضع لان فيه تغيير حكم الشرع بجعل ماهو حكم العقد وهو صيرورة الثمن موجودا به شرطا له * وهو معنى قوله لما عرف اى فى هذا الكتاب فى باب شروط القياس او فى موضع آخر من التفرقة بين المبيع والثمن * هذا اذا اعتبروا النقود بالسلم فان اعتبروها بالتبرعات مشروعة للايثار بالعين لا لايجاب شئ منها فى الذمة فلا يكون التعيين فيها تغيير الحكم العقد والمعاوضات لايجاب بدل بها فى الذمة ابتداء لان المتعارف بين الناس فى المعاوضات عقدها بلا اشارة الى الاثمان بل تسمية مطلقة وانها توجب فى الذمة ابتداء فكان اعتبار ماهو مشروع لنقل الملك واليد فى العين من شخص الى شخص فى صحة التعيين فاسدا وضعا لعدم مصادفة التعيين محله وما كان تعيين النقد فى المعاوضة الا نظير الايجاب فى الذمة ابتداء بعقد الهبة فكما ان ذلك ينافى صحة العقد لان موجبه نقل الملك واليد فى العين فبدون موجبه لا يكون صحيحا كذا التعيين ههنا ينافى صحة العقد لانه يفوت به ماهو موجب هذا العقد فى الثمن وهو الالزام فى الذمة ابتداء * واما بيان المسئلة الثانية فهو ان المشترى اذا افلس قبل نقد الثمن لم يثبت للبائع حق نقض البيع واسترداد السلعة عندنا وعند الشافعى رحمه الله عليه يثبت له ذلك لان الثمن احد عوضى العقد فالعجز عن تسليمه يوجب حق الفسخ للبائع دفعا للضرر عن نفسه كالعوض الآخر وهو المبيع اذا كان عينا فعجز البائع عن تسليمه بالاباق ونحوه او كان دينا كالسلم فعجز المسلم اليه عن تسليمه بانقطاعه عن ايدى الناس *ونحن نقول هذا التعليل فاسد وضعا لان القدرة على تسليم المبيع شرط لجواز البيع لان موجب العقد فى المبيع استحقاق ملك العين واليد على البائع ولا يتحقق ذلك اذا لم يكن ذلك ثابتا له عند العقد وكذا فى المبيع الدين بشرط القدرة على التسليم حكما باشتراط الاجل الذى هو مؤثر فى قدرته على التسليم باكتسابه او ادراك غلاته وباشتراط عدم انقطاعه عن ايدى الناس اما القدرة على تسليم الثمن فليس بشرط لما قلنا ان الثمن يصير موجودا بالعقد فلا يقدر على تسليمه قبل العقد لان المعدوم لا يتصور تسليمه * ولا يجوز ان يجعل القدرة على الثمن بعد العقد شرطا لجواز العقد لان الشرط ابدا يكون سابقا على الاصل كالطهارة للصلوة ولان الثمن وصف والاوصاف لا تقبل التسليم فتبين بهذا ان بالعجز عن تسليم المبيع تمكن خلل فيما هو موجب العقد فيه وبسبب العجز عن تسليم الثمن لا يتمكن خلل فيما هو موجب العقد فيه ولهذا جاز اسقاط حق قبض الثمن قبل القبض بالابراء ولم يجز ذلك فى المبيع المعين قبل القبض حتى اذا وهبه من البائع وقبله كان فسخا للبيع بينهما فاثبات حق الفسخ من غير تمكن خلل فى موجب العقد اعتبارا بثبوته عند تمكن الخلل فى

لما عرف من التفرقة بين المبيع والثمن فى اصل وضع الشرع والبياعات تخالف التبرعات فى اصل الوضع هذه للايثار بالاعيان وهذه لالتزام الديون قال الله عز وجل اذا تداينتم بدين اى تبايعتم بنسيئة

(موجب)

موجب العقد يكون فاسدا* ولا يلزم عليه تمكن المولى من الفسخ عند عجز المكاتب عن اداء البدل مع ان ذلك عجز عن اداء ثمنه* لان موجب عقد الكتابة لزوم البدل على ان يصير ملكا للمولى بعد حلول الاجل بالاداء فان المولى لا يستوجب على عبده دينا ولهذا لا تجب الزكوة فى بدل الكتابة ولا تصح الكفالة به فعرفنا ان الملك هناك لا يسبق الاداء فاذا عجز عن الاداء فقد تمكن الخلل فى الملك الذى هو موجب العقد فيه فاما موجب العقد فيما نحن فيه فملك الثمن دينا فى الذمة ابتداء وذلك قد تم بنفس العقد وبسبب الافلاس لا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد فلا يثبت للمشترى به حق الفسخ كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * فثبت بما ذكرنا ان قوله لما عرف من التفرقة بين المبيع والثمن فى الاصل وضع الشرع متعلق بالمسئلتين وان قوله والبياعات الى آخره متعلق بالمسئلة الاولى * ووجه ايراد الآية ان الله تعالى سمى التبايع مداينة فلا بد من ان يكون فيه معنى الدينية ليصح تسميته بها وليس معنى الدينية فى جانب المبيع اذا لشرط فيه ان يكون عينا فثبت انه فى جانب الثمن فكان فى الآية اشارة الى ان الاصل فى الثمن الدينية وان المبايعة لالتزام الدين فى الذمة والمراد بالآية هو بيع العين بالدين فى اكثر الاقاويل والله اعلم * فيطلب وجوه المقائيس فى ذلك اى فيما ذكرنا من تعيين النقود فانهم اعتبروا النقود بالسلع فى البيع وبالتبرعات وبالغصب والقياس على الكل فاسد الوضع * اواريد بوجوه المقائيس القياس الظاهر والاستحسان والقياس الطردى فانه لما كان فاسدا فى وضعه لا يتأتى فيه هذه الاقيسة لانها تفتقر الى صلاح الوصف ومع فساده او صف لا يكون الوصف صالحا كذا فى بعض الشروح * والاظهر انه اراد به انواع المقائيس فيما ذكر من امثلة فساد الوضع جملة كما صرح القاضى الامام رحمه الله به فى التقويم فقال هذه الجملة احسن عللهم واظهرها للقلوب صحة وابينها فقها فيعرف بهذه الجملة ان اكثر عللهم لا يخلو عن فساد الوضع وتبين بهذا انه لا بد من القول بالتأثير الذى كان عليه السلف بلا خلاف وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا * والمقائيس جمع مقياس وهو من اوزان الآلة فكان المعنى ان المعانى التى هى آلات الاقيسة فى هذه المسائل باطلة * او المراد بالمقائيس نفس الاقيسة * والضمير فى شرحه راجع الى البطلان الذى دل عليه فبطلت * وفى موضعه الى الشرع وموضع الشرح الكتب الطوال مثل المبسوط والاسرار وغيرهما قوله (واما النوع الرابع) من اقسام اول الباب وهو المناقضة وقدمر تفسيرها * فيلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر ايضا مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذى تمسك به المجيب لما انتقض بما اورده السائل من النقض لا يجد المجيب بدا من الخلاص عنه ببيان الفرق وعدم وروده نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى* وهذا ان لم يجعل ذلك انقطاعا او سامحه السائل ولم يناقشه فى الشروع فى بيان الفرق والتأثير * فاما اذا جعل انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم يسامحه السائل فى ذلك بان يقول احتججت على باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته فلم يبق حجة فلا ينفعه بيان التأثير والشروع فى الفرق فى هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة وهى الطرد الى حجة اخرى وهى التأثير لاثبات المطلوب الاول فلا يسمع منه فيضطر الى التمسك بالتأثير والرجوع عن الطرد فيما بعد من المجالس * مثل قول الشافعى فى اشتراط النية فى الوضوء انهما طهارتا صلوة فكيف افترقتا

فيطلب وجوه المقائيس فى ذلك جملة على ما عرف شرحه فى موضعه واما النوع الرابع وهو المناقضة فيلجئ الى القول بالاثر ايضا مثل قول الشافعى رحمه الله فى الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقتا لانه ان قال وجب ان يستويا كان باطلا بلا شبهة لانهما قد افترقا فى عدد الاعضاء

و فى قدر الوظيفة و فى نفس الفعل و ان قال و جب ان يستويا فى النية انتقض ذلك بغسل الثوب و غسل البدن عن النجاسة فيضطر الى بيان فقه المسئلة وهو ان الوضوء تطهير حكمى لانه لا يعقل بالعين نجاسة فكان كالتيمم فى شرط النية لتحقيق التعبد بخلاف غسل النجس ونحن نقول ان الماء فى هذا الباب عامل بطبعه وكان لقياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف بالحدث وانما البدن موصوف فوجب غسل كله

هواستفهام بمعنى الانكار اى فلا تفترقان وهذه نكتة منقولة عن الشافعى رحمه الله*لانه ان قال وجب ان يستويا يعنى انه انكر التفرقة بينهما على الاطلاق ولم يبين الحكم فان فسر ذلك بان قال وجب ان يستويا على الاطلاق كان باطلا بلاشبهة لان التيمم والوضوء قد افترقا فى عدد الاعضاء فان احدهما يؤدى فى الاعضاء الاربعة والاخرى يؤدى فى عضوين*و فى قدر الوظيفة حتى سن التكرار الى الثلاث فى الوضوء وكره ذلك فى التيمم بالاجماع او المراد ان وظيفة الوضوء الاستيعاب بالماء والاستيعاب بالتراب ليس بشرط فى التيمم بالاجماع انما الخلاف فى الاستيعاب بمسح ففى رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله لا يشترط ايضا بل مسح الاكثر كاف و فى ظاهر الرواية يشترط * او هو من قبيل الالزام على مذهب الخصم فان عند الشافعى رحمه الله التيمم الى الرسغ فى قوله التقويم كذا فى الاسرار وهو مذهب الاوزاعى وابى بكر الاعمش * وفى نفس الفعل يعنى الفعل واجب فى احدهما مسح وهو الاصابة وفى الآخر غسل وهو الاسالة وهما مفترقان*او معناه ان الفعل فى احدهما تلويث حقيقة وفى الآخر تطهير وتنظيف حقيقة وحكما*او المراد ان نفس الفعل فى التيمم شرط دون الوضوء حتى لو قام فى مهب الريح او موضع هدم حائط فاصاب الغبار وجهه وذراعيه اوذر رجل على وجهه وذراعيه ترابا لم يجزه عن التيمم حتى يمسح وينوى التيمم ولو وقع فى ماء او اصابه مطر وسال على اعضاء وضوءه يصير متوضأ من غير فعل*وان قال وجب ان يستويا فى النية اى قيد الاستواء بالنية وهو الغرض من هذا التعليل انتقض ذلك بغسل الثوب او البدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة ولا يشترط فيه النية * فيضطر المجيب عند ذلك الى بيان التأثير الذى يندفع به النقض ويقع به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمى اى تعبدى غير معقول المعنى لانه لا يعقل فى العين اى محل وجوب الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوته والمحل الذى قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله فاذا ثبت انه تعبدى كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد فى التيمم فى الآلة وفى الوضوء فى المحل فيشترط فيه النية كما فى التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتأدى بدون النية * بخلاف غسل النجس لانه معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية*وذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله ان التيمم بدل فلو لم يكن النية شرطا فى الاصل لما كانت شرطا فى البدل لان النية لتحصيل معنى العبادة ومتى لم يكن معنى العبادة ثابتا فى الاصل لا يثبت فى البدل كما فى ابدال المغصوب وعكسه ابدال الكفارات*ونحن نقول ان الماء فى هذا الباب اى فى الغسل * عامل اى فى التطهير بطبعه كما انه مزيل ومرو بطبعه لانه خلق طهورا فى الاصل قال الله تعالى* وانزلنا من السماء ماء طهورا*والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره كذا فسره ثعلب من ائمة اللغة او هو مبالغة فى صفة الطهارة وذلك بان يكون مؤثرا فى غيره واذا كان كذلك يعمل فى التطهير من غير قصد كما يعمل فى الرأى من غير قصد وكما تعمل النار فى الاحراق من غير قصد * ثم اشار الى الجواب عن قوله هو تطهير حكمى لانه لا يعقل بالعين نجاسة فقال وكان القياس غسل كل البدن اعتبارا بما لو تنجس بدنه حقيقة وذلك لان بخروج

(النجاسة)

النجاسة يثبت صفة الحدث بلا شبهة و معلوم ان مخرج النجاسة غير موصوف بالحدث وحده
فانه لا يقال دبر محدث و لا فرج حايض و انما البدن كله موصوف به اى بالحدث شرعا و عرفا
و حقيقة * اما شرعا فلانه يمنعه من اداء الصلوة و ان غسل المخرج و اما عرفا فلانه يقال رجل محدث
و امرأة حايض كما يقال رجل عالم و مؤمن و ان كان العلم و الايمان قائمين بالقلب * و اما حقيقة
فلان نفيه لا يصح لا يقال انه ليس بمحدث و انه ليس بعالم و انما المحدث فرجه و العالم قلبه بل
يكذب نافيه كذا قيل فثبت ان البدن كله موصوف بالحدث دون موضع الخروج الا ترى ان
غسله ليس بشرط و لو كان هو الموصوف بالحدث لكان هو اولى بوجوب الغسل * و اذا ثبت
ذلك ينبغى ان يجب غسل كل البدن * الا ان الشرع اقتصر الى آخره يعنى لكن الشرع اقتصر
على بعض الاعضاء تيسيرا و دفعا للحرج فى الحدث الذى يكثر وقوعه و عين هذه الاعضاء لانها
حدود البدن فان بالرأس و الرجل ينتهى طرفا الطول و باليدين ينتهى طرفا العرض و هى امهات
البدن اى اصوله فى معنى الغسل لانها مواقع النظر اليها و محال اصابة الغبار و غيره لظهورها
و كذا اقامة الغسل فيها ايسر من اقامته فى غيرها فكانت اولى بالتنظيف و التطهير * فلم يكن
التعدى اى تعدى وجوب الغسل عن موضع الحدث و هو المخرج الى الاعضاء الاربعة بل الى
جميع البدن الا موافقا للقياس لاتصاف جميع البدن بالحدث على سبيل الحقيقة كما بينا الا ان الاقتصار
على الاعضاء الاربعة مع المقتضى لغسل جميع البدن بخلاف القياس و ذلك لا يجعل الغسل فى
هذه الاعضاء بخلاف القياس بل عدم غسل غيرها بخلاف القياس * و انما يعنى بالنص الذى
لا يعقل كذا يعنى انما المراد من قولنا النص الموجب للوضوء و هو قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا
اذا قمتم الى الصلوة * الآية غير معقول المعنى ان الثابت به و هو وصف محل الغسل بالخبث غير
معقول * و فى بعض النسخ و انما تغير بالنص الذى لا يعقل يعنى الثابت بهذا النص تغير وصف
محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول المعنى لان حكم الحدث و ان ثبت فى اعضاء الوضوء
عرفا و شرعا لكنه غير ثابت حسا و انما يثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من ثبوت خبث
فى المحل ليكون الغسل فيه ازالة الخبث فكان اثباته فى المحل امرا حكميا غير معقول لطهارة
الاعضاء حقيقة و شرعا فان المحدث لو غمس يده فى الماء القليل لا يتنجس * و هذه النسخة اصح
فان الشيخ قد ذكر فى شرح التقويم ان الثابت بالنص تغير محل الطهارة من صفة الى صفة
حتى اعطى له حكم النجاسة نصا غير معقول فلم يكن تغير الصفة المطهر و هو الماء فبقى الماء
مطهرا بطبعه معقولا على ما كان * و انما ذكر الشيخ قوله و انما تغير بالنص كذا دفعا لسؤال يرد
عليه و هو ان تطهير هذه الاعضاء لما كان معقول المعنى ينبغى ان يثبت بسائر المايعات الطاهرة على
اصلكم كازالة النجاسة الحقيقية فقال النجاسة فى الاعضاء ثبت بالنص غير معقول المعنى
و الشرع اثبت النجاسة فى حق الماء فبقيت النجاسة عدما فى حق سائر المايعات * فاما الماء فعامل
بطبعه اى مطهر و مزيل للخبث بطبعه لا يتوقف عمله على قصد و ارادة * و النية للفعل القائم بالماء
و هو التطهير يعنى لو شرطت النية انما تشترط ليصير الماء مطهرا الا ان يثبت خبث فى المحل فانه ثابت

الا ان الشرع اقتصر على اطراف البدن الاربعة التى هى مثل حدود البدن و امهاته فى هذا المعنى تيسيرا فيما يكثر وقوعه و يعتاد تكراره و اقر على القياس فيما لا حرج فيه و هو المنى و دم الحيض و النفاس فلم يكن التعدى عن موضع الحدث الا قياسا و انما نعنى بالنص الذى لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث فاما الماء فعامل بطبعه و النية للفعل القائم بالماء لا للوصف بالمحل فكان مثل غسل النجس بخلاف التراب لانه لم يعقل مطهرا و انما صار مطهرا عند ارادة الصلوة و بعد صحة الارادة و صيرورته مطهر يستغنى عن النية ايضا

في المحل قبل النية ولهذا كان الشرط عند الخصم نية رفع الحدث لا اثباته وقد بينا ان الفعل القائم بالماء غير متوقف على النية بل هو عامل بطبعه سواء كان الخبث في المحل معقولا او غير معقول * فكان اى غسل هذا المحل الذى ثبت فيه الحدث غير معقول المعنى مثل غسل النجس في عدم افتقاره الى النية * بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فكان اثبات التطهير به غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النية ليطهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا او بعدما صار مطهرا بالنية وصار بمنزلة الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها وتحصل الطهارة باستعماله بغير نية كما في استعمال الماء فثبت انهما بمنزلة واحدة انما المفارقة في صفة الطهورية للآلة وانه لا متمسك للخصم في مسئلة التيمم بل هو دليل لنا قوله (ومسح الرأس ملحق بالغسل) جواب عما يقال ان المسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فكان مثل التراب في انه ملوث لا مطهر فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم فقال هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث اليه كسرايته الى سائر الاعضاء الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح بسبب ضرب من الحرج فان في غسل الرأس في كل يوم خمس مرات خصوصا في ايام الشتاء لمن كان له شعر كثير حرجا عظيما وفيه افساد الثياب والعمائم والقلانس فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا وتيسيرا ولما قام المسح في هذا المحل مقام الغسل اخذ حكمه فاستغنى عن النية كالغسل * ولان الطهارة غسل فيعتبر الجزء فيه بالكل * وذكر القاضي الامام في الاسرار في جواب هذا السؤال ان الماء مطهر بنفسه لا بفعلنا الا انه اذا قل حتى لم يكن سيالا ضعف عن التطهير للنجاسة الحقيقية لان تطهيرها بازالة عينها وفيما نحن فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمية دون العين فاستغنى عن الازالة لافادة الطهر فصار البلل كالسائل الذى يقدر على الازالة في افادة الطهر قوله (ولا يجوز ان نشترط) اى النية ليصير الوضوء قربة جواب عن طريقة اخرى سلكها الشافعي رحمه الله في هذه المسئلة وهي ان الوضوء عبادة لانها اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى بامره وحكمه الثواب وكل ذلك موجود في الوضوء وقال النبي صلى الله عليه وسلم * الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيامة * واذا ثبت كونه عبادة لا يتأدى بدون النية لان الله تعالى امرنا ان نعبده بشرط الاخلاص والاخلاص عمل القلب بالنية بجهة الامر الا ان هذه الطهارة تتأدى بالتراب فتبين به ان الطهارة الحقيقية غير مطلوبة في هذا الاستعمال بل المطلوب معنى العبادة وذلك لا يحصل بدون النية * فقال انا نسلم ان النية ليصير الوضوء قربة شرط وان معنى العبادة فيه لا يحصل بدون النية * لكنا لا نسلم انه اى الوضوء لم يشرع الا قربة بل الوضوء المشروع نوعان نوع شرع بطريق القربة وهو لا يحصل بدون النية ونوع شرع تطهيرا مجردا وهو حاصل بدون النية * كغسل الثوب يعني اذا نوى غسل الثوب للصلوة وقع عبادة موجبة للثواب واذا لم ينو ذلك وقع معتبرا ايضا وان لم يقع عبادة حتى جاز اداء الصلوة فيه لان المقصود هو الطهارة دون القربة والصلوة في ذلك اى في كون الوضوء من شرط صحتها يستغني عن وصف القربة في الوضوء لان النصوص التي اوجبت اشتراط الوضوء للصلوة لا تدل على تعلق جواز الصلوة بوصف القربة * ولانها

ومسح الرأس ملحق بالغسل لقيامه مقامه وانتقاله اليه بضرب من الحرج فثبت ان النية لا يشترط

ولا نهاية فى العبادات فلا تحتاج الى قربة اخرى ليصير عبادة كذا فى شرح التقويم*وانما تحتاج فيه اى فى كون الوضوء من شرطها الى وصف التطهير ليصير العبد به اهلا للقيام فى مقام المناجات واليه الاشارة فى قوله تعالى*ولكن يريد ليطهركم*وقوله عليه السلام*مفتاح الصلوة الطهور*وكذا فى تسمية وضوء او طهارة دليل عليه وهذا الوصف يحصل بدون النية*حتى ان من توضأ لكذا صلى به غيره لبقاء صفة الطهارة اذ لو احتاجت الصلوة الى وصف القربة لم تجز الصلوة فى هاتين الصورتين لان حكم القربة قد انتهى بفراغه عن الصلوة التى قصدها فى حالة الوضوء وانما النافى وصف الطهارة لا غير ولما جازت بالاجماع عرفنا انها متعلقة بوصف التطهير لا بوصف القربة * وذكر القاضى الامام فى الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير نية ليس بعبادة ولكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعى الى الجمعة والجهاد ونحوهما وذلك لان هذه عبادة غير مقصودة بل المقصود منها التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا طهرت الاعضاء باى سبب كان سقط الامر كالسعى الى الجمعة يسقط بسعى لا للجمعة لان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول فى المسجد فعلى اى وجه حصل سقط الامر قوله (ومثله) اى مثل قوله فى المسئلة المتقدمة قوله فى النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء اعتبارا بالحدود*وهو اى هذا التعليل بعد كونه تعليلا بالعدم الذى هو احتجاج بلا دليل*باطل اى منتقض بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال من الولادة والعيوب التى فى مواضع العورة فان شهادتهن فيها مقبولة مع انها ليست بمال*فيضطر وروده هذا النقض المعلل الطارد الى الفقه اى الى الرجوع الى المعنى الفقهى الذى بنى الشافعى هذا الحكم عليه وهو شهادة النساء منفردة او منضمة الى شهادة الرجال حجة ضرورية عند الخصم وان الاصل فيها عدم القبول لان الله تعالى نقل الامر الى النساء مع الرجال بشرط عدم الرجال بقوله تعالى*فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان*كما نقل امر الطهارة الى التيمم عند عدم الماء فدل ذلك انها ليست بحجة اصلية وانما صير اليها للضرورة * وكذا نقصان عقلهن كما وردت به السنة وقلة ضبطهن كما وردت به الكتاب واختلال ولايتهن فى الامارات وغير ذلك مخلة بما هو الركن فى الشهادة فكان الاصل فيها عدم القبول * فكانت حجة بانفرادها فى موضع الضرورة مثل البكارة وما لا يطلع عليه الرجال*ومنضمة الى شهادة الرجال فيما يبتذل فى العادة وهو اموال لانها البذلة والتجارة دائمة بين الناس واكثر ما يقع فى بابها وكذا المبايعات تقع بغتة وربما تعذر احضار الذكور فلو لم يقبل شهادتهن فى ذلك الباب لضاق الامر فقبلت توسعة ودفعا للضرورة ولكن لما كان السبب المؤدى اليه كون المتنازع فيه مالا اقيم هذا السبب مقام الحاجة الداعية الى قبول شهادتهن عند العدم فقبلت وان فقدت الحاجة بوجود الرجال توسعة كما اقيم السفر مقام المشقة*بخلاف النكاح لانه عقد على الابضاع ولم يجز الابتذال والاباحة فيها فكانت اعظم خطرا من الاموال ولهذا اختص النكاح بشرط الشهادة والولى ولا يوجد فيه الضرورة ايضا لانه لا يقع بغتة وفى كل وقت وانما يقع بعد تدبر وتشاور فى بعض الاوقات فاعتبار شهادتهن فيما فيه

ولا يجوز ان يشترط لتصير قربة لانا نسلم ان النية لتصير قربة شرط لكنا لا نسلم انه لم يشرع الا قربة بل شرع بوصف القربة وبوصف التطهير ايضا كغسل الثوب والصلوة تستغنى فى ذلك عن وصف القربة وانما تحتاج فى ذلك الى وصف التطهير حتى ان من توضأ للنفل صلى به الفرائض ومن توضأ للفرض صلى به غيره ومثله قوله فى النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال وهو باطل بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال فيضطره الى الفقه وهو ان يقول ان شهادة النساء حجة ضرورية فكان حجة فى موضع الضرورة وما يبتذل فى العادة بخلاف النكاح فيظهر به فقه المسئلة لانا لا نسلم ان هذه الحجة ضرورية بل هى اصلية الا ان فيها ضرب شبهة

ضرورة و يبتذل عادة لايدل على اعتبارها فيما لاضرورة فيه وله خطر ليس لغيره *فيظهر به اي بسبب بيانه ان شهادة النساء حجة ضرورية الى اخره فقه المسئلة لاصحابنا ايضا *لانا لانسلم كذا يعني انه لما بين انها حجة ضرورية احتجنا الى المنع والى بيان مستنده و لايتحقق ذلك الا ببيان المعنى فيظهر الفقه من جانب اصحابنا ايضا وهو ان شهادتهن اصلية كشهادة الرجال لان الانسان انما يصير شاهدا بالولاية وهي مبنية على الحرية و العقل و النساء فيهما مثل الرجال * وماذكر من نقصان العقل ساقط العبرة لان عقلهن اعتبر كاملا في التكاليف بالاجماع و القبول يبتني على العدالة و انتفاء التهمة و لهن عدالة مثل الرجال و لهذا قبلت منهن رواية الاخبار * و الضلال المنصوص عليه في الكتاب مجبور بضم امرأة اخرى اليها فلئن بقي نوع شبهة بعد الجبر وهي شبهة ظاهر البدلية لاحقيقة البدلية فان شهادتهن حجة مع وجود الرجال بالاجماع تعتبر فيما يسقط بالشبهات كالحدود و غيرها فاما فيما يثبت مع الشبهات فلا *و على هذا كان ينبغي ان تكون شهادة النساء وحدهن حجة الا ان الشرع لم يقبل شهادتهن منفردة على خلاف القياس *فعند الخصم قبول شهادتهن حكم مخصوص ثابت بخلاف القياس و الاصل عدم القبول فيتبين حقيقة ذلك بالتحاكم الى الاصول فمتى ثبت للخصم ظهور الخلل فيما هو ركن الشهادة تبين ان القبول على خلاف القياس و لم يثبت ذلك و متى قام الدليل لنا ان ما هو الركن كامل تبين ان القبول اصل و عدم القبول على خلاف القياس وقد قام كما بينا قوله (وهي مع ذلك) اي مع تمكن الشبهة فيها اصلية غير ضرورية * لان عامة حقوق البشر اي جميع عامة حقوقهم يعني الحجج التي يثبت بها اكثر الحقوق نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة فانها تثبت بشهادة رجلين وهي لاتخلو عن احتمالي كذب و سهو و غلط وان ترجح فيها جانب الصدق ثم انها لم تخرج باحتمال الشبهة عن كونه اصلية و لم تصر ضرورية فكذا هذه *و النكاح من جنس ما يثبت بالشبهات اي يثبت مع الشبهات المقارنة اياه فانه يثبت مع الهزل و الكره و الشروط الفاسدة و لايسقط بالشبهات الطارية فان رجلا لو تزوج امرأة الغير و دخل بها و ثبت له شبهة النكاح حتى سقط به الحد و وجبت العدة لايبطل النكاح الثابت بهذه الشبهة الطارية * فكان اي النكاح في الثبوت فوق ما لا يسقط بالشبهات و لايثبت معها ايضا و هو المال *فبطل القياس به اي بما يسقط بالشبهات فلا يستقيم قياسه به بوجه *و على هذا التقدير لايكون الضمير راجعا الى المذكور لان المقيس عليه في قياس الشافعي غير مذكور في هذا الكتاب و لكنه معلوم فيجوز عود الضمير اليه من غير ذكر *و في بعض النسخ فكان فوق ما يسقط بالشبهات اي النكاح الذي يثبت بالشبهات فوق الحد الذي يسقط بها في الثبوت فبطل قياس النكاح بالحد في اشتراط الذكورة لثبوته * الاترى توضيح لقوله النكاح من جنس ما يثبت بالشبهات و الله اعلم

﴿ باب الانتقال ﴾

القسم الاول من الانتقال انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد من اثباته بدليل آخر *و الثاني و الثالث منه في القول بموجب العلة لانه لما سلم الحكم الذي رتبه

بالشبهات فكان فوق مايسقط بالشبهات في اصل الوضع فبطل القياس به من كل وجه الاترى انه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما ثبت به المال اولى و اذا ثبت دفع العلل بماذكرنا من وجوهه كانت غايته ان يلجئ الى الانتقال

﴿ وهذا باب وجوه الانتقال ﴾

وهو اربعة اوجه الاول الانتقال من علة الى اخرى لاثبات العلة الاولى والثاني الانتقال من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى والثالث الانتقال الى حكم آخر وعلة اخرى هذه كلها صحيحة والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا ومن الناس من استحسن هذا ايضا اما الوجوه الاولى فانما صحت

المجيب على العلة وادعى النزاع فى حكم آخر لم يتم مرام المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه او بعلة اخرى ان لم يمكنه ذلك * والرابع فى فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكنه دفعهما ببيان الملائمة والتأثير * لانه لم يدع اى فى القسم الاول * وذلك اى القسم الاول من الانتقال مثل من علل بوصف ممنوع اى غير مسلم عند السائل فقال فى نفى الضمان عن الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم كونه استهلاكا احتاج المجيب الى اثباته * وهذا اى اثبات ما ادعاه حجة بدليل آخر من غير اعراض عن الدليل الاول والاشتغال بعلة اخرى من باب الفقه فيكون حسنا مستقيما * قال شمس الائمة رحمه الله وعلى هذا اشتغل باثبات الاصل الثانى تفرع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف باثبات الاصل فان ذلك حسن صحيح نحو ما اذا وقع الاختلاف فى الجهر بالتسمية فاذا قال المعلل هذا ينبنى على اصل وهو ان التسمية ليست بآية من الفاتحة ثم يشتغل باثبات ذلك الاصل حتى يثبت الفرع بثبوت الاصل يكون مستقيما * وكذا اذا علل بقياس فقال خصمه القياس عندى ليس بحجة فاشتغل لاثبات كونه حجة بقول صحابى فيقول خصمه قول الواحد من الصحابة عندى ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فيقول خصمه خبر الواحد عندى ليس بحجة فيحتج بالكتاب على ان خبر الواحد حجة فانه يكون طريقا مستقيما ويكون هذا كله سعيا فى اثبات ما رام اثباته فى الابتداء قوله (وكذلك) اى ومثل القسم الاول القسم الثانى فى انه ليس بانقطاع كان ذلك اية كمال الفقه اى فى المجيب حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة * وصحة الوصف فى نفسه حيث امكن اجراؤه فى الفروع * مثل قولنا فى جواز اعتاق المكاتب الذى لم يؤد شيأ من بدل الكتابة عن كفارة اليمين ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة عند التراضى وعند عجز المكاتب عن اداء البدل وهو احتراز عن التدبير فانه لما لم يحتمل الفسخ لم يجز اعتاق المدبر عن الكفارة وكذا الاستيلاد * فلا يمنع صرف الرقبة الى الكفارة كالاجارة والبيع فانه لو اجر العبد او باعه بشرط الخيار لنفسه ثم اعتقه عن الكفارة جاز بالاجماع * وقيل المراد ان البيع تصرف لا يخرج العبد المبيع عن صلاحيته للصرف الى الكفارة لاحتماله الفسخ حتى لو اعتقه المشترى عن الكفارة او عاد الى ملك البايع باقالة او رد بعيب او شراء كان له ان يعتقه عن الكفارة فكذا فى الكتابة * فان قال السائل انا اقول بموجب هذه العلة فعندى لا يمنع هذا العقد عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن فى الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة كعتق ام الولد والمدبر * قيل له موجب هذه العلة ان لا يوجب هذا العقد نقصانا مانعا من الصرف الى الكفارة لان ما يمكن نقصانا لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق ثبوت الحرية من وجه وكان ثبوت الحرية من جميع الوجوه لا يحتمل الفسخ لا يحتمله ثبوتها من وجه فهذا اثبات الحكم الثانى بالعلة الاولى ايضا قوله (او لا يتضمن ما يمنع) الخصم يقول عقد الكتابة يوجب استحقاق العبد العتق فوق الاستيلاد والتدبير ولهذا يصير احق بمكاسبه ويمتنع على المولى التصرفات فيه * ثم اما ان يقال تمكن بهذا السبب نقصان فى رقه * او يقال صار هو كالزائل عن ذلك المولى من وجه

لانه لم يدع الا الحكم بتلك العلة فما دام يسعى فى اثبات تلك العلة لم يكن منقطعا وذلك مثل من علل بوصف ممنوع فقال فى الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته وهذا هو الفقه بعينه وكذلك اذا ادعى حكما بوصف فسلم له ذلك لم يكن انقطاعا لان غرضه اثبات ما ادعاه والتسليم يحققه فلم يكن به بأس فاذا امكنه اثبات حكم آخر بذلك الوصف كان ذلك آية كمال الفقه وصحة الوصف مثل قولنا ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالاجارة والبيع

فان قال عندى لايمنع
هـذا العقد قيل له
وجب ان لايوجب
فى الرق نقصامانعا
من الصرف الى
الكفارة اولايتضمن
مايمنع واذا علـل
بوصف آخر لحكم
آخر لم يكن به بأس
لما ذكرنا ان ما ادعاه
صار مسلما فلم يكن به
بأس لكن مثل ذلك
لايخلوا عن ضرب
غفـلة واما الرابع
فمن الناس من استحسنه
واحتج بقصه ابراهيم
فى محاجة اللعين فانه
انتقل الى دليل آخر
لاثبات ذلك الحكم
بعينه كما قص الله عز
وجل عنه بقوله فان
الله يأتى بالشمس من
المشرق فأت بها من
المغرب فبهت الذى كفر
والصحيح ان مثل هذا
يعد انقطاعا لان النظر
شرع لبيان الحق فاذا
لم يكن متناهيا لم يقع به
الابانة كما اذا لزمه
النقض لم يقبل منه
الاحـتراز بوصف
زائد فلان لا يقبل
منه التعليل المبتداء
اولى

وهذا الوجنى عليه يلزمه الارش ولو اتلفه تضمن قيمته ولو وطئ مكاتبته تضمن العقر وثبوت حكم الزوال عن ملكه من وجه كاف للمنع من التكفير به * او يقال هو فى حق المولى كفايت المنفعة لانه صار احق بمنافعه ومكاسبه فلا يجوز صرفه الى الكفارة كالرقبة العميا كذا فى ظهار المبسوط * فالشيخ رحمه الله اراد بقوله وجب ان لاتوجب نقصانا فى الرق رد الوجه الاول * وبقوله اولايتضمن مايمنع رد الوجهين الاخرين يعنى لو قال انا نسلم ايضا انه لايوجب نقصانا فى الرق ولكنه تضمن معنى يمنع الصرف وهو صيرورية كالزائل عن ذلك او كفايت المنفعة نقول لما كان هذا العقد محتملا للفسخ وجب ان لايتضمن معنى يمنعه من صرفه الى الكفارة كالبيع والاجارة فان بالبيع بشرط الخيار زوال عن ملكه من وجه لانعقاد سبب الزوال وهذا لومات من الخيار لزم البيع وبالاجارة فاتت المنافع عن ملكه ثم انهما لايمنعان عن الصرف الى الكفارة لانهما يحتملان الفسخ وكذا الكتابة * ويجوز ان يكون معنى تضمن هذا العقد مايمنع الصرف الى الكفارة عند الخصم تضمنه استحقاق العتق وان لم توجب نقصانا فى الرق فنقول انه لايتضمن ذلك لاحتماله الفسخ ويؤيده ماذكر فى المبسوط ان بسبب الكتابة لاتمكن نقصان فى رق المكاتب ولايصير العتق مستحقا له لان حكم العتق فى الكتابة متعلق بشرط الاداء ولو علق عتقه بشرط آخر لم يثبت به الاستحقاق فكذلك بهذا الشرط بل اولى لان التعليق بسائر الشروط يمنع الفسخ وهذا الشرط لايمنع بخلاف الاستيلاد لان به تمكن النقصان فى الرق حتى لاتعود الى الحالة الاولى بحال * وبخلاف التدبير لان العتق بالتدبير صار مستحقا للمدبر ولهذا لايحتمل التدبير الفسخ * واذا علل بوصف اخر لحكم اخر يعنى اذا لم يمكنه اثبات الحكم الذى انتقل اليه بالعلة الاولى فانتقل الى علة اخرى لاثباته فهو صحيح ايضا لان ما ادعاه من ثبوت الحكم الذى زعم ان خصمه ينازعه فيه بالعلة المذكورة صار مسلما فاذا احتاج الى اثبات حكم آخر كان له ان يثبت بعلة اخرى ولايعد ذلك انقطاعا * وذلك مثل ان نقول فى هذه المسئلة بعد ماسلم الخصم ان هذا العقد بنفسه لايمنع الصرف الى الكفارة هذه رقبة مملوكة فوجب ان يجوز صرفها الى الكفارة قياسا على ماذكرنا * ولكن مثل ذلك التعليل الذى يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم اخر لايخلوا عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف فى ابتداء تعليله قوله (واما الرابع) وهو الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول فصحيح عند بعض اهل النظر لان ابراهيم صلوات الله عليه حين حاج اللعين وهو نمرود بن كنعان وكان يدعى الالوهية بقوله ربى الذى يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى وهى قوله فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب وكان هذا منه انتقالا الى علة اخرى لاثبات ذلك الحكم الذى رام بالحجة الاولى وهو بيان ان الالوهية لله تعالى وحده لاشريك له فيها وقد ذكر الله تعالى ذلك منه على سبيل المدح له به فثبت انه صحيح * وكذلك المدعى اذا اقام شاهدين فعورض بجرح فيهما كان له ان يقيم شاهدين اخرين لاثبات مدعاه * والصحيح ان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان المناظرة شرعت لابانة الحق فان تفسير المناظرة النظر من الجانبين فى النسبة بين الشيئين لاظهار الصواب * فاذا لم يكن

اى النظر او الدليل متناهيا لم يقع به ابانة الحق يعنى لوجود الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود وهو ابانة الحق لان لمعلل كما ارد عليه دليل يتعلق بآخر فلا ينتهى المناظرة ولا يحصل المرام * وهذا نظير نقض يتوجه على العلة فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض مع انه ساع فى تصحيح العلة التى ذكرها وان الوصف الزائد ليس بعلة بنفسه فلان يعد انقطاعا مع انه تعليل مستبد تام بنفسه دال على ان العلة الاولى غير صالحة اصلا لاثبات الحكم المطلوب بها كان اولى * فاما قصة ابراهيم عليه السلام فليس من هذا القبيل اى من قبيل الانتقال الفاسد لان الحجة الاولى التى ذكرها كانت لازمة على اللعين لان ابراهيم عليه السلام اراد بقوله ربى الذى يحيى ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة فى شئ الا بطريق الشبهة والمجاز * واذا كان كذلك اى كان الامر كما بينا ان الحجة الاولى لازمة وان المعارضة باطلة * كان اللعين منقطعا اى محجوجا بتلك الحجة وكان يمكن لابراهيم صلوات الله عليه ان يقول انى اردت بالاحياء والاماتة حقيقتهما لا ما اريت من الاطلاق والقتل بل انا افعل كما فعلت ولكن ان قدرت على الاماتة والاحياء فامت هذا الذى اطلقته من غير مباشرة آلة وسبب واحى هذا الذى قتلته فيظهر به بهت اللعين * الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون فى حقائق المعانى خاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه فبهت الذى كفر * وذلك اى الانتقال الى حجة اخرى حسن عند قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم والخصم يلبس يجوز له ان يتحول الى ظاهر يدركه القوم والمعلل اذا اثبت علته قد يقول والذى يوضح ما ذكرت فيأتى بكلام اوضح من الاول فى اثبات مارامه * وهذا لان حجج الشرع انوار فضم حجة الى حجة كضم سراج الى سراج وذلك لا يكون دليلا على ضعف احدهما او بطلان اثره فكذلك ضم حجة الى حجة وانما جعلنا هذا انقطاعا فى وضع يكون الانتقال للعجز عن اثبات الحكم بالعلة * واما الانتقال الى بينة اخرى عند الجرح فى التى اقامها فانما يجوز صيانة لحقوق الناس اذ لو لم يجز الانتقال ضاع حقوق الناس بلا تدارك * وذكر فى عين المعانى ان ابراهيم عليه السلام رجح حجته بما يشاكلها دفعا للتلبيس لان الاول اماتة ثم احياء والثانى ازالة ثم انشاء فالنفس مشرقة بروحها ثم زائلة عند زهوقها والشمس مشرقة بنورها ثم هى باطلة عند غروبها فكانت تأكيدا لا انتقالا ولم يقل اللعين فليأت ربك لانه كان معاندا خاف الفضيحة او صرفه الله تعالى * واعلم ان الانقطاع كما يتحقق من جانب المعلل يتحقق من جانب السائل فان تفسيره عجز المناظر وقصوره عن بلوغ ماهم فى اول ماشرع فيه من تصحيح مذهبه وذلك فى جانب المعلل بالعجز عن الوفاء بما ضمن من تحقيق قوله بالحجة التى ابرزها او ارى تصديق قوله بها وفى جانب السائل بالعجز عن المنع او عن تصحيح منعه باسناده الى مستند فان كل واحد منهما لما شرع

عليه فليس فاما قصة الحجة ابراهيم صلوات الله عليه من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة الا ترى انه عارض بامر باطل وهو قوله تعالى قال انا احيى واميت فاذا كان كذلك كان اللعين منقطعا الا ان ابراهيم صلوات الله عليه لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى دفع آخر دفعا للاشتباه الى ما هو حال عما يوجب لبسا وذلك حسن عند قيام الحجة وخوف الاشتباه والله اعلم

في التعليل او المنع فقد اظهر انه يريد تصحيحه فاذا لم يقدر فقد انقطع * وانه انواع اربعة على ماذكر شمس الائمة رحمه الله * احدها وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى به عن اللعين عند اظهار الخليل عليه السلام حجته بقوله فبهت الذي كفر * و الثاني جحد مايعلم ضرورة او بطريق المشاهدة جحد مثله يدل على انه ما حمله على ذلك الا عجزه عن دفع علة المعلل فكان انقطاعا * والثالث المنع بعد تسليم فانه يدل على انه يحمله على المنع بعد التسليم وتناقض الكلام الاعجزه عن الدفع لما استدل به خصمه * ولا يقال يحتمل ان يكون تسليمه عن سهوا وغفلة لان عند ذلك تبين وجه الدفع بطريق التسليم ثم يبتني عليه استدراك ماسهى فيه فاما ان يرجع عن التسليم الى المنع من غير بيان الدفع بطريق التسليم فذلك لايكون الا للعجز * والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عجز عن اظهار مراده فكان بمنزلة العجز ابتداء عن اقامة الحجة على الحكم الذي ادعاه * ثم هذا النوع من الانتقال انما يكون انقطاعا في حق المعلل دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل لايكون به بأس لانه معارض لكلام المجيب فما دام في المعارضة بدليل يصلح معارضا لايكون منقطعا بخلاف المجيب * اليه اشير في الميزان والله اعلم

(باب معرفة اقسام الاثبات والعلل والشروط)

لم يذكر الشيخ رحمه الله الاحكام في تلقيب الباب كما ذكر شمس الائمة رحمه الله مع انه ذكر الاحكام في هذا الباب لان غرضه من عقد الباب بيان الاسباب والعلل والشروط دون الاحكام ولم يذكر القاضي الامام في التقويم * بالحجج التي سبق ذكرها سابقا اي مر ذكرها قبل باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع * او هو سبق من السوق لامن السبق * وانما قيد بقوله سابقا على باب القياس لان بالقياس لايثبت هذه الاشياء عند الشيخ كما مر بيانه في باب حكم العلة * وانما يصح التعليل للقياس اي لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم على ماذكر الشيخ في اول باب حكم العلة ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء * فالحقناها اي تلك الجملة يعني بيانها * بهذا الباب وهو باب القياس ليكون معرفتها وسيلة اليه اي الى القياس بعد احكام طرف التعليل * والوسيلة مايتقرب به الى الغير والجمع الوسيل والوسائل * ولا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان تذكر هذه الجملة قبل القياس اذ الوسائل مقدمة على المقاصد * لانا نقول كون القياس اصلا من اصول الشرع وحجة من حججه اوجب وصله بالحجج المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لزم تأخير بيان هذه الجملة الى الفراغ والحاقه به قوله (حقوق الله تعالى خالصة) بالنصب على التميز * قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله في اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه الذي لاريب فيه في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وهذا الدين حق اي موجود صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اي شيء موجود من كل وجه * قال وحق الله تعالى مايتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى الله تعالى تعظيما او لئلا يختص به احد

{باب معرفة اقسام الاسباب والعلل والشروط}

جملة ماثبت بالحجج التي سبق ذكرها سابقا على باب القياس شيئان الاحكام المشروعة والثاني ما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب ليكون وسيلة بعد احكام طرق التعليل اما الاحكام فانواع حقوق الله عز وجل خالصة وحقوق العباد خالصة والثالث ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب والرابع ما اجتمعا وحق العبد فيه غالب وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات خالصة وعقوبات قاصرة وحقوق دائرة بين الامرين وعبادة فيها معنى المؤنة ومؤنة فيها معنى العبادة ومؤنة فيها شبهة العقوبة وحق قائم بنفسه والعبادات نوعان الايمان وفروعه

من الجبابرة لحرمة البيت الذى يتعلق به مصلحة العالم باتخاده قبلة لصلواتهم ومثابة لاعتذار اجرامهم وكحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع فى سلامة الانسان وصيانة الفرش وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة* وانما ينسب اليه تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقاله بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقاله بجهة التخليق لان الكل سواء فى ذلك بل الاضافة اليه لتشريف ماعظم خطره وقوى نفعه وشاع فضله بان ينتفع به الناس كافة * وحق العبد مايتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد ليتعلق صيانة ماله بها فلهذا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحتها ولا باباحة اهلها* وعقوبات قاصرة المراد بالواحدة اذ ليس من هذا الجنس الا حرمان الميراث ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة وكذا فى بعض نسخ المنتخب ايضا* وهى ثلاثة انواع يعنى هذه الانواع الثلاثة موجودة فى مجموع النوعين لان كل نوع منقسم الى ثلاثة انواع* لايحتمل السقوط بحال كما يحتمله الاقرار بعذر الكره وبغيره من الاعذار مثل ان صار مثقل اللسان * ولا يبقى اى الايمان مع تبديل التصديق بعده بحال سواء كان بالاكراه او بغيره والاقرار ملحق بالتصديق* والزوائد فى الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى كذا قيل* وهو اى الاقرار فى الاصول دليل على التصديق لان اللسان معبر عما فى الضمير فانقلب اى الاقرار منضما الى التصديق ركنا من الايمان فى احكام الدنيا والاخرة بمنزلة علة ذات وصفين حتى لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه فيكون مؤمنا فى الحكم ولا عند الله ولو مات على ذلك كان من اهل النار عند الفقهاء واهل الحديث * وعند المتكلمين الاقرار شرط اجراء الاحكام وركن الايمان هو التصدق لاغير وقد مرت المسئلة فى باب بيان حسن المأمور به * وهو اصل فى احكام الدنيا يعنى التصديق والاقرار وان كانا ركنين فى مطلق الايمان بمنزلة الكيل والجنس فى باب الربوا لكن الاقرار صار اصلا بنفسه فى احكام الدنيا بمنزلة التصديق اعلاء للاسلام كما جعل احد وصفى علة الربوا علة الحرمة ربوا النسيئة ولهذا حكمنا بالايمان بوجود الاقرار وان فات التصديق حتى لو اكره الحربى او الذمى على الايمان فان صح ايمانه بناء على وجود الاقرار مع ان قيام السيف على رأسه دليل ظاهر على عدم التصديق كما حكمنا ببقاء الايمان بناء على بقاء التصديق مع فوات الاقرار بالاكراه اعلاء للاسلام * وهذا لان احكام الدنيا مبنية على الظواهر والاقرار دليل ظاهر على ما فى الضمير والضمير امر باطن فبنى حكم الاسلام عليه فى الدنيا وجعل هو اصلا فيه وفى اعتبار مجرد الاقرار اعلاء الاسلام وتكثير سواد المسلمين وتحميل للكافر على الايمان الحقيقى فانه لما منع عن اظهار الكفر بعد الاقرار بطريق الجبر ربما يحمله ذلك على الايمان بطريق الاخلاص كما ان الجزية وضعت عليه لتحمله على الاسلام اذا عاين عزة الاسلام ومذلة الكفر * والدليل على ان بمجرد الاقرار يثبت الايمان فى احكام الدنيا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعرف المنافقين بالوحى كما نطق به النص والخبر ثم كان يعاملهم معاملة المسلمين فى احكام الدنيا بناء على الاقرار المجرد فعرفنا انه هو الاصل فى احكام الدنيا *بخلاف الردة حيث لم يثبت بمجرد الاقرار حتى لو اكره على الكفر فيتكلم بكلمة الكفر بلسانه لايصير مرتدا* لان الاداء اى الاقرار باللسان فى الردة دليل محض على ما فى الضمير

وهى ثلثة انواع اصل وملحق به وزوائد اما الاصل فالتصديق فى الايمان اصل محكم لايحتمل السقوط بحال بعذر الاكراه وبغيره من الاعذار ولا يبقى مع التبديل بحال والاقرار باللسان ركن فى الايمان ملحق بالتصديق وهو فى الاصل دليل على التصديق فانقلب ركنا فى احكام الدنيا والاخرة وهو فى احكام الدنيا ايضا حتى اذا اكره الكافر على الايمان فآمن صح ايمانه بناء على وجود احد الركنين بخلاف الردة فى الاكراه لان الاداء فى الردة دليل محض لاركن

من الاعتقاد كما هو الاصل في التكلم * لا ركن فان الركن في الردة تبديل الاعتقاد لا غير وهذا لو اعتقد الكفر بقلبه ولم يقر بلسانه يكفر وتبين منه امراته فيما بينه وبين ربه وكان من اهل النار ولو جعلنا الاقرار في الردة ركنا لكان ذلك سعيا منا في اثبات الكفر وذلك لا يجوز كما كان جعل الاقرار في الايمان ركنا سعيا في اعلاء الاسلام * واذا ثبت انه دليل وليس بركن كان قيام السيف على رأسه دليلا معارضا له فلم يثبت الردة قوله (والاصل في فروع الايمان) التي هي النوع الثاني من العبادات الصلوة وهذا لم تخل عنها شريعة من شرايع المرسلين * وهي عماد الدين كما وقعت اليه الاشارة النبوية في قوله عليه السلام * الصلوة عماد الدين من اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين * شرعت شكر النعمة البدن الذي يشمل ظاهر الانسان وباطنه وذلك لان اول درجات الشكر ان يعرف النعمة ثم لا يستعملها بعد المعرفة في عصيان النعم ثم يظهرها بمقاله وافعاله لكون كتمانها كفرانا لها * ثم اول درجات الشكر الذي هو العلم بالنعمة انما يحصل بكون الشكر من جنس النعم ونعمة البدن مشتملة على نعم ظاهرة من الاعضاء السليمة وما يحصل له بها من التقلب من حالة الى حالة من القيام والقعود والانحناء وعلى نعم باطنة من القوى النفسانية المدركة للمعاني فشرعت الصلوة شكرا لنعم ظاهر البدن وباطنه فاركان الصلوة التي هي بمنزلة الصورة لها تعلق بظاهر البدن وجعل افضل اركانها طول القنوت ليعرف بما يلحقه من المشقة قدر الراحة التي ينالها بالتقلب على حسب الارادة وموافقة ما تهواه نفسه والنية والاخلاص والخضوع والخشوع التي هي روح الصلوة ومعناها تعلق بالباطن * والدليل على انها شرعت بطريق الشكر ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقيل له ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال * افلا اكون عبدا شكورا * اخبر انه يصلي لله تعالى شكرا على ما انعم عليه * الا انها اى لكنها كذا * وتقريره ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان الصلوة صارت قربة بواسطة البيت الذي عظمه الله تعالى وامرنا بتعظيمه لاضافته الى نفسه فقال * ان طهرا بيتي * الاية حتى لا يتأدى هذه القربة الا باستقبال القبلة في حالة الامكان وفي ذلك من معنى التعظيم ما اشار الله تعالى اليه في قوله تعالى * فاينما تولوا فثم وجه الله * ليعلم به ان المطلوب وجه الله عز وجل ووجه الله لا جهة له فجعل الشرع استقبال جهة الكعبة فائما مقام ما هو المطلوب لاداء هذه القربة واصل الايمان فيه تقرب الى الله تعالى بلا واسطة وفي الصلوة تقرب بواسطة البيت فكانت من شرايع الايمان لا من نفس الايمان قوله (ثم الزكوة) اى بعد الصلوة في الرتبة الزكوة التي تعلقت باحد ضربي النعمة وهو المال فان العبادات مشروعة لاظهار شكر النعمة بها في الدنيا ونيل الثواب في الاخرة فكما ان شكر نعمة البدن بعبادة تؤدى بجميع البدن وهي الصلوة فشكر نعمة المال بعبادة مؤداة بجنس تلك النعمة ليعرف بزوال المحبوب من المال المرغوب في اقتنائه الى من لا يصل اليه منه نفع وبما يلحق طبيعة من المشقة في ذلك على ما قال بعض الاجواد انا نجد في بذل المال ما يجده البخلاء ولكنا نتصبر ولهذا كان الجود قرين الشجاعة وقلما يفترقان لتولدهما من قوة القلب قدر ما ازل اليه من اصناف المال واتى من البسيطة في فنونها * الا ان الزكوة دون الصلوة في الرتبة لان نعمة البدن اصل

والاصل في فروع الايمان هي الصلوة وهي عماد الدين شرعت شكر النعمة البدن الذي يشمل ظاهر الانسان وباطنه الا انها لما صارت اصلا بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم الزكوة التي تعلقت باحد ضربي النعمة وهو المال وهي دون الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع والاولى صارت قربة هي بواسطة القبلة التي هي جماد وهذه صارت قربة بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف

ونعمة المال فرع لان المال وقاية النفس ولا ينتفع به بدونها وينتفع بالنفس بدون المال فكان ماتعلق بالنعمة التى هى اصل اعلى رتبة مما تعلق بالنعمة التى هى فرع * وقوله والاولى صارت قربة دليل آخر اى ولان الاولى صارت قربة بواسطة القبلة التى هى جماد لا استحقاق لها فى التوجه اليها بوجه وقد يسقط التوجه اليها عند خوف العدو والسبع والصلوة على الدابة * وهذه اى الزكوة صارت قربة بواسطة الفقير الذى له ضرب استحقاق فى الصرف اليه فان المؤدى يجعل المال المؤدى خالصا لله تعالى فى ضمن صرفه الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى فكانت الزكوة دون الصلوة بدرجة لان الخلوص فى الاولى ازيد منه فى الثانية فكان معنى العبادة فيها اكمل لانها به صارت عبادة قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين * وفى قوله ضرب استحقاق فى الصرف اشارة الى نفى قول الشافعى رحمه الله فان عنده للفقير حقيقة استحقاق المال حتى صار المال بمنزلة المشترك بينه وبين الفقير ولهذا كان للفقير عنده ان يأخذ مقدار الزكوة من المال اذا ظفر به فاشار الى انه ليس بمستحق له حقيقة ولكن له صلاحية ان يصرف اليه ويستحق هذا القدر على صاحب المال على معنى انه اذا اراد الاداء يجب عليه ان يصرفه الى الفقير دفعا لحاجته * ولا يقال لما وجب الصرف اليه لفقره كان المال حقه فيكون هو مستحقا له حقيقة * لانا نقول ما يجب لفقره يجب رزقا له على الله تعالى لانه تعالى هو الضامن للرزق دون العبيد الا ان الله تعالى امر بصرف هذا الواجب اليه فلا يصير المال حقه قبل الصرف اليه ولا يخرج الزكوة به عن كونها عبادة خالصة قوله (ثم الصوم قربة) يعنى بعد هاتين العبادتين فى الرتبة الصوم فانه قربة تتعلق بالبدن كالصلوة فكان ملحقا بالصلوة من حيث انه بدنى خالص لكنه يجب على العبد بطريق الرياضة للركوب لا مقصودا بنفسه ولا يشتمل ايضا على افعال متفرقة على اعضاء البدن بل يتأدى بركن واحد وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين فكان دون الصلوة لانها عبادة مقصودة بنفسها مشتملة على اركان تتأدى بجميع البدن * ودون الزكوة ايضا لانه لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهى دون الواسطتين الاولين يعنى فى المنزلة لا فى كونها واسطة فان البيت معظم بتعظيم صاحب الشرع اياه والفقير مستحق للصرف اليه بفقره ولا قبح فى صفة الفقر لكن نفس تستحق القهر لميلها الى الشهوات ومخالفة امر الله جل جلاله وكونها امارة بالسوء وهذه صفة قبح فيكون هذه الواسطة دون الاولين من هذا الوجه وكانت اقوى فى كونها واسطة واقرب الى كونها مقصودة ولهذا صارت هذه القربة من جنس الجهاد لانه قهر عدو الله وعدوه الباطن كما ان الجهاد قهر عدو الله وعدوه الظاهر واليه الاشارة فى قوله عليه السلام * اعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك * وقوله عليه السلام * افضل الجهاد ان تجاهد نفسك وهواك * وذكر فى بعض الشروح ان معنى قوله وهى دون الواسطتين انها دونهما فى كونها واسطة لان الواسطة ههنا ذات الفاعل وفى الصلوة والزكوة الواسطة غيرهما وخارجة عن ذاتهما واذا كان كذلك لا يصلح ذاته واسطة لانها موجودة فى الايمان ايضا اذ الايمان لا يوجد بدون الذات فعلى هذا يكون هذه الواسطة دون الاولين لكونها فى حكم العدم فينبغى ان يكون الصوم اعلى رتبة من الصلوة والزكوة مثل الايمان لكن الصوم شرع وسيلة الى الصلوة كما بينا فكان بمنزلة التبع لها فكان دونها وكذا الزكوة اصل بنفسها ليست بتبع

ثم الصوم قربة تتعلق بنعمة البدن ملحقة بالاصل كانها وسيلة الى الاصل وهو لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهى دون الواسطتين الاولين حتى صارت من جنس الجهاد

لشيء فكانت فوق الصوم في الرتبة ولكن الوجه الاول اوجه واوفق لسياق الكلام قوله (ثم الحج عبادة هجرة) اى عن الاولاد والاوطان والاقران والاخوان * وسفر الى زيارة بيت الرحمن لايتأدى الا بافعال تقوم اى تختص ببقاع او تقع في بقاع معظمة واوقات شريفة من الطواف والوقوف والسعي والرمي وغيرها فكان الحج دون الصوم في الرتبة * كأنها اى كان عبادة الحج وسيلة الى الصوم لانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد وانقطع عنه مواد الشهوات في البوادي وانسد عليه طريق الوصول اليها في الفيافي ضعف نفسه وزال عنها الجموحة وقدر على قهرها بالصوم فكان الحج من هذا الوجه بمنزلة الوسيلة الى الصوم فكان دونه (فان قيل) الوسائط في الحج جمادات ليست لها صلاحية الاستحقاق والواسطة في الصوم مستحقة للقهر فكان ينبغي ان يكون الحج فوق الصوم ومثل الصلوة * قلنا الوسائط وان لم تكن صالحة للاستحقاق لكن في هذه العبادة معنى التعظيم لتلك البقاع اكثر منه في الصلوة للكعبة اذ التوجه اليها في الصلوة ليس لتعظيمها وكذا معنى قهر النفس الذي في الصوم موجود في الحج مع هذه الوسائط فلذلك كان دون الصوم * والعمرة سنة واجبة اى قربة مؤكدة فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم وامر بها * تابعة للحج كسنن الصلوة للصلوة وليست بفريضة كما قال الشافعي رحمه الله لان افعالها من جنس افعال الحج وما بينا من الوسيلة لايوجب عددا من القربة ولهذا لايتكرر فرضية الحج في العمر فعرفنا انها ليست بفريضة ثم الجهاد يعني بعد هذه العبادات في الرتبة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان * فرض في الاصل اى اصله فرض على الجميع لان اعلاء الدين فرض على الكل لكن الواسطة ههنا وهي كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصودة بالرد والاعدام لان شرعية الجهاد لازالة الكفر واعدامه فصارت هذه العبادة من فروض الكفاية لان المقصود يحصل ببعض المسلمين بمنزلة صلوة الجنازة حتى لو لم يحصل كما في النفير العام يجب على كل فرد كالصلوة والصوم وذلك اى الكفر جناية قائمة بالكافر ثابتة باختياره فكان امرا عارضا فيه فالجهاد الذي شرع لاجله لم يكن عبادة اصلية * بخلاف الصلوة والزكوة والصوم والحج فان الوسائط فيها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا لاختيار للعبد فيها فكانت تلك العبادات اصلية * والاعتكاف اخر الاعتكاف عن الجهاد لان الجهاد من الفروض والاعتكاف من السنن وهو مشروع لاقامة الصلوة على مقدار الامكان اذ العزيمة هي الاشتغال بالعبادة في جميع الاوقات لتواتر النعم على العبد في كل ساعة الا ان الله تعالى تفضل على عباده باسقاطها عنه في عامة الاوقات ورضي باداتها في ازمنة قليلة بفضله وكرمه فكان الاعتكاف اخذا بالعزيمة لانه ادامة الصلوة اما بالاشتغال بحقيقة الاداء وبالانتظار للصلوة لان له حكم الصلوة ولذلك صح النذر بالاعتكاف وان لم يكن في الشرع واجب من جنسه لانه نذر بالصلوة معنى والتابع للشيء له حكم الاصل * ولذلك اى ولان المقصود ادامة الصلوة اختص الاعتكاف بالمساجد التي هي امكنة الصلوة والمعدة لها * قال شمس الائمة رحمه الله الاعتكاف قربة زائدة يعني على العبادات البدنية والمالية لما فيها من تعظيم المكان المعظم بالمقام فيه وهو المسجد

ثم الحج عبادة هجرة وسفر لايتأدى الا بافعال تقوم ببقاع معظمة فكانت دون الصوم كأنها وسيلة اليه والعمرة سنة واجبة تابعة للحج ثم الجهاد شرع لاعلاء الدين فرض في الاصل لكن الواسطة ههنا هي المقصودة فصارت من فروض الكفاية الا ترى ان الواسطة كفر الكافر وذلك جناية قائمة بالكافر مقصودة بالرد والمحو والاعتكاف شرع لادامة الصلوة على مقدار الامكان فكان من التوابع ولذلك اختص بالمساجد

ولما فى شرطها من منع النفس عن اقتضاء الشهوتين وهو الصوم والمقصود بها تكثير الصلوات اما حقيقة او حكما بانتظار الصلوة فى مكانها على صفة الاستعداد بالطهارة قوله (والعبادة التى فيها معنى المؤنة صدقة الفطر) المؤنة الثقل فعولة من مأنت القوم امانهم اذا احتملت مؤنتهم وقيل العدة من قولهم اتانى فلان وما مانت له مانا اذا لم تستعد له وقيل انها من منت الرجل امونه والهمزة فيها كهى فى ادؤر * وقيل هى مفعلة من الاون وهو الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان او من الاين وهو التعب والشدة * والاول اصح كذا فى المغرب والصحاح * وهذا الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة لان تسميته فى الشرع صدقة وكونه طهرة للصائم عن اللغو والرفث واعتبار صفة الغناء فيمن يجب عليه كما فى الزكوة واشتراط النية فى ادائه حتى لا يتأدى بدون النية بحال وعدم صحة ادائه من غير المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى ماله وتعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات تدل على كونه عبادة* ووجوبه على الانسان بسبب رأس الغير وكون الرأس فيه سببا يدلان على ان فيه معنى المؤنة كالنفقة* والى معنى المؤنة اشار النبى عليه السلام فى قوله* ادوا عمن تمونون* الا ان معنى العبادة لما كان راجحا لما ذكرنا من المعانى قلنا هذا الواجب عبادة فيه معنى المؤنة* ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم يكن عبادة خالصة لم يشترط له كمال الاهلية كما شرط للعبادات الخالصة حتى وجب على الصبى والمجنون الغنيين فى مالهما كنفقة ذوى الارحام* وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله فان عندهما تجب صدقة الفطر فى مال الصبى والمجنون لانفسهما ورقيقهما يتولى اداء ذلك عن مالهما الاب او وصى الاب او الجد اذا لم يكن لهما اب ولا وصى اب او وصى الجد بعد الجد او وصى نصبه القاضى لهما* وعلى قول محمد وزفر رحمهما الله لا تجب صدقة الفطر عليهما فى مالهما فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالهما ضمن وهو القياس لان الوجوب على الاب بسبب رأس الولد كما يجب بسبب رأس العبد الكافر فاذا ادى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت عليه بسبب عنده من مال الصغير* ولانها عبادة او معنى العبادة فيها راجح فلا تجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وعليه يبنى الوجوب* واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فقالا فى هذه الصدقة معنى العبادة ومعنى المؤنة كما بينا فباعتبار معنى الصدقة لم تجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار معنى المؤنة صح الايجاب على الصغير كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة* اليه اشير فى الاسرار* وكلام محمد وزفر اوضح قوله (والمؤنة التى فيها معنى القربة هى العشر) لان سببه الارض النامية فباعتبار تعلقه بالارض هو مؤنة لان مؤنة الشئ سبب بقائه والعشر سبب بقاء الارض وباعتبار تعلقه بالنماء وهو الخارج كتعلق الزكوة به او باعتبار ان مصرفه الفقراء كمصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شبها بالزكوة* الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا* حتى لا يبتدأ على الكافر لان معنى القربة وان كان تابعا لكن الكافر ليس باهل للقربة بوجه* واجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر باعتبار معنى المؤنة كما سنبينه* والخراج

والعبادة التى فيها معنى المؤنة صدقة الفطر فلم تكن خالصة حتى لم يشترط لها كمال الاهلية والمؤنة التى فيها معنى القربة هى العشر حتى لا يبتدأ على الكافر واجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر والخراج مؤنة فيها معنى العقوبة لان سببه الاشتغال بالزراعة وهى الذل فى الشريعة وكل واحد منهما شرع مؤنة لحفظ الارض وانزالها ولذلك لا يبتدأ على المسلم وجاز البقاء عليه لانها لما تردد لا يجب بالشك ولم يبطل به

مؤنة لانه سبب بقاء الارض كالعشر فيها معنى العقوبة *لان سببه اى سبب شرعيته فى الاصل اوسبب وضعه على الارض لاسبب وجوبه فانه هو الارض على مامر* الاشتغال بالزراعة فان الامام اذا فتح بلدة عنوة واقر اهلها فلم يسلموا واشتغلوا بالزراعة وضع على جماجمهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج فكان سبب وضعه الاشتغال بالزراعة *وهو سبب الذل فى الشريعة على ماقال عليه السلام حين راى آلة الزراعة فى دار قوم *مادخل هذا دار قوم* الا ذلوا وذلك لما فى الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من عادة الكفار فكان وجوب الخراج باعتبار الارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة*وكل واحد من العشر والخراج شرع مؤنة لحفظ الارض وانزالها كما بيناه مشبعا فى باب بيان اسباب الشرايع*الا ان صاحب الشرع جعل فى العشر معنى العبادة كرامة للمسلمين وجعل فى الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين* وانزال الارض ريعها ومايحصل منها جمع نزل وهو الزيادة والفضل * وذكر فى الاسرار ان الخراج فى الاراضى اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام لكن الشرع نقل عنه الى العشر فى حق المسلمين واوجب الصرف الى مصارف الزكوة ليصير به نوع عبادة تكرمة للمسلمين*ولذلك اى ولكون الخراج متضمنا معنى العقوبة والذل لا يبتدأ الخراج على المسلم حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضى بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم*وجاز البقاء اى بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراج يؤخذ منه الخراج دون العشر لان الخراج لما تردد بين المؤنة والعقوبة*لم يجب بالشك اى لم يمكن ايجابه على المسلم ابتداء بمعنى المؤنة لمعارضة معنى العقوبة اياه*ولم يبطل به يعنى لا يسقط بعد الوجوب بالشك ايضا فانه لو سقط لسقط باعتبار معنى العقوبة وقد عارضه معنى المؤنة فانه يوجب البقاء فلا يسقط بالشك*وكذلك قال محمد رحمه الله فى العشر اى وكما قالوا جميعا فى الخراج قال محمد فى العشر يعنى لا يبتدأ العشر على الكافر ولكن يجوز البقاء عليه حتى لو ملك الذمى ارضا عشرية تبقى عشرية كما كانت لان العشر يجب مؤنة للارض النامية كالخراج فيكون الكافر اهلا له لانه من اهل تحمل المؤن الا ان فى اداء العشر للمؤمن قربة وثوابا لانه يصرف الى مصارف الزكوة ويقضى به رزق عبيد الله تعالى مثل مايكون فى نفقة الابوين والاولاد واذا كان معنى القربة فى الاداء تابعا امكن الايجاب على الكافر بلا تضمين قربة فى ادائها كما فى النفقات *ولانا نوجب العشر ونصرفه الى مصارف الجزية والخراج كصدقات بنى تغلب * وهذا بخلاف ابتداء ايجاب العشر لان الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع الخراج مع امكان وضع العشر فامابعد ماصارت عشرية فيستقيم ايجابه على الكافر فلا تصير خراجية بكفره كالخراجية لا تصير عشرية باسلام المالك *وحاصل مذهبه ان ماصار وظيفة للارض لا تتغير بتبدل المالك * وقال ابو يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان ماكان مأخوذا من المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بنى تغلب ومايمر به الذمى على العاشر * وقال ابو حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا لان معنى العبادة لا يمكن الغاؤه من العشر لان

وكذلك قال محمد رحمه الله فى العشر وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ينقلب خراجيا وقال ابو يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان الكفر ينافى صفة القربة من كل وجه فلا يبقى العشر لانه قربة من وجه فلهذا يبقى الخراج وعن محمد رحمه الله روايتان فى صرف العشر الباقى على الكافر كانه جعله خراجيا فى رواية والجواب عنه انه غير مشروع الا بشرط التضعيف لكن التضعيف ضرورى فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج فصار الصحيح ماقاله ابو حنيفة رحمه الله

واما الحق القائم بنفسه فخمس المغانم والمعادن حق وجب لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على ان الجهاد حقه فصار المصاب به له كله لكنه تعالى اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه فلم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته ولهذا جوزنا صرف الخمس الى من استحق اربعة اخماسه بخلاف الطاعات مثل الزكوات والصدقات فانها لا ترد الى الملاك بعد الاخذ منهم ولهذا حل الخمس لبنى هاشم لانه على ما قلنا من التحقيق لم يصر من الاوساخ

معنى القربة فى صرفه الى مصارف الزكوة التى هى عبادة والكافر ليس من اهله فلم يجب بحيث يصرف الى الفقراء فان قالا يصرفه الى المقاتلة فهو اداء حق آخر لما تبدل مستحقه لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا سلب عنه هذا المعنى لم يبق عشرا الا ان المشروع يعرف بوصفه واذا سقط الاول ووجب الآخر كان الخراج به اولى من الغير تسمية كما فى ابتداء المن عليهم بخلاف الخراج يبقى على المسلم لانه من اهل ان يؤخذ منه مؤنة مالية بلا ثواب كنفقة دابته وما يجب صرفه الى المقاتلة من الجعلات عند الحاجة * ولان استبقاءه بعد الوجوب كاستبقاء الآخرة باعتبار التمكن من الانتفاع ومال المسلم يصلح لذلك * وقوله لان الكفر ينافى صفة القربة يصلح دليلا لكلا القولين يعنى لما كان الكفر ينافى القربة من كل وجه لمنافاته حكمها وهو الثواب يجب الخراج الذى هو اخذ مؤنة الارض عند ابى حنيفة رحمه الله لتعذر ايجاب الآخر وعند ابى يوسف يجب التضعيف الذى هو فى حكم الخراج وليس فيه معنى العبادة بوجه لان التغيير فى المصير الى التضعيف اقل منه فى المصير الى الخراج لان فى الخراج تغيير الاصل والوصف جميعا وفى التضعيف تغيير الوصف لا غير * واما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه اى لا ينافى ما هو عقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فلا ينافى المؤنة التى فيها معنى العقوبة بالطريق الاولى او معناه ان الاسلام ينافى العقوبة من وجه وهو انه سبب فى العز والكرامة كما قال تعالى * ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين * فلا يصلح سببا للعقوبة التى هى ذل وهوان ولا ينافيها من وجه وهو انه قد شرع فى حق المسلم الحدود والقصاص وهى عقوبات محضة فيجوز ان يثبت فى حقه ما هو مؤنة فيه معنى العقوبة واذا كان كذلك قلنا لا يبتدأ الخراج على المسلم عملا بالوجه الاول ويجوز ان يبقى عليه عملا بالوجه الثانى فاما الكفر فينافى القربة من كل وجه فلا يمكن شروع العشر فى حق الكافر ابتداء وبقاء * وعن محمد رحمه الله روايتان فى العشر الباقى على الكافر بعد تملكه للارض العشرية ففى رواية السير يوضع موضع الصدقة لان حق الفقراء تعلق به فهو كتعلق حق المقاتلة بالاراضى الخراجية * وفى رواية ابن سماعة عنه يوضع فى بيت مال الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء اما صار لله تعالى بطريق العبادة ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج كالمال الذى يأخذه العاشر من اهل الذمة * والجواب يعنى لابى حنيفة عما ذكر ابو يوسف ومحمد رحمهم الله ان العشر غير مشروع فى حق الكافر الا بشرط التضعيف فلا يمكن ايجاب عشر واحد عليه فهذا رد لكلام محمد * وقوله لكن التضعيف الى آخره رد لكلام ابى يوسف يعنى انه ضرورى ثبت على خلاف القياس باجماع الصحابة رضى الله عنهم فى قوم باعيانهم عند تعذر ايجاب الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة فانهم لما ابوا قبول الجزية والخراج ومالوا الى التضعيف وقد كانوا ذوى سعة ومنعة حتى قيل انهم كانوا اربعين الفا وكانوا قريبا من ارض الروم وقبلوا ذلك منهم خوفا من التحاقهم بالروم وصيرورتهم حربا على المسلمين فاما غيرهم من الكفار فليسوا بمنزلتهم لامكان اخذ الجزية والخراج منهم فلا يصار الى التضعيف فى حقهم مع امكان ايجاب الاصل وهو الخراج فثبت ان الصحيح ما قال ابو حنيفة رحمه الله قوله (واما الحق القائم بنفسه) اى الحق الثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان

يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداؤه بطريق الطاعة او بغيرها مثل الصلوة والزكوة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد * فخمس المغانم والمعادن* المغنم والغنيمة ما يأخذه المسلمون من اموال الكفار والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يقيمون به الصيف والشتاء من عدن بالمكان اقام به *وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهرهما واثباته اياه في الارض حتى عدن فيها اي ثبت كذا في المغرب * حق وجب اي هو حق ثبت لله تعالى بحكم الوهيته لاحق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته *فصار المصاب به له كله اي صار المصاب بالجهاد كله لله عزوجل كما اخبر عن ذلك بقوله جل ذكره *قل الانفال لله والرسول* ومعنى الجمع بين ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه خالص حقه لاحق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المؤمنين فثبت ان مجموع المصاب حقه على الخلوص* لكنه جل جلاله اوجب اي اثبت اربعة اخماس المصاب للغانمين * منة منه اي بطريق المنة عليهم من غير ان يستوجبها بالجهاد لان العبد يعمله لمولاه لايستحق على مولاه شيأ لكنه تعالى اثبتها للغانمين جزاء معجلا في الدنيا فضلا منه ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بل هو حق استبقاء لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى من سماهم في كتابه* فتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع *ولهذا اي ولانه حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا على سبيل الطاعة جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسها من الغانمين والى آبائهم واولادهم وكذا اجاز صرف خمس المعدن الى الواحد عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب على سبيل الطاعة مثل الزكوات والصدقات فان صرفها لايجوز الى من اداها وان افتقر حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حولان الحول فافتقر قبل صرفها الى الفقير لايكون له ان يستردها من الساعي ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا او لزمه كفارة وهو فقير فملك من الطعام مقدار ما يؤدى به الكفارة مثلا لايجوز له ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه او اولاده *وذلك لانها لما وجبت على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل الايتاء او لايتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما ههنا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغانم كان هو وغيره سواء * ولهذا اي ولانه ليس بحق لزمنا اداؤه بطريق الطاعة حل خمس الخمس لبني هاشم لانه اي خمس الخمس *على ماقلنا من التحقيق اي اثبتنا انه حق قائم بنفسه لله تعالى لم يصر من الاوساخ لان المال انما يصير او سخا بصيرورته آلة لاداء الواجب ومحلا لانتقال الآثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن اليه فيصير خبيثا كالماء المستعمل في البدن يصير خبيثا طبعا بانتقال الاوساخ اليه او شرعا بانتقال الحدث او الآثام اليه وهذا المال لم يؤد به واجب فبقي طيبا كما كان فحل لبني هاشم *بخلاف مال الزكوة فانه صار خبيثا لما ذكرنا فلم يحل لبني هاشم افضيلتهم قوله (غير انا) اي لكنا جعلنا النصرة علة للاستحقاق في حق بني هاشم وغيرهم من ذوي القربى وقال الشافعي رحمه الله علة الاستحقاق القرابة في حقهم وتظهر فائدة الاختلاف في سقوط سهم ذوي القربى فعندنا يسقط بوفات الرسول عليه السلام لانتهاء العلة وهي

غير انا جعلنا النصرة علة للاستحقاق لانها من الافعال والطاعات فكان اولى بالكرامة واعتبارا بالاربعة الاخماس فانها بالنصرة بالاجماع

النصرة بوفاته كما سقط نصيب المؤلفة قلوبهم من الزكوة لانتهاء علة الاستحقاق وهى ضعف الاسلام الان عند ابى الحسن الكرخى من مشايخنا سقط هذا السهم بموته فى حق الاغنياء منهم دون الفقراء وهو مختار القاضى الامام ابوزيد فى الاسرار وعند الشيخ ابى جعفر الطحاوى سقط فى حق الاغنياء والفقراء منهم جميعا* وعند الشافعى رحمه الله هو ثابت لبقاء العلة وهى القرابة فيقسم عندنا على ثلاثة اسهم لليتامى والمساكين وابناء السبيل ويدخل من اتصف من ذوى القربى بهذه الصفات فيهم عند المحققين من اصحابنا وسهم الرسول عليه السلام ساقط عندنا بوفاته ايضا كسهم ذوى القربى * وعنده يقسم على خمسة اسهم كما كان يقسم فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم للامام يصرفه الى مصالح الدين وسهم لذوى القربى يقسم بين بنى هاشم وبنى المطلب دون غيرهم وثلاثة اسهم لما ذكرناهم قال والذى يدل على ان العلة هى القرابة انه تعالى قال ولذى القربى* والمراد قرابة الرسول عليه السلام كما فسره اهل التفسير وهى اسم مشتق من القرابة فيكون مأخذ الاشتقاق علة للحكم كما فى قوله تعالى* الزانية والزانى والسارق والسارقة* ولانه عليه السلام* قال يابنى هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة الناس وعوضكم بما هو خير منها وهو خمس الخمس* سمى حقهم فى الخمس عوضا عن حرمان الصدقة والعوضية انما تثبت اذا جمعتهما علة واحدة لان العوض خلف عن المعوض فيثبت بما ثبت به الاصل وعلة حرمان الصدقة هى القرابة فوجب ان تكون القرابة علة لاستحقاق خمس الخمس الذى هو عوض ايضا* يوضحه ان حرمانهم عن الصدقة كان بطريق الكرامة وانما يحصل الكرامة اذا حرموا عن الصدقة التى هى مال خبيث واعطوا من مال طيب فاما الحرمان من غير تخلفه شئ آخر يكون اهانة لا كرامة وماذكرتم مؤد اليه اذ الحرمان ثابت من غير خلف على اصلكم* والدليل لنا على ان النصرة علة الاستحقاق من النص ماروى ان النبى صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوى القربى يوم خيبر بين بنى هاشم ابن عبد مناف وبنى المطلب بن عبد مناف فجاءه عثمان بن عفان وهو من بنى عبد شمس بن عبد مناف وجبير بن مطعم وهو من بنى نوفل بن عبد مناف فقالا انا لا ننكر فضل بنى هاشم لمكانك الذى وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو مطلب اليك سواء فى النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال* انهم لن يزالوا معى هكذا فى جاهلية واسلام* وشبك بين اصابعه فهما سألا عن تخصيص بنى المطلب مع استوائهم فى القرابة وقيل بنوا نوفل وبنوا عبد شمس كانوا اقرب اليه من بنى المطلب لان نوفلا وعبد شمس كانا اخوى هاشم لاب وام والمطلب كان اخا هاشم لابيه دون امه ثم اعطى رسول الله عليه السلام بنى المطلب ولم يعط بنى نوفل وبنى عبد شمس فاشكل عليهما فلهذا سألاه فبين النبى عليه السلام ان الاستحقاق بالنصرة والانضمام اليه صحبة لا بالقرابة والصحبة منقطعة بوفاته عليه السلام فبطل الاستحقاق* ولا يقال الكتاب يقتضى الاستحقاق بالقرابة فلا يجوز ابطال ماثبت به بخبر الواحد* لانا لانسلم انه من الآحاد بل هو خبر مشهور عمل به الامة فان سهم ذوى القربى عند من قال ببقائه بعد وفات الرسول عليه السلام مقسوم بين بنى هاشم وبنى المطلب دون غيرهم بناء على هذا الخبر فيجوز الزيادة به على الكتاب* ثم اما ان يقال ثبت ان النصرة علة بهذا الخبر فتضم الى القرابة الثابتة علة بالكتاب وصارتا علة واحدة

ويضاف الحكم الى آخرهما وجودا كما هو طريق بعض مشايخنا* او يقال لفظ القربى مطلق فيتقيد بالنصرة كتقييد الايام في كفارة اليمين بالتتابع او هو مجمل فيلتحق الخبر بيانا به كما مر بيانه في الباب الاول من البيان ومن المعقول اشير اليه في الكتاب وهو ان سهم ذوي القربى ثبت لهم بطريق الكرامة فتعليق هذه الكرامة بنصرة الرسول عليه السلام على الوجه الذي وجد منهم في الجاهلية والاسلام اولى من تعليقه بالنسب لان النصرة فعل هو طاعة في الاصل والقرابة امر ثبت خلقة لا صنع فيه لاحد وتعلق الكرامات بالطاعات اكثر من تعلقها بما ثبت خلقة * واعتبار ابا الاربعة الاخماس فانها لم تستحق الا بالنصرة حتى لا يملكها من دخل تاجرا او يملكها من دخل غازيا وان لم يقاتل لانه دخل على قصد النصرة وانها تحصل بالاجتماع على قصد القتال فثبت ان ما ذكرنا تعليل بوصف ظهر تأثيره في الشرع * ولا يقال لو كان الحكم متعلقا بالنصرة لما ثبت الاستحقاق للنساء والولدان كما في الاربعة الاخماس لانهم ليسوا من اهل النصرة * لانا نقول المراد من النصرة نصرة الاجتماع اليه في الشعب والوادي لا نصرة القتال ومثلها يكون من النسوان والولدان واليها اشير في قوله عليه السلام * انهم لا يفارقوني في جاهلية واسلام * وقصة ذلك ان قريشا حين ارادوا بالنبي صلى الله عليه وسلم سوءا قام بنو هاشم وبنو المطلب بالذب عنه فتضافرت قريش على نصب العداوة لبني هاشم وبني المطلب وكتبوا صحيفة تعاقدوا فيها على قطع الرحم من بني هاشم وبني المطلب وان لا يصاهروهم ولا يبايعوهم ولا يخالطوهم حتى تسلموا رسول الله عليه السلام اليهم ليقتلوه وعلقوها في الكعبة فلما رأى ابو طالب ذلك دخل شعبه الذي كان له باسفل مكة ببني هاشم وبني المطلب غير ابي لهب فانه دخل في عقد قريش فتحصنوا بالشعب وبقوا فيه ثلاث سنين مقطوعا عنهم الميرة والنفقة حتى ضاقت بهم الحال وجعل صبيانهم يتضاغون من الجوع ثم سلط الله الارضة على الصحيفة فاكلت منها كل ما كان فيها من ذكر جور وقطيعة وتركت ما كان من اسم الله تعالى واوحى بذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم فذكره لعمه فاجتمعوا ولبسوا احسن ثيابهم وخرجوا الى الحجر فجلسوا مجالس ذوي الاقدار من قريش ثم قال ابو طالب يا معشر قريش انا قد جئناكم لامر فاجيبوا فيه بالمعروف فقالوا مرحبا بك فقل ما تحب فعندنا ما يسرك فقال ابو طالب ان محمدا اخبرني ولم يكذبني قط ان الله تعالى سلط على صحيفتكم الارضة فلحست كل ما كان فيها من جور وقطيعة وتركت ما كان من ذكر الله تعالى فان كان صادقا نزعتم عن سوء رأيكم وان كان كاذبا دفعته اليكم فقتلتموه او استبقيتموه فقالوا قد انصفتنا ثم تمالأت جماعة من قريش في نقض شان الصحيفة فلما احضرت ونشرت اذهي كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فعند ذلك سقط في ايديهم وعلموا انهم كانوا ظالمين ثم مزقت الصحيفة وخرج الناس من الشعب وآمن بعضهم بعضا * وفي رواية انهم لما جهدوا جهدا شديدا رق لهم نفر من قريش منهم مطعم بن عدي واظهروا الكراهة لما نالهم من الضر والبؤس فاجمعوا على نقض تلك الصحيفة القاطعة الظالمة فقام مطعم الى الصحيفة فوجد الارضة قد اكلتها الا باسمك اللهم فلما مزقت وبطل ما فيها فرح الله تعالى عن بني هاشم وبني المطلب فخرجوا من الشعب فذلك معنى قوله عليه السلام * انهم لن يزالوا معي في جاهلية واسلام * فان قيل فاذا هذه

النصرة التي هي العلة عندكم لا تكون من الطاعات لانها وجدت في الجاهلية والكفر مناف لجميع الطاعات فلا تصلح سببا للكرامة قلنا يجوز ان يكون هذا الفعل منهم مخصوصا بالصيانة عن الفساد بعد الاسلام لتعلقه بالنبي صلى الله عليه وسلم كما روى ان عليا رضى الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم هل نفعت عمك اباطالب فقال عليه السلام * كان في طمطام من النار فاخرجته الى ضحضاح منها * ولم يكن ذلك التخفيف الا باحسانه الى النبي صلى الله عليه وسلم ونصرته له ولم يبطل بسبب الكفر * وكذلك روى ان العذاب يخفف عن ابي لهب ليلة الاثنين بذبحه نسيكه استبشارا بتولد النبي عليه السلام وكان ليلة الاثنين فلما صلح مثل هذه الافعال مع الكفر سببا للتخفيف في الآخرة لان يصلح سببا لاستحقاق سهم الغنيمة في الدنيا بعد الاسلام كان اولى قوله (وليكون) عطف على الدليل الاول اى جعلنا النصرة علة للاستحقاق دون القرابة لكذا وليكون جعلنا النصرة علة صيانة لقرابة الرسول عن اعواض الدنيا اصلا لان درجة قرابته اعلى من ان تجعل علة لاستحقاق شئ من الدنيا ولهذا صارت سببا للحرمان عن الزكوة ولم تصلح سببا لاستحقاق الارث حتى لم يرث اقرباء الرسول عليه السلام عنه فثبت ان جعل النصرة علة اولى قوله (ولم يجز ان يكون النصرة وصفا يتم بها القرابة علة) يحتمل ان يكون جوابا عما قال الخصم انا لا اهدر وصف النصرة ولكن اجعل القرابة علة كما اقتضاه النص واجعل النصرة وصفا يتم بها القرابة علة ويترجح بها على القرابة التي لم يوجد فيها وصف النصرة كالعدالة في الشاهد والنماء في النصاب والتأثير في الوصف الملائم فان بهذه الاوصاف تتم هذه الاشياء علة تترجح على ما لم يوجد فيه هذه الاوصاف ولهذا اعطينا بني هاشم وبني المطلب دون غيرهم لوجود هذا الوصف في قرابتهم دون قرابة من سواهم * فقال الشيخ رحمه الله لا يمكن ان يجعل النصرة وصفا متمما للقرابة علة ومرجحا لها لما مر ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح للترجيح والنصرة بنفسها تصلح علة للاستحقاق كما في الاربعة الاخماس فلا يصلح وصفا مرجحا للقرابة * لانها اى ولان النصرة تخالف جنس القرابة لان القرابة ذات ليس فيها صنع لاحد والنصرة فعل من جنس الطاعات في الاصل * واثرهما مختلف ايضا فان القرابة سبب لايجاب الصلة في مال القريب دون غيره والنصرة سبب لايجاب الصلة في مال الغير واذا كان كذلك لم تصلح النصرة وصفا للقرابة لتترجح القرابة به كما في ابني عم احدهما اخ لام او زوج لا يصلح الزوجية او الاخوة وصفا مرجحا لقرابة العمومة للاختلاف بخلاف اخوين لاب احدهما اخ لام حيث يصلح الاخوة لام وصفا مرجحا للاخوة لاب لاتحاد جنس القرابة على ما مر بيانه * على انا ان سلمنا ان النصرة تصلح مرجحة للقرابة فانما تصلح في حيوة الرسول عليه السلام لا بعد وفاته لفوات هذا الوصف بعد وفاته فكانت القرابة بعد وفات الرسول عليه السلام بمنزلة نصاب لم يبق نماؤه وبمنزلة شاهد لم تبق عدالته فسارت قرابة بني نوفل وبني عبد شمس * فان قيل اذا لم يمكن ان تجعل النصرة وصفا للقرابة تجعل كل واحدة منهما علة على حدة فان الحكم يجوز ان يكون معللا بعلتين * قلنا لا يجوز ذلك لان القرابة بانفرادها لا تصلح علة بالاجماع فان بني نوفل وبني عبد شمس لا يستحقون شيئا واذا لم تصلح القرابة علة ولم يصلح النصرة وصفا لها كانت العلة هي النصرة لا غير كما بينا * ويحتمل ان يكون ردا لما ذهب اليه

فاما قرابة النبي عليه السلام فخلقة ولتكون لها صيانة عن اعواض الدنيا ولم يجز ان يكون النصرة وصفا يتم بها القرابة علة ماسبق في باب الترجيح ان مايصلح علة بنفسه لا يصلح للترجيح ولانها تخالف جنس القرابة فلم يصلح وصفا لها

بعض مشائخنا ان الله تعالى علق الاستحقاق بالقربى و حقيقتها القرابة و بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الاستحقاق بالنصرة فصار الحكم متعلقا بعلة ذات وصفين من غير ان يكون احدهما تابعا للآخر وقد عدم احد الوصفين وهو النصرة بعد وفات الرسول عليه السلام فلا يبقى الحكم كما انه لما عدم احد الوصفين فى حق بنى نوفل و بنى عبد شمس فى حيوته لم يثبت الاستحقاق فبنو هاشم و بنو المطلب بعد وفاته بمنزلة بنى نوفل و بنى عبد شمس فى حيوته * فقال لما صلحت النصرة علة بنفسها لما بينا لا يصلح قرينة للقرابة متممة لكونها علة لما سبق ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح للترجيح لانه لا يصير تابعا لعلة اخرى فلان لا يصلح جزء العلة اولى كان لان فى جزء العلة ابطال كونه علة و ليس فى الترجيح به ذلك * و الوجه الاول اظهر لان قوله و لانها تخالف جنس القرابة فلم يصلح وصفا لا يلايم هذا الوجه * و اما تمسك الخصم بخبر التعويض لان حرمة الصدقة على بنى هاشم لكرامتهم و لم يدخل بها عليهم نقصان يحتاج الى جبره بالتعويض و لو كان هذا السهم ثبت لهم عوضا عن حرمة الصدقة لكان ينبغى ان يستحق من يستحق الصدقة او لا قرابة الرسول عليه السلام وهم الفقراء دون الاغنياء لكان ينبغى ان لا يستحقه بنو المطلب لعدم الحرمة فى حقهم فعرفنا انه عليه السلام لم يرد به حقيقة التعويض عن الصدقة و انما اراد به تطييب قلوبهم بان الله تعالى ان حرم عليكم الصدقة كرامة فقد اعطاكم مالا آخر اطيب منه الا انه عليه السلام سماه تعويضا مجازا باعتبار الصورة فقد ذهب مال و حضر آخر كما سمى بيع الحر بيعا بحكم الصورة على ان عند بعض مشائخنا الاستحقاق فى حق من ثبت التعويض فى حقهم وهم الفقراء باق و الخلاف فى الاغنياء * و بعضهم يقول ان حديث التعويض يدل على ان استحقاقهم هذا السهم على نحو استحقاق الصدقة لولا القرابة و استحقاقهم للصدقة لولا القرابة كان على وجه جواز الصرف اليهم لا وجوب الصرف اليهم فكذلك هذا السهم و نحن نجوز صرف بعض الخمس اليهم و انما ننكر وجوب الصرف اليهم بسبب القرابة فثبت انه لا متمسك للخصم فى حديث التعويض * وقد ذكر فى الاسرار ان محمدا رحمه الله احتج باجماع الصحابة فان ابا بكر و عمر و عثمان و عليا رضى الله عنهم قسموا الخمس على ثلثة اسهم لليتامى و المساكين و ابناء السبيل و لا معدل عن اجماع الخلفاء الراشدين من غير انكار احد عليهم ذلك و الله اعلم قوله (و على هذا مسائل اصحابنا) اى على ان الغنائم حق الله تعالى على الخلوص لابتنائها على الجهاد الذى هو خالص حقه بنيت مسائل اصحابنا فى ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما يعنى يبتنى على ما ذكرنا ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما و ذلك بالاحراز بدار الاسلام * و يبتنى على ان الغنيمة تملك بكذا مسائل اصحابنا فكانت المسائل مبنية على الاصل الاول بواسطة الاصل الثانى * و حاصله ان الملك فى الغنائم لا يتم قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا و عند الشافعى رحمه الله يتم بنفس الاخذ اذا استقرت الهزيمة * و مما يبتنى عليه ان قسمة الغنائم فى دار الحرب لا تجوز عندنا خلافا له * و ان واحدا من الغانمين لو مات بعد استقرار الهزيمة قبل الاحراز بدار الاسلام لم يورث نصيبه عندنا خلافا له * و ان المدد اذا لحق الجيش قبل الاحراز بدار الاسلام بعد قرار الهزيمة شاركوهم فى الغنائم عندنا خلافا له * و ان الامام اذا نفل جارية لم يحل

و على مسائل اصحابنا رحمهم الله فى ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما لا بالاخذ مقصودا و يبتنى عليه مسائل لا تحصى

لمقلله ان يطأها مالم يحرزها بدار الاسلام عندابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد والشافعى رحمهم الله * وهو معنى قوله ويبتنى عليه مسائل لاتحصى اى كثيرة * هو يقول الاستيلاء سبب الملك فى المال المباح بلا خلاف والعاصم مفقود فى اموالهم وقد سلطنا الشرع على تملك مافى ايديهم فكانت على الاباحة وقد تم الاستيلاء بكون المحل فى يد المسلمين حسا وعيانا وكونهم فى دارهم لا يمنع كون الشئ فى يد المستولى المتصرف فيه حسا وحقيقة * والذى يدل عليه انا حكمنا بزوال ملكهم عن الغنائم ومتى لم تمنع الدار زوال ملكهم لم تمنع تمام الاستيلاء * وانا نقول تملك الغنائم ليس من جنس تملك المباحات فانا اجمعنا على وجوب الخمس وثبوت المساواة بين المباشر والردء فى الاستحقاق فلابد من التعرف عن سببه * فنقول باعتبار اصل الوضع وجب ان يكون فعل الجهاد واقعا لله تعالى من غير ان يكون سببا لتملك مال لانه يتردد حينئذ بين ان يكون قربة واقعة لله تعالى وبين ان يكون سببا لتملك المال كالبيع فيتحقق فى الفعل معنى الشركة وذلك لايجوز فيجب تجريد الفعل لله تعالى فيكون مشروعا لقهر الكفار واعلاء الدين واخذ الاموال والانتزاع من ايديهم واقع لله تعالى على سبيل القهر لاعدائه ثم انه جل جلاله جعل اربعة اخماس الغنيمة جزاء معجلا للمجاهد فكان الجهاد سبب استحقاق الغنيمة من حيث الجزاء والثواب لاباعتبار الاستيلاء على ماقال تعالى فآتيهم الله ثواب الدنيا والمراد به المغانم وفعل الجهاد لايتم الا بقهر جميع اهل الدار لانهم انتصبوا للذب عما يعتقدون فصاروا كشخص واحد بمنزلة المسلمين فلابد من اتصال القهر بالكل باقصى مايتصور ومعنى القهر لايتحقق الا اذا لزم بحيث عجزوا عن دفعه ومقامته ثم اخذ المال وان وقع منا على سبيل المغالبة لكن ماداموا يقدرون على الانتقام منا لم يلزم ذلك فلايتحقق معنى القهر ومتى وجد الاحراز بدار الاسلام فقد عجزوا عن الدفع فلزم القهر فى حق الكل فتم الجهاد باقصى ما يمكن فيستحقه جزاء عليه * فهذا بيان بناء هذا الاصل وهو ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما على ماتقدم فتبين بهذا ان الملك فى الغنائم ثبت على سبيل الجزاء على الجهاد وان الاستيلاء على المال واخذه عمل لله عزوجل فعرف به وجه التمشية فى المسائل وعرف ان الكلام فى وقوع الاستيلاء تاما وغير تام مستغنى عنه * وقوله انا حكمنا بزوال ملكهم قلنا نحن انما نثبت الملك لهم باعتبار وقوع الشئ فى تصرفهم حقيقة فامافى التحقيق فلاملك لهم لانهم ارقاؤ بمنزلة الاموات فى حقنا على ماعرف من اصلنا كذا ذكر الشيخ ابو الفضل فى اشارات الاسرار قوله (واما الزوايد) وهى القسم الثالث من اقسام العبادات * فنوافل العبادات كلها وسننها وادابها لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة * واما العقوبات الكاملة اى المحضة التامة فى كونها عقوبة فمثل الحدود نحو حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب لانها وجبت بجنايات كاملة لايشوبها معنى الاباحة فاقتضى كل واحدة منها ان يكون لها عقوبة زاجرة عن ارتكابها حقا لله تعالى على الخلوص * وعن المبرد انها انما سميت عقوبة لانها بتلو الذنب من عقبه يعقبه اذا تبعه * واما القاصرة اى العقوبات القاصرة فنسميها اجزئة * فرقا بين ماهو كامل وقاصر * والجزاء لفظ يطلق على ماهو عقوبة كما فى قوله تعالى * جزاء بما كسبا * وعلى

واما الزوائد فالنوافل كلها والسنن والاداب واما العقوبات الكاملة فمثل الحدود واما القاصرة فنسميها اجزية

ماهو مثوبة كما فى قوله تعالى *فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون* فلقصور معنى العقوبة سميت اجزئة اذ مطلق اسم العقوبة ينطلق على الكامل منها * وقد بينا ان المراد بالجمع الواحد اذ ليس فى هذا النوع الا هذا المثال * ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيهما قاصر هذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته ولا يحتاج الى حمله على الواحد * مثل حرمان الارث خبر مبتدأ محذوف اى هى مثل حرمان الارث ولو قيل واما القاصرة ونسميها اجزئة فمثل حرمان الارث لكان احسن واوفق لما تقدم واكثر مطابقة للمقصود دو معنى العقوبة فى الحرمان مع وجود علة الاستحقاق وهى القرابة ظاهر فانه غرم لحق القاتل بجنايته وفى الغرم معنى العقوبة ولان ما يجب لغير الله تعالى بالتعدى يجب لمن وقع التعدى عليه لا لغيره وليس فى حرمان الارث نفع عائد الى المقتول المتعدى عليه فثبت انه وجب جزاء لله تعالى زاجرا عن ارتكاب ما حرمه كالحدود لان ما لا يجب لغير الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه انه عقوبة مالية لا يتصل بسببه الم بظاهر بدنه بخلاف الحدود وكذا لا يلحقه نقصان فى ماله بل يمتنع ثبوت ملك له فى تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة *ولذلك اى ولكون الحرمان عقوبة لا يثبت فى حق الصبى حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا * وقال الشافعى رحمه الله تعالى يحرم لانه حكم متعلق بالقتل بقوله عليه السلام *لا ميراث لقاتل* والصبى مثل البالغ فى الاحكام المتعلقة بالافعال ومعنى العقوبة فيه غير لازم بدليل انه يثبت فى حق الخاطئ والخطاء ينفى العقوبة كالصبى واذا كان كذلك امكن ايجابه على الصبى وان عقل معنى العقوبة فيه فى غير هذا الموضع *ولئن سلمنا لزوم معنى العقوبة فيه فالصبا لا ينافى العقوبة المالية كالخراج لان ماله كامل بخلاف العقوبة البدنية لان بدنه ناقص *ونحن نقول الحرمان عقوبة ثبتت جزاء على ارتكاب القتل المحظور فى نفسه فلا يثبت فى حق الصبى كما لا يثبت جزاء الشرب والزنا * وذلك لان ما يثبت بطريق الجزاء قاصرا كان او كاملا يستدعى حظر الاحالة والحظر يثبت بالخطاب ولا خطاب فى حق الصبى فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير اصلا فلا يمكن تعليق الجزاء به* بخلاف الخاطئ اذا كان بالغا عاقلا لانه مخاطب اذا الخطأ جائز المؤاخذة لانه لا تقع الا عن تقصير منه مكان الخطاب متوجها عليه فى التثبت فيه والغرم كما اخبر الله تعالى فى قوله تعليما *ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا* غير انه تعالى رفع حكم الخطاء فى بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفع فى القتل تعظيما لامر الدم فعلق به الدية والكفارة فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر وهو الحرمان للقصير فى التثبت كما تعلقت به الكفارة ولا يتعلق به الجزاء الكامل وهو القصاص لعذر الخطاء فاما الصبا فينافى الخطاب اصلا لقصور الالة فلا يوصف فعل الصبى بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت فى حقه العقوبة الكاملة والقاصرة * ولا يلزم عليه ما اذا ارتد الصبى حيث يحرم عن الميراث مع انه لا تعاقب على الردة لان الحرمان ليس بجزاء الردة فان الردة تبديل الدين ولو اسلم يحرم عن ميراث ابيه الكافر وهو تبديل مأموربه ولو كان جزاء لم يثبت بالحلال فعرف ان الحرمان بسبب آخر تحت اختلاف الدينين وهو انقطاع الولاية الثابتة بالقرابة كانقطاعها بالرق كذا فى الاسرار

مثل حرمان الميراث بالقتل ولذلك لا يثبت فى حق الصبى لانه لا يوصف بالتقصير بخلاف الخاطئ البالغ لانه مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولم يلزمه الكامل والصبى غير مقصر فلم يلزمه القاصر ولا الكامل

*وذهبت جماعة من اهل المدينة والاوزاعى الى ان الحرمان لايثبت فى حق الخاطىء الا فى الدية وكذا نقل عن على رضى الله عنه وعند عثمن البستى لايحرم من الدية ايضا لان حرمان الميراث شرع عقوبة على قصده استعجال الميراث قبل آوانه وذلك لايتحقق من الخطىء فانه قصد قتل الصيد لاقتل مورثه كما لايتحقق من الصبى والجنون الا انا لم نورثه من الدية لانها تجب عليه وتتحمل عنه العاقلة فلو ورثناه منها لكنا اوجبنا الدية عليه له وهو فاسد*لكن الجواب ماذكرنا انه جزاء القتل المحظور والقتل من الخاطىء مع ان الخطاء عذر شرعا محظور ولهذا تعلق به الكفارة وهى ستارة للذنب فلما جاز مع كون الخطاء عذرا ان يؤاخذ بالكفارة جاز ان يؤاخذ بحرمان الميراث وقد تأيد ماذكرنا بآثار الصحابة فانه روى ان رجلا رمى رجلا بحجر فاصاب امه خطأ فقتلها فغرمه على رضى الله عنه الدية ونفاه من الميراث وقال للقاتل انما حظك من ميراثها الحجر*وروى ان رجلا قتل اخاه خطأ فسئل ابن عباس رضى الله عنهما عن ذلك فلم يجعل له ميراثا *وروى ان عرفجة المدلجى قذف ابنه بالسيف فاصاب رجليه بغير قصده ومات فغرمه عمر رضى الله عنه الدية مغلظة ونفاه من ميراثه وجعل ميراثه لامه واخيه ولم ينقل عن احد منهم خلاف ذلك فحل محل الاجماع قوله (وحافر البئر) يعنى اذا حصل القتل بمباشرة الشرط او بطريق التسبيب بان حفر بئرا فى غير ملكه فوقع فيها مورثه فهلك او وضع حجرا على قارعة الطريق فمات به مورثه او اخرج ظلة او جناحا فسقط على مورثه فقتله او قاد دابة فوطئت مورثه فمات او شهد على مورثه بقتل فقتل ثم رجع عن شهادته لايثبت الحرمان عندنا*وعند الشافعى رحمه الله يثبت لانه قتل بغير حق كالقتل خطأ ولهذا وجبت فيه الدية وهى متعلقة بالقتل بغير حق*وقلنا الحرمان ثبت عقوبة على مباشرة القتل المحظور فانه عليه السلام قال*لاميراث لقاتل*بعد صاحب البقرة رتب الحكم على القتل وهذا ليس بقتل بل هو مباشرة شرط القتل او تسبيب اليه فلا يستقيم اثبات ماشرع عقوبة فى القتل فيما دونه بالقياس *فاما الدية فلم تجب بطريق الجزاء انما هى بدل المحل وتلف المحل بالمباشرة والتسبيب على نمط واحد فلا يمتنع وجوبها بالتسبيب اما فعل المسبب فليس كفعل المباشر فلا يجازى بما يجازى به المباشر الا ترى ان الدية تجب على العاقلة ولا يثبت الحرمان فى حقهم *ثم قيل حد المباشرة ان يتصل فعل الانسان بغيره و يحدث منه التلف كما لو جرحه او ضربه فمات وحد التسبيب ان تتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله فيتلف به كما فى حفر البئر فان المتصل بالواقع اثر فعله وهو العمق فانه تلف به لا حقيقة فان حقيقة اتصلت بالمكان لا بالواقع *فلا يجب اى جزاء المباشرة وهو الحرمان *على صاحب الشرط كحافر البئر *ولا على صاحب السبب ايضا كالباقين الا ان الشيخ لم يذكر صاحب السبب لان حكمه يعرف من ذكر صاحب الشرط لتساويهما فى الحكم قوله (والحقوق الدائرة) يعنى بين العبادة والعقوبة هى الكفارات*فيها معنى العبادة فى الاداء يعنى انها تتأدى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة فكان فى ادائها معنى العبادة*ويجوز ان يكون معناه اداءها يجب بطريق العبادة فانها تجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير

وحافر البئر وواضع الحجر والقائد والسائق والشاهد اذا رجع لم يلزمهم الحرمان لانه جزاء المباشرة فلا يجب على صاحب الشرط ابدا كالقصاص والحقوق الدائرة هى الكفارة فيها معنى العبادة فى الاداء وفيها معنى العقوبة حتى لم يجب مبتدأة

ان تستوفى منه خبرا كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل هى مفوضة الى الائمة وتستوفى بطريق الخبر فكان فى ادائها معنى العبادة مع انها تأدى بما هو محض العبادة* وفيها معنى العقوبة فانها لم تجب الاجزئة على افعال توجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم تجب مبتدأة كما تجب العبادات بل تتوقف على اسباب توجد من العبد فيها معنى الحظر فى الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هى التى تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذى يستحق المأثم به* وجهة العبادة فيها اى فى الكفارات غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسى والمكره وكذا المحرم اذا اضطر الى الاصطياد لمخمصة اصابته او الى حلق الرأس لاذى به من رأسه جاز له الاصطياد والحلق وتجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة * وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادة ان لم تمنع الوجوب على هؤلاء المعذورين فجهة العقوبة تمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك* يوضح ما ذكرنا انها تجب على من ليس بجان فى اليمين ولا فى الحنث بان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه فى اليمين ليس بجان لان هجران الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا اسلم هذا الكافر فكلمه حنث وهو فى الحنث غير جان ايضا لان هجران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة فعرفنا ان جهة العبادة فيها راجحة* ويجوز ان تكون جهة العقوبة فيها راجحة عند الشافعى حيث اوجبها على قاتل العمد وصاحب الغموس فلذلك قيد بقوله عندنا* وهى مع ذلك اى الكفارة مع ان جهة العبادة فيها غالبة جزاء الفعل يعنى جهة العقوبة مع كونها مغلوبة فيها معتبرة غير مهدرة ايضا* حتى راعينا فيه اى فى ايجابها صفة الفعل الذى وجبت هى جزاء عليه من كونه دائرا بين الحظر والاباحة كاليمين المعقودة على امر فى المستقبل والقتل بصفة الخطأ فلم توجب الكفارة على قاتل العمد وصاحب الغموس لخلو فعلهما عن معنى الاباحة فلا يصلح سببا لما هو عبادة* وقلنا لا تجب يعنى كفارة القتل* على المسبب الذى قلنا وهو حافر البئر وواضع الحجر ومن بمعناهما* ولا على الصبى لانها من الاجزئة فتقتضى مباشرة فعل فيه معنى الحظر والفعل لم يوجد من المسبب اصلا وفعل الصبى لا يوصف بالحظر لما ذكرنا انه يثبت بالخطاب وهو معدوم فى حق الصبى* والشافعى رحمه الله جعلها اى كفارة القتل ضمان المتلف كالدية فادار وجوب الكفارة على وجوب الدية او القصاص وذلك لان فى المحل حقين حق الله تعالى من حيث الاستعباد وحق العبد فيجبر حق الله تعالى بالكفارة كما يجبر حق العبد بالدية ولهذا جمع الشارع بينهما فقال* ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله* وهو كالصيد المملوك فى الحرم اذا قتل تجب قيمة لمالكه جبر الحقه وقيمة اخرى لحرمة الحرم واذا كان كذلك لا يفترق الحال بين ان يكون القتل بطريق التسبيب او المباشرة وتجب على الصبى والمجنون كالدية* ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى جميع الكفارات وعليه يدل عبارة شمس الائمة رحمه الله حيث قال وعند الشافعى هذه الكفارات وجوبها بطريق الضمان وذلك لان فى كل موضع وجبت فيه كفارة حقا ثابتا لصاحب الشرع يفوت بمباشرة فعل يضاده فكان وجوب الكفارة ضمانا لذلك الحق الفائت كما ان وجوب سجدتى السهو ضمان لنقصان تمكن فى حقه فى الصلوة

وجهة العبادة فيها غالبة عندنا وهى مع ذلك جزاء الفعل حتى راعينا فيها صفة الفعل فلم نوجب على قاتل العمد وصاحب الغموس لان السبب غير موصوف بشئ من الاباحة وقلنا لا يجب على المسبب الذى قلنا ولا على الصبى لانها من الاجزية والشافعى جعلها ضمان المتلف وذلك غلط فى حقوق الله تعالى بخلاف الدية وكذلك الكفارات كلها ولهذا لم يجب على الكافر

(وذلك)

* وذلك اى جعلها ضمان المتلف غلط فى حقوق الله تعالى لان تفويت حق الله تعالى ما اوجب الضمان على سبيل الجبر اذ النقص لا يتمكن فى حقوقه من حيث يستدعى جبرا لانه تعالى منزه عن ان يلحقه جبران يدع الحاجة الى جبره لكن تفويت حقه يوجب ضمانا هو جزاء فيكون بمقابلة الفعل لا بمقابلة المحل * ولهذا تعددت الكفارة بتعدد الافعال مع اتحاد المحل كالجناية على الصيد فى الاحرام * بخلاف الدية فانها وجبت بدلا عن المحل بطريق الجبر ولهذا وجبت دية واحدة على الجماعة وان تعددت الجناية كما فى صيد الحرم * وكذلك الكفارات اى ومثل كفارة القتل سائر الكفارات فى ان جهة العبادة فيها راجحة * ولهذا اى ولرجحان معنى العبادة فيها لم يجب شئ منها على الكافر لانه ليس باهل لوجوب العبادة عليه * وهذا لم يصح ظهار الذمى عندنا لانه لما لم يكن اهلا للكفارة صارت الحرمة فى حقه مؤبدة لو صح ظهاره وهو خلاف مشروع الظهار قوله (ماخلا كفارة الفطر) يجوز ان يكون استثناء من قوله وجهة العبادة فيها غالبة وان يكون استثناء من قوله وكذلك الكفارات كلها يعنى جهة العبادة فى الكفارات راجحة على جهة العقوبة ماخلا كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة على جهة العبادة وبيان ذلك ان الكفارة فى نفسها عبادة محضة صالحة للتكفير بها اذ العبادات موضوعة لمحو السيئات على ما قال تعالى * ان الحسنات يذهبن السيئات * وهى باثرها صالحة للزجر فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة ودفعا للمشقة ثم تأمل انه لو اقدم عليه لزمته هذه الكفارة العظيمة على وجه لو امتنع عن ادائها يرتهن بالنار الا ان يتفضل عليه بالعفو لا شك انه ينزجر عنه اشد الانزجار فكانت باثرها صالحة ان تكون زاجرة كالعقوبات المعجلة وهذه عبادة تحتاج تفويتها الى الزاجر لان تفويتها يتحقق على وجه ليس فى وسع المفوت استدراكه ودعوة الطبيعة الى الجناية عليها بالافطار امر لا يخفى على احد فيحتاج فى صيانتها الى الزاجر وقد بينا ان هذه الكفارة صالحة للزجر فعرفنا انها شرعت زاجرة عن الافطار كما شرعت ماحية للجريمة فكانت بوجودها مكفرة للذنب ماحية له وبوجوبها والخوف عن لزومها زاجرة * وقد ترجح معنى الزجر فيها على معنى التكفير بدليل انها تسقط فى كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غابت وقد تبين بخلافه لا تجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما سقطت بالشبهة عرفنا انها ملحقة بالعقوبات بخلاف سائر الكفارات فانها لا تختلف بين محل ومحل بل يجب فى موضع يندب الى تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالعلل كالعود فى باب الظهار او يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب الى تحصيله او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة * وكذا تعلق الكفارة بما يتعذر الانزجار عنه وهو الخطأ فى باب القتل دليل على ان معنى الزجر فيها غير مقصود فعرفنا ان فى سائر المواضع معنى العبادة الذى به يحصل التكفير مقصود ومعنى الزجر والعقوبة تابع وفيما نحن فيه معنى الزجر والعقوبة مقصود ومعنى العبادة تابع * يزيد بما ذكرنا ايضاحا ان عند عدم الحاجة الى الزاجر لا يثبت الوجوب وان تحقق المأثم كما فى ابتلاع الحصاة او النواة والافطار فى غير الشهر فان المأثم وان اختل ليس بمعدوم وما شرع ماحيا النوع اثم يبقى مشروعا لمحو ما دونه وان قل فى نفسه كالحانث فيما يجب عليه الحنث وكذا جانب الزجر اهم من جانب التكفير فان

ماخلا كفارة الفطر فانها عقوبة وجوبا وعبادة اداء حتى سقط بالشبهة على مثال الحدود

التكفير يحصل بالنوبة اذهى ماحية لكل ذنب ولا شئ يقوم مقام الكفارة فى حق الزجر مع ان الحاجة الى الزجر امس لانه يمنع من تفويت مالا استدراك له البتة فاما الكفارة فتكفر مالو لم تكن هى لكفر بالتوبة والندم او بعفو الله تعالى عنه بفضله او بشفاعة الاخيار من عباده فثبت ان جانب الزجر والعقوبة فيها راجح وانه هو المقصود المعظم دون العبادة والتكفير * فتبين بما ذكرنا ان معنى قول الشيخ فانها عقوبة وجوبا وعبادة اداء مع ان سائر الكفارات بهذه المثابة على ما مر بيانه ان وجوبها بطريق العقوبة قصدا وان كانت عبادة من حيث الاداء * حتى سقط يعنى هذا الواجب بالشبهة على مثال الحدود بخلاف سائر الكفارات فان معنى العقوبة فيها تبع ليس بمقصود فان قيل لانسلم ان معنى العقوبة فى هذه الكفارة راجح بل هى عبادة محضة وركنها الاعتاق والصيام والاطعام كما فى سائر الكفارات وكيف يمكن ان يقال الصوم مشروع بطريق العقوبة والدليل على انها لا تسقط بالشبهة انه لو افطر بجماع الاهل او بطعام مملوك له تلزمه الكفارة ولو كانت عقوبة تسقط بالشبهة لسقط ههنا لان ملك النكاح مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم تثبت الاباحة الحالة ثبت شبهة الاباحة فتوجب السقوط كالوزنى بجاريته التى هى اخته من الرضاع يسقط الحد لان الوطئ وان كان حراما لقيام الملك الذى هو مبيح يورث شبهة الاباحة ولما لم يسقط عرفنا انها لا تسقط بالشبهة قلنا قد اقمنا الدليل على رجحان معنى العقوبة فى هذه الكفارة وبينا انها تسقط بالشبهات بالاجماع مع كونها عبادة فى نفسها فلا معنى للمنع والاستبعاد بعد الاجماع * وما ذكر ان الافطار بجماع الاهل والطعام المملوك لا يصير شبهة غير سديد لان المعتبر هى الشبهة التى تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية وملك الطعام والجماع لا يورث اباحة فى افطار صوم رمضان بوجه كمن قتل غيره بسيف مملوك له او شرب خمرا مملوكة له لا يصير ذلك شبهة تؤثر فى سقوط القصاص والحد لان هذا الملك لا يؤثر فى اباحة القتل والشرب بوجه بخلاف وطئ الجارية التى هى اخته من الرضاع لان فى الزنا محل الجناية منافع البضع والملك ثابت فى البضع فيصلح شبهة مسقطة للحد قوله (وقلنا يسقط) اى هذه الكفارة باعتراض الحيض والمرض اذا جامع الصائم الصائمة فى نهار رمضان عمدا لزمتهما الكفارة فحاضت المرأة ومرض الرجل مرضا يبيح الافطار فى آخر النهار سقطت الكفارة عنهما عندنا * وقال ابن ابى ليلى والشافعى على القول الذى يوجب الكفارة على المرأة لا تسقط لان السبب الموجب للكفارة وهو الجناية الكاملة على الصوم قد تم فوجبت الكفارة دينا وبوجود العذر بعد الفطر لا يحتمل معنى الجناية فيبقى حكم الجناية على ما كان كما لو افطر ثم سافر وكما لو زنى بامرأة ثم تزوجها لا يسقط الحد كذا فى الاسرار * ونحن نقول هذا افطار عن شبهة فلا يوجب الكفارة قياسا على من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين بخلافه * وذلك لما بينا ان هذه الكفارة تسقط بالشبهات والمرض فى آخر النهار يزيل استحقاق الصوم فانه يباح له الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقاق لا يتجزأ فيصير زائلا من اوله والحيض يعدم الصوم من اوله وان وجد فى آخره لانه مما لا يتجزأ فى اليوم الكفارة لا تجب الا بالفطر فى صوم مستحق وقد تحقق فى هذا اليوم ما ينافى الصوم او ما ينافى

وقلنا تسقط باعتراض الحيض والمرض وتسقط بالسفر الحادث بعد الشروع فى الصوم اذا اعترض الفطر على السفر

صفة الاستحقاق منه فتمكن شبهة منافاة الاستحقاق في اوله * بخلاف ما اذا سافر في آخر النهار لان السفر لا يزيل الاستحقاق فان الصائم اذا سافر لا يباح له الفطر فلا يتمكن بالسفر في آخر النهار شبهة في اوله * ولان السفر فعله والكفارة تجب حقا لله تعالى فلا تسقط بفعل العبد باختياره * بخلاف المرض والحيض فانهما سماويان لا صنع للعبد فيهما فاذا كانا من قبل من له الحق يجوز ان يسقط بهما الكفارة حتى لو اكره السلطان على السفر يسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله لانه لا صنع له * وفي ظاهر الرواية لا تسقط لانه من صنع العباد وليس من قبل صاحب الحق * و تسقط بالسفر الحادث * اذا اصبح المقيم صائما في رمضان ثم سافر لا يباح له الافطار في ذلك اليوم بالاتفاق فان افطر لم تلزمه الكفارة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تلزمه لان هذا خروج لا يبيح له الافطار فلا يصير شبهة في اسقاط الكفارة كالخروج الى ما دون السفر * وانا نقول السفر مبيح في نفسه للافطار بالنص الا انا لم نعمل به لدليل آخر اولى منه وهو الاقامة في اول النهار فانها تقتضي وجوب الصوم وانه مما لا يتجزأ ثبوته فكان العمل بما يوجبه اولى من العمل بما يسقطه احتياطا فبقي السفر المبيح في نفسه مؤثرا في ايراث الشبهة فيسقط به الكفارة بخلاف الخروج الى ما دون السفر لانه غير مبيح في نفسه فلا يورث شبهة كما بينا قوله (وتسقط بشبهة القضاء) الى آخره اذا رأى هلال رمضان وحده والسماء مصحية او متغيمة فشهد عند الامام فرد الامام شهادته لتفرده او لفسقه وجب عليه ان يصوم الا على قول الحسن بن حي وعثمان البتي عملا بظاهر قوله عليه السلام * صومكم يوم تصومون * وهذا ليس بيوم الصوم في حق الجماعة فكذا في حق الواحد * وتمسك الجمهور بقوله عليه السلام * صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته * وانه قد رأى الهلال حقيقة فلزمه الصوم ثم وجوب الصوم برؤية الهلال امر بينه وبين ربه فلا يؤثر فيه الحكم وقد كان لزمه الصوم قبل ان ترد شهادته فكذلك بعده * فان افطر لم يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فيما اذا افطر بالجماع * فان لم يشهد عند الامام وشرع في الصوم ثم افطر فقد اختلف مشايخنا في سقوط الكفارة لاختلاف الطريق في المسئلة على ما نبين * احتج الشافعي رحمه الله بان العلم بكون هذا اليوم من رمضان حصل قطعا لوجود دليله وهو الرؤية حقيقة اذ لا دليل فوق العيان ولهذا كان مخاطبا بالاداء آثما بالترك فتكامل بالافطار فيه معنى الجناية ولم يصر جهل غيره بكونه من رمضان شبهة في حقه لان موجب الجهل لا يعدو محله ولا يؤثر في يقينه * الا ترى ان جماعة لو شربوا الخمر على مائدة وعلم به البعض دون البعض يجب الحد على العالم وجهل الجاهل لا يورث شبهة في حقه وكذا لو زفت الى رجل غير امرأته فوطئها وهو يعلم انها اجنبية ولم يعلم بذلك غيره يلزمه الحد ولم يصر جهل غيره شبهة في حقه فكذلك ههنا بل اولى لان الحد اسرع سقوطا من الكفارة ونحن نقول انه افطر عن شبهة فلا يوجب الكفارة لان هذه الكفارة تسقط بالشبهات كما بينا * والدليل على تحقق الشبهة شيئان اشار اليهما الشيخ في الكتاب * احدهما القضاء فان القاضي لما قضى برد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الكذب او الغلط فان تفرده بالرؤية مع استواء الكل في النظر والمنظر يوجب ذلك اورث ذلك شبهة في رؤيته لان ذلك قضاء بانه كاذب او غالط وان هذا

ويسقط بشبهة القضاء وظاهر السنة فيمن ابصر هلال رمضان وحده

اليوم من شعبان ولو كان حكمه هذا حقا ظاهرا وباطنا لكن يباح له الفطر فاذا كان نافذا ظاهرا يورث شبهة اباحة فتسقط به الكفارة * فان قيل لا نسلم ان القضاء موجود لان هذا من باب العبادات وهي مما يفتى فيه ولا يقضى به ولو افتاه مفت ان هذا اليوم من شعبان لم تصر فتواه شبهة في سقوط الكفارة عنه كذا هذا * والدليل عليه ان القاضي لا يقضي بشيء بل يمتنع من قبول الشهادة ومن القضاء بها والامتناع من القضاء وعدم الالتفات الى الشهادة لا يكون قضاء * ولئن سلمنا انه قضاء فلا نسلم انه يصير شبهة في حق هذا الرجل لانه يزعم ان القاضي مخطئ في قضائه وان قضاه باطل كما اذا رجع واحد من شهود الزنا بعد ما رجم المشهود عليه يلزمه حد القذف وقضاء القاضي بكون الرجل رانيا قائم ولم يصر شبهة في درأ الحد عنه لان في زعمه ان قضاءه باطل * قلنا هذا مما يدخل تحت القضاء لانه ان ثبت عند القاضي صدق الشاهد بان كانت السماء متغيمة فشهد وحده او جاء من بعض القرى وهو عدل يلزم عليه ان يقضي بشهادته ويصير اليوم من رمضان في حق الجميع حتى يلزمهم الصوم ويجب عليهم الكفارة بالافطار وتحل آجال الديون وينزل الطلاق والعتاق المعلقان بمجيء رمضان فان اتهمه ترد شهادته ويبقى اليوم من شعبان فثبت انه مما يدخل تحت القضاء * وقوله الامتناع من القضاء لا يكون قضاء غير سديد لان امتناع القاضي من قبول الشهادة لتهمة دخلت في الشهادة قضاء برد الشهادة كالفاسق اذا شهد فلم يقبل القاضي شهادته فاعادها بعد التوبة لا تقبل لانها لما ردت مرة كان ذلك قضاء ببطلانها كذا ههنا * وقوله لا يصير القضاء شبهة في حقه غير مستقيم ايضا لان القضاء حجة من حجج الشرع لان القاضي نائب الشرع فيما يقضي ولهذا لا يضمن اذا اخطأ فكان بمنزلة سائر حججه فيصلح شبهة وان لم يكن معمولا به * وزعمه انه خطأ لا يخرجه من ان يكون شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو يعلم ان الشهود كذبة ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي عندنا للشبهة الثابتة بالقضاء لانه قضى بدليل ظاهر اوجب الشرع العمل به فاوجب الشبهة في حق الولي وان كان عنده انه مخطئ بيقين * فاما في مسئلة الرجوع فلم يجعل القضاء شبهة في سقوط حد القذف لان الشاهد لما رجع انفسخ القضاء في حقه لان شهادته قد انفسخت والقضاء مبني عليها والقضاء المفسوخ لا يصلح شبهة كمن اشترى جارية ثم فاسخ البيع ثم زنى بها يحد ولا يصير البيع السابق شبهة وههنا لم ينفسخ القضاء لان دليله وهو التفرد بالرؤية قائم فيصلح شبهة * الا ترى ان في مسئلة الرجوع لو قذفه رجل آخر لا يحد لان الراجع لا يصدق على غيره فيكون القضاء باقيا في حق غيره ببقاء الشهادة فيصير قاذف زان فلا يحد * فعلى هذا الطريق لو افطر قبل الرفع الى القاضي يجب الكفارة وذكر في طريقة الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله ولو لم يشهد عند القاضي فافطر ان كان يعلم ان القاضي يقبل شهادته قالوا يلزمه الكفارة وان كان يعلم انه لا يقبل شهادته لا تلزمه الكفارة * والثاني ظاهر السنة وهي قوله عليه السلام * صومكم يوم تصومون فيه وفطركم يوم تفطرون * اى وقت صومكم المفروض يوم تصومون فيه جميعا فظاهره يقتضي ان يوم الصوم في حق كل واحد من الناس ما يصوم فيه الجماعة لكن عارضه قوله

عليه السلام صوموا لرؤيته وانه قدر اى الهلال فيقتضى ان يلزمه الصوم فعملنا بموجب هذا الخبر واوجبنا عليه الصوم احتياطا وبقى ظاهر النص الاول شبهة فى سقوط الكفارة لانها مما يحتال لدرئه كما بقى قوله عليه السلام * انت ومالك لابيك * شبهة فى سقوط الحد عن الاب بوطئه جارية ابنه وسرقة ماله وان كان المعمول قوله عليه السلام * الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين * وانما لم يصر ذلك الحديث شبهة فى سقوط الحد عن الاب اذا زنى بابنته لان النفس حرة ليست بمحل للملك فلم يكن الاضافة للتمليك لعدم قبول المحل ذلك بل كانت اضافة كرامة ونسب فلا يوجب شبهة الاباحة * واما عدم وجوب القصاص على الاب اذا قتل ولده فليس باعتبار ان هذا الحديث اوجب حقا اوشبهة فى النفس ولكن انما سقط القصاص لان الابن يحرم عليه ان يتعرض لابيه بما يوجب اتلافه لانه كان سبب وجوده فيحرم عليه التعرض لاتلافه واعدامه الاترى انه لو قتل الاب انسانا وجب عليه القصاص ثم ورث ابنه القصاص سقط لما قلنا * ولم يصر هذا الحديث منسوخا بقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * ولا بقوله عليه السلام * صوموا لرؤيته * لان النسخ لا يثبت الا بمعرفة التاريخ ولم يعرف ذلك لكن وجوب الصوم مما يحتاط فيه فعند قيام المعارضة عملنا بالدليل الموجب للصوم احتياطا وبالدليل المسقط للكفارة احتياطا ايضا لان هذه الكفارة يحتاط فى درئها * واما قوله تعالى * فاقتلوا المشركين * فلم يصر شبهة مسقطة للقصاص عمن قتل مشركا ذميا مع ان ظاهره يوجب اباحة قتل المشرك لان الاباحة قد انتهت باعطاء الجزية وانتسخت فلم تبق اصلا وههنا بخلافه * ولان المشرك صار مجازا للمحارب كانه قيل اقتلوا المحاربين واللفظ متى صار مجازا لم يبق حقيقة اصلا ولا اورث شبهة فى محل الحقيقة لانه انتقل عن محاله بيقين حيث صار مجاز اولو بقى فى محله لما انتقلت مجازا وهذا الطريق يوجب التسوية بينهما اذا افطر بعد القضاء وقبله * فان قيل قوله عليه السلام * صومكم يوم تصومون * متعرض لوجود الصوم دون الوقت فان الصوم اسم للعبادة المعهودة دون الوقت فصار كانه قال وجود صومكم فى اليوم الذى تصومون فيه * والدليل عليه انه مروى بنصب الميم من يوم على الظرف واليوم يكون ظرفا للفعل وهو الصوم دون الوقت واذا كان الخبر بيانا لوجود الصوم لا للوقت الذى يجب فيه الصوم لا يكون معارضا للحديث الآخر فلا يصلح شبهة * قلنا حمله عليه يؤدى الى الغاء كلام صاحب الشرع واخلائه عن الفائدة اذ لا يخفى على مجنون فضلا عن العاقل ان وجود الصوم يوم يوجد فيه وهل يليق بعاقل ان يقول ذهابك عن البلدة يوم تذهب وانتصاب اليوم ليس بطريق الظرف بل الزمان فارق جميع اجناس الاسماء فى صحة اضافته الى الافعال وامتناع اضافة غيره الى الافعال * غير انه ان اضيف الى الفعل الماضى فاختيار الجمهور من اهل النحو ان يبنى على الفتحة ويخرج عن كونه معربا بالاتحاده بما ليس بمعرب فى نفسه اذ بين المضاف والمضاف اليه نوع اتحاد * وان اضيف الى المستقبل فالمتكلم بالخيار ان شاء اعربه لكون ما اضيف اليه معربا فى نفسه وان شاء بناه لاتحاده بالفعل والاسم يبنى لشبهه بالفعل اذا تأكدت المشابهة فلان يبنى عند اتحاده به اولى * هذا التخيير ظاهر للمتكلم وان كانت العرب تؤثر الاعراب لذى الاضافة الى

المستقبل على البناء وتؤثر البناء على الاعراب لذى الاضافة الى الماضى على ماروى الفراء عن الكسائى عن العرب ولكن البناء فى الاول جائز بلا خلاف والاعراب فى الثانى عند الكسائى * ففيما نحن فيه ان كانت الرواية بالنصب فوردت على طريق البناء لان الميم انتصبت لكون اليوم ظرفا * تحقق ماذكرنا ان الاجماع منعقد على ان صوم هذا اليوم مجتهد فيه ولم يبق فرضا حتى ان منكره لا يضلل ولو كان الحديث بيانا لوجود الصوم لا لوقت الوجوب بقى الصوم بقضية قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * فرضا ولضلل جاحده ولما لم يضلل دل ان المراد منه بيان وقت الصوم والله اعلم كذا ذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله فى طريقته * وهذا ميل منه الى مذهب الكوفيين فان عندهم يجوز بناء الظرف على الفتح بالاضافة الى نفس الفعل وعند البصريين انما يبنى الظرف بالاضافة الى الفعل اذا كان الفعل مبنيا فاما اذا كان معربا فلا يبنى الظرف بالاضافة اليه فيكون انتصاب يوم عندهم على الظرف بعامل مضمر هو خبر المبتدأ والتقدير وقت صومكم واقع او ثابت يوم تصومون فيه جميعا وقوله لشبهة فى الرؤية متعلق بشبهة القضاء يعنى لمقضى القاضى برد شهادته اوجب ذلك شبهة فى رؤيته وهى احتمال انه اخطأ فى الرؤية وهو فى الحقيقة اشارة الى الجواب عما قال الخصم انه رأى الهلال حقيقة وثبت فى حقه ان هذا اليوم من رمضان فطعن القاضى فى رؤيته وجهل سائر الناس بما ثبت عنده لا يؤثر فى حقه كما فى مسئلتى الخمر والزفاف مع ان الكفارة امر بينه وبين ربه تلزمه بالجناية على صوم نفسه لا بالجناية على صوم غيره فيعتبر ما عنده لا ما عند غيره فلا يصير القضاء شبهة * فقال بالقضاء يتحقق شبهة فى رؤيته فان بعد المسافة ودقة المرئى وعدم رؤية سائر الناس توجب شبهة التخيل ولا يمكن دفع هذا التخيل اصلا وقد وقعت هذه الحادثة فى زمن عمر رضى الله عنه وظهر من بعد انه كان تخيلا من الذى زعم انه رأى ولهذا اذا شكك يتشكك والانسان لا يتشكك فيما عاينه لكن الشرع اعرض عن هذه الشبهة لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة وقد تعذر الاحتراز عنها فسقط اعتبارها فاذا رد القاضى شهادته فقد اعتبرت هذه الشبهة فتؤثر فيما يسقط بالشبهات بخلاف مسئلتى الخمر والزفاف لان العلم فيهما غير مشتبه ولا يستبعد ان يعرف البعض الخمر ولا يعرفها البعض لعدم التجزئة وان يعرف الرجل امرأته ولا يعرفها غيره لعدم الرؤية والممارسة فلا يؤثر جهل الغير فى علمه فاما ههنا فالكل سواء فى دليل المعرفة وتفرده يوجب خللا فى الرؤية فاذا اعتبره الحاكم يصلح شبهة فى سقوط الكفارة وقوله خلافا للشافعى يتصل بقوله ماخلا كفارة الفطر * فانها عقوبة وجوبا اى معنى العقوبة فيها راجح حتى سقطت بالشبهة خلافا للشافعى رحمه الله فانه الحق هذه الكفارة بسائر الكفارات فى انها لا تسقط بالشبهات وانها ضمان ما تلف من حق الله تعالى بجنايته * الا انا اى لكنا اثبتنا ماقلنا من ترجيح معنى العقوبة فيها استدلالا بالنص والاجماع والمعقول فان النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله * من افطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر * قيد الافطار بصفة التعمد الذى به يتكامل معنى الجناية ثم رتب وجوب الكفارة عليه فعرفنا ان

لشبهة فى الرؤية خلافا للشافعى فانه الحقها بسائر الكفارات الا انا اثبتنا ماقلنا استدلالا بقول النبى عليه السلام من افطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطئ ولانا وجدنا الصوم حقا لله تعالى خالصا تدعو الطباع الى الجناية عليه

وجوبها يستدعى جناية كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ الجناية الكاملة تقتضى ان يكون الجزاء الواجب عليها عقوبة * وكذا الاجماع يدل عليه فانهم لما اتفقوا على انها تسقط بعذر الاشتباه على ما بينا علم ان صفة التعمد شرط لايجاب الكفارة كما فى القتل لايجاب القود وانها ملحقة بالعقوبات * وكأن الشيخ رحمه الله اراد بالخاطئ فى قوله ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطئ الذى جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت لانه خاطئ فى هذا الظن فيصح الاستدلال فاما لو اراد به الخاطئ الذى سبق الماء او الطعام حلقه فى المضمضة او المضغ للصبى من غير قصده فلا يخلو الاستدلال به عن نوع ضعف لان عند الخصم لا يفسد به الصوم فلا يتصور وجوب الكفارة ليمتنع بسبب الخطاء * الا ترى ان صومه لو فسد بان اكل او شرب عمدا لا تجب الكفارة عنده فكيف اذا لم يفسد واذا كان امتناع وجوب الكفارة لعدم الفساد لا للخطاء لا يتم الالزام بهذا الاستدلال على الخصم الا على الوجه الاول * وكذا المعقول يدل عليه فانا وجدنا الصوم حقا خالصا لله تعالى تدعوا الطباع الجناية عليه وقد ظهر فى الشرع اثر صيانة هذا الحق على العباد بتجويزه بنية متقدمة مع وجود ما طرأ عليها واثر فيها بالاعدام وجعل الركن المعدوم موجودا فى حق النائم والمغمى عليه فاستدعى زاجرا يمنع المكلف عن الجناية عليه ويبقى هو مصونا به عن الابطال والكفارة تصلح زاجرة فعرفنا انها شرعت بطريق الزجر والعقوبة * وكان ينبغى ان يكون الزاجر من العقوبات المحضة كالحدود لان هذه الجناية معصية خالصة كالجنايات الموجبة للحدود لكن الصوم لما لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق تاما وقت الجناية اذ الجناية عليه بالافطار لا يتصور بعد التمام * صار اى التعدى عليه بالافطار قاصرا فى كونه جناية فيتمكن باعتبار القصور شبهة اباحة فيه فتعذر ايجاب الزاجر الذى هو عقوبة محضة * فاوجبناه اى الزاجر بالوصفين وهما العبادة والعقوبة * وجعلنا معنى العقوبة فى الوجوب ومعنى العبادة فى الاداء دون عكسه لانا وجدنا ما يجب بطريق العقوبة ويستوفى بطريق العبادة كالحدود لان اقامتها من السلطان عبادة اذ هو مأمور باقامتها حتى يثاب على الاقامة ويعاقب على تركها ولم نجد ما يجب بطريق العبادة ويستوفى بطريق العقوبة اصلا فعلى هذا الطريق لا يحتاج الى الجواب عما اذا زنى فى نهار رمضان او شرب الخمر عمدا حيث تجب الكفارة لان القصور فى الجناية من الوجه الذى ذكره موجود فيمكن ايجاب الكفارة التى هى عقوبة قاصرة عليه وعلى الوجه الذى تقدم بيانه فى دلالة النص يحتاج الى الجواب عنه وقد بيناه هناك * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله فى طريقته ان تعلق العبادة بما هو معصية فى نفسه جائز اذا كان وجوبها بطريق التكفير وكانت جهة الزجر فيها راجحة اذ لا استحالة فى ذلك انما الاستحالة فى جعل المعصية سببا لوجوب عبادة يتوصل بها الى الجنة لان العبادة مع حكمها وهو الثواب الموصل الى الجنة يصير ان من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال لانها جعلت من اسباب استيجاب النار فاما عبادة حكمها تكفير المعصية ومحو اثرها فلا استحالة فى جعل المعصية سببا لها خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا * ولا يقال لو جوزنا هذا لصارت المعصية ماحية اثر نفسها بواسطة وهى العبادة ومن المحال ان يكون الشئ

فاستدعى زاجرا لكنه لما لم يكن حقا مسلما تاما صار قاصرا فاوجبناه بالوصفين وقد وجدنا ما يجب عقوبة ويستوفى عبادة كالحدود لان اقامة السلطان عبادة ولم نجد ما يوجب عبادة ويستوفى عقوبة فصار الاول اولى ولهذا قلنا بتداخل الكفارات فى الفطر وحقوق العباد اكثر من ان تحصى

موجبا بطلان نفسه *لانا نقول لا استحالة فى كون الشئ بواسطة حكمه موجبا عدم نفسه اذا كان ذلك الموجب يتعقبه وانما يستحيل اذا كان يقارنه لان اقتران ما يوجب عدمه بحالة وجوده يؤدى الى المناقضة وحكم المعصية ههنا وجوب الكفارة لا وجودها والموجب لمحو اثر المعصية وجود الكفارة لان حصول الثواب الذى به يحصل المحو يتعلق بالوجود لا بالوجوب وهو متعقب عن المعصية لا محالة لتعقب وجود الكفارة وجوبها فلم يكن فى هذا استحالة *الا ترى انه يجوز ان تكون الحدود احكاما للمعاصى وان كانت هى كفارات لها بشهادة صاحب الشرع ولم يلزم من ذلك استحالة فكذا فيما نحن فيه قوله (ولهذا) اى لوجوب هذه الكفارة بطريق العقوبة حتى سقطت بالشبهة * قلنا بتداخل الكفارات فى الفطر حتى لو افطر مرارا فى رمضان واحد من غير تكفير لم يلزمه الا كفارة واحدة *ولو افطر فى رمضانين ولم يكفر للمرة الاولى فكذلك فى رواية الطحاوى عن اصحابنا وهو اختيار اكثر المشايخ *وروى فى الكيسانيات عن محمد رحمه الله ان عليه كفارتين *وعند الشافعى رحمه الله يجب لكل فطر كفارة على حدة كما اذا ظاهر مرارا او قتل انسانا خطأ لان التداخل من خصايص العقوبات المحضة وهذه ليست بعقوبة محضة بل هى عبادة فلا يمكن الحاقها بما محض عقوبة *ونحن نقول لما خصت هذه الكفارة من بين سائر الكفارات فى اسقاطها بالشبهة اترجح معنى العقوبة فيها دل ذلك على ان السبيل فيها الدرء والتداخل من باب الدرء كما فى الحدود *وذلك لانها لو وجبت فى المرة الثانية لوجبت لا على الوجه الذى شرعت فانها زاجرة وقد حصل الزجر بالمرة الاولى فكان معنى الزجر فى المرة الثانية معدوما او فيه شبهة العدم فلا وجه لايجابها فى المرة الثانية كما فى الحدود *ولهذا قلنا اذا كفر للمرة الاولى ثم افطر تلزمه اخرى لانه تبين ان الانزجار لم يحصل بالاولى فكان فى الثانية فائدة كما فى الحد سواء * فعلى هذا الوجه ما سوى المرة الاولى لم ينعدم سببا فكان معنى التداخل امتناع الوجوب بعد ما وجب مرة * ومن اصحابنا من قال ان الشرع قدر الزاجر فى كل باب بالجنايات وان كثرت من جنس واحد واستيفاء الزواجر يؤدى الى جعل الزاجر زيادة على التقدير الذى ورد الشرع به وذلك لا يجوز ولذا لم يتكرر الاستيفاء فى الحدود فعلى هذا الوجه يمكن ان يقال ينعقد الجنايات عللا فى انفسها والزاجر المستوفى يكون حكما لكل علة كحرمة صيد الحرم على المحرم وحرمة المقدر المبيع بجنسه نسيئة فانها تكون ثابتة بالجنس والقدر وكل واحد منهما علة تامة فى تحريم النساء وهذا النوع من العلل يسمى عللا متعاورة عند اهل الاصول فكان معنى التداخل على هذا الوجه الاكتفاء بحكم واحد عن علل متعددة *اليه اشار الشيخ ابو المعين رحمه الله *وحقوق العباد اى الحقوق الخالصة لهم اكثر من ان يحصى نحو ضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها قوله (والمشتمل عليهما) اى على حق الله تعالى وحق العبد وحق الله تعالى غالب * حد القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع العار عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على انه حق الله تعالى والاحكام تشهد لذلك ايضا كما ستقف عليه الا ان حق الله تعالى فيه غالب عندنا كما فى سائر الحدود حتى لا يجرى

والمشتمل عليهما وحق الله تعالى غالب حد القذف

فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف الا فى رواية بشر بن الوليد عن ابى يوسف رحمهما الله ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة فى كلمة واحدة او فى كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد * وعند الشافعى رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التداخل * ورأيت فى التهذيب انه ان قذف شخصا واحدا مرارا بزنا واحد لا يجب الا حد واحد * وان قذفه بزنيات مختلفة ففى قول يتجدد الحد لانه من حقوق العباد فلا يقع فيه التداخل وفى قول وهو الاصح لا يجب الا حد واحد لانها حدود من جنس واحد لمستحق واحد كحدود الزنا فيتداخل * ولو قذف جماعة كل واحد بكلمة على حدة يجب عليه لكل واحد حد كامل * وان قذفهم بكلمة واحدة بان قال انتم زناة او زنيتم ففى القديم لا يجب للكل الا حد واحد اعتبار الاتحاد اللفظ وفى الجديد وهو الاصح يجب لكل واحد حد كامل لانه ادخل على كل واحد معرة فصار كما لو قذفهم بكلمات * احتج الشافعى رحمه الله لاثبات هذا الاصل بان سبب الوجوب التناول من عرضه وعرضه حقه بدليل قوله عليه السلام * ايعجز احدكم ان يكون مثل ابى ضمضم اذا اصبح يقول اللهم انى تصدقت بعرضى على عبادك * والمدح انما يستحق على التصدق بما هو حقه وكذا المقصود دفع عار الزنا عن المقذوف وذلك حقه واذا كان سببه الجناية على العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص * وكذا الحكم يدل عليه فان خصومة العبد شرط فى نفس الحد فانه يدعى ان له عليه حد القذف كما يدعى ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك الخصومة فى المال دون الحد حتى لو خاصم فى الحد لا يلتفت اليه وكذا لا يعمل الرجوع فيه بعد الاقرار ولا يبطل بالتقادم ويقام على المستأمن بالاتفاق وانما يؤاخذ المستأمن بما هو من حقوق العباد الا ان المقذوف لا يتمكن من الاستيفاء بنفسه كما يتمكن من استيفاء القصاص لان الضرب يختلف شدة وخفة * ومن الجائز ان يزيد على الحد المشروع من حيث اعتبار الخفة لفرط غضبه ففوض الى الامام دفعا للموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم بحده وهو جزء الرقبة ولا يجرى فيه الزيادة والنقصان ففوض اليه ونحن نستدل على ما قلنا بالسبب وبالحكم * اما السبب فان هذا الحد يجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف محصنا فقد الحق به تهمة الزنا فاوجب الحد على القاذف ليكون بوجوبه زاجرا عن الاقدام عليه وليزول باستيفائه عن المقذوف تلك التهمة حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه التهمة لم يحد القاذف ولما وجب لتعفية اثر الزناء وحرمة الزنا خالصة لله تعالى حتى كان الحد الواجب عليه خالصا له وجب ان يخلص الحد على اظهاره بوجه حرام يجب الكف عنه لله تعالى ايضا ولكن هتك بهذه التهمة حرمة عرض المقذوف ولله تعالى فى عرض المقذوف حق وللمقذوف حق فثبت للعبد ضرب حق بهذه الطريقة فالوجه الاول اوجب فيه الحق لله تعالى خالصا والوجه الثانى اوجب الحق لله عز وجل وللعبد فقلنا معظم الحق فيه لله عز وجل بخلاف القصاص فان سببه ليس الا القتل الذى هو جناية على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستعباد وللعبد حق وحق العبد ارجح بجعل الله تعالى له ذلك فصار معظم الحق فيه له * واما الحكم فهو ان حرمة القذف لا تسقط بجنايات العبد من الكفر والكبائر كما لا يسقط حرمة الزنا بالمرأة التى ثبتت حقا لله تعالى بكفرها وجنايتها ولو كان معظم الحق للعبد لسقط بكفره الذى يسقط به حرمة دمه وحيوته وكذا تنصيفه بالرق من اظهر الدلائل

على ماقلنالان مايجب للعباد لا يتنصف بالرق كاتلاف المال وانما يتنصف مايجب حقالله تعالى
من العقوبات التى تقبل التنصيف وهذالان حرمة الجريمة عندالله تعالى تزداد بزيادة النعمة
لان زيادة النعمة توجب زيادة الشكر فتزداد حرمة ترك الشكر بالمعصية بحسب زيادة وجوب
الشكر واذا ازدادت العقوبة والنعمة فى حق الحر كاملة وفى حق العبد ناقصة فيتكامل
العقوبة وتنتقص بحسبها فامامايجب للعبد فيجب جبر المافوت عليه والتفويت لايختلف
بجناية العبد والحر فلا تنتقص الواجب بكونه عبدا * يوضحه ان فى حقوق العباد يعتبر
المماثلة التى تشير الى معنى الجبر كماورد به النص ولهذا ماوجب من العقوبات حقا للعبد وجب
باسم القصاص الذى ينبئ عن المماثلة ليكون اشارة الى معنى الجبر ولا مماثلة بين النسبة الى الزنا
و بين ثمانين جلدة لا صورة ولا معنى كما لا مشابهة بين الحد والزنا فعرفنا انه من حقوق الله عزوجل
كسائر الحدود ولان مايجب لله تعالى لايجب مثلا معقولا للمعصية كعذاب الآخرة مع الكفر *
والدليل عليه ايضا ان استيفاءه الى الامام وهو انما يتعين نائبا فى استيفاء حق الله تعالى فاما ماكان
حقا للعبد فاستيفاؤه اليه * ولا معتبر بتوهم التفاوت فان للزوج ان يعزر زوجته لما كان ذلك
حقا له ولا ينظر الى توهم التفاوت من هذا الوجه وهذا لان المبالغة كما تتوهم من صاحب الحق
تتوهم من الجلاد و يمكن منع صاحب الحق تتوهم من الجلاد * و يمكن منع صاحب الحق من ذلك
اذا ظهر اثره كما يمنع الجلاد منه مع انه بتوهم الزيادة لا يمتنع صاحب الحق عن استيفاء حقه كتوهم
السراية فى حق القصاص * وتمسك الخصم بحديث ابى ضمضم غير صحيح لانه لم يرد به حقيقة
التصدق لانه لايقبل الصدق ولكنه اراد به انى لا اطالبهم بموجب الجناية * وما استدل به
من المسائل يدل على ان للعبد فيه حقا ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق لله تعالى واثبتناه بدليله
* ثم لما كان للعبد فيه حق معتبر وان المعظم لله تعالى شرط الدعوى فى نفس الحد لان حقه لا يثبت
بدون دعواه وحق الله تعالى لايختل باشتراطها فان الدعوى لاتنافى الحد كما فى السرقة * وبعد
ماثبت بالاقرار لايعمل فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له فى الاقرار مكذب له فى الرجوع
بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فان هناك ليس له مكذب ظاهر افتثبت
فيه شبهة الصدق والحد يبطل بالشبهة الاترى انه اذا ثبت بالبينة لايعمل فيه الانكار لان البينة
ترد انكاره وكذلك لا يبطل بالتقادم لانه ليس بمسقط للحد بنفسه فانه لو اقر بزنا متقادم يقام عليه
الحد ولكن التقادم انما يمنع قبول الشاهد لان الشاهد مخير بين الستر والاظهار فمتى سكت
فقد اختار معنى الستر فلم يجز الاظهار بعد ذلك فمتى اظهر دل ان ضغينته حملته على ذلك
وفى حد القذف لما شرطت الدعوى لا يتمكن الشاهد من اداء الشهادة حسبة قبل طلب المدعى
فلا يصير متهما بالضغينة * ولا يلزم عليه الشهادة بالسرقة المتقادمة فانها لا تقبل مع انها لا تصح
بدون الدعوى لان عدم قبولها لبطلان الدعوى فان المدعى مخير بين ان يحتسب بدعواه لاقامة
الحد ليقام الحد وبين ان يختار الستر فيدعى الاخذ فان اختار الحسبة حرم عليه التأخير فاذا
اخر كان بناء على ترك جهة الحسبة فاذا عاد يدعى السرقة لم تصح دعواه السرقة بعد ما لزمته
التهمة فبطلت الشهادة على السرقة وبقيت دعوى المال والشهادة به فوجب القضاء بالمال *

(للمنفل)

فاذا ثبت هذا فعندنا لا يجرى فيه الارث لانه خلافة وحق الله تعالى لا يجرى فيه الخلافة ولا يسقط بالعفو لان العبد انما يملك اسقاط ما يتمحض حقا له او ما غلب فيه حقه فاما حق الله تعالى فلا يملك اسقاطه وان كان للعبد فيه حق كالعدة فانها لا تسقط باسقاط الزوج لما فيها من حق الله عز وجل كذا فى الاسرار والمبسوط وغيرهما قوله (والذى يغلب فيه حق العبد القصاص) القصاص مشتمل على الحقين لما ذكرنا ان القتل جناية على النفس ولله تعالى فيها حق الاستعباد كما ان للعبد حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين وان كان حق العبد راجحا بلا خلاف والدليل على ان فيه حق الله عز وجل انه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل فى الاصل لا ضمان المحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه كالدية لا يقتلون به واجزئة الافعال تجب حقا لله عز وجل * ولكن لما كان وجوبه بطريق المماثلة التى تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه علم ان حق العبد راجح * وكذا تفويض استيفائه الى الولى وجريان الارث فيه وصحة الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح دليل على رجحان حقه ايضا قوله (واما حد قطاع الطريق فخالص) اى خالص حق الله تعالى عندنا قطعا كان او قتلا كالقطع فى السرقة والرجم فى الزنا * ولهذا لا يوجبه على المستأمن اذا ارتكب سببه فى دارنا بمنزلة حد الزنا والسرقة * وعند الشافعى رحمه الله القتل الواجب فيه مشتمل على الحقين * وفيه معنى الحدود لانه لا يسقط بالعفو ويستوفيه الامام دون الولى * وفيه معنى القصاص لانه لا يستحق الا بالقتل والقتل المستحق بالقتل يكون قصاصا * ومعنى القصاص غالب عنده فى اصح القولين لان القتيل معصوم يجب القصاص بقتله فى غير حال المحاربة ففى حال المحاربة اولى ثم القصاص حق العبد فيكون مقدما على حق الله تعالى لما عرف * فعلى هذا القول لو قتل حر عبدا او مسلم ذميا او قتل الاب ابنه فى قطع الطريق لا يجب القتل وتجب الدية وقيمة العبد * ولو قتل واحد جماعة قتل بالاول وللباقين الدية * وان قتله اجنبى غير الامام يجب عليه الدية لورثته * وان مات تؤخذ الدية من تركته * وان قتل فى قطع الطريق بمثقل او قطع عضو يقتل بذلك الطريق كذا ذكر فى التهذيب * ونحن نقول القتل والقطع فى قطع الطريق حد واحد ثم القطع حق الله تعالى على الخصوص فكذلك القتل الا ترى ان الله تعالى سماه جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل فاما القصاص فواجب بطريق المساواة وفيه معنى المقابلة بالمحل * والدليل عليه ان الله تعالى جعل سبب هذا القتل محاربة الله ورسوله بقوله * انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله * وما يجب بمثل هذا السبب يكون لله تعالى على الخلوص وسماه خزيا فى قوله عز اسمه * ذلك لهم خزى فى الدنيا * فعرفنا ان الواجب فى قطع الطريق خالص حق الله تعالى كذا فى المبسوط * واما قوله انه قتل يستحق بالقتل فغير مسلم عندنا بل السبب هو المحاربة كما اشار اليه النص الا انها متنوعة فالقطع جزاء المحاربة المتأكدة باخذ المال والقتل جزاء المحاربة الكاملة بالقتل لا جزاء القتل * ولهذا جعلنا ارده كالمباشر حتى لو ولى واحد منهم القتل قتلوا جميعا عندنا لانه اذا دخل قطع الطريق قتل صار كاملا وصار نصفه

والذى يغلب فيه حق العبد القصاص فاما حد قطاع الطريق فخالص لله تعالى عندنا وهذا مما يطول به الكتاب

الكمال مضافا الى الجميع فيستوى فيه الرد‌ء و المباشر* و لما قال الشافعى رحمه الله ان اصله قصاص وانختامه حد لم يصح ان يقتل الا المباشر والله اعلم* وهذا اى بيان ماذكرنا و تحقيقه مما يطول به الكتاب قوله (وهذه الحقوق) اى الحقوق المذكورة كلها تنقسم الى اصل و خلف و ذلك اى الانقسام الى الاصل و الخلف فى الايمان اولا * اصله التصديق و الاقرار ثم صار الاقرار بنفسه اصلا مستبدا فى احكام الدنيا* خلفا عن التصديق اى عن الايمان الذى هو التصديق والاقرار جميعا كما قلنا فى المكره على الاسلام انه يحكم باسلامه بمجرد الاقرار حتى لو رجع عن الاقرار عند زوال الاكراه يصير مرتدا* ثم صار اداء احد الابوين ثابتا فى حق الصغير خلفا عن اداء الصغير بنفسه لعجزه عن ذلك و قصور عقله* و كذلك اى و كما ثبت الايمان فى حق الصغير باداء احد الابوين يثبت فى حق المعتوه و المجنون فيجعل كل واحد منهما تبعا لاحد ابويه فى الاسلام كالصغير* لا يعتبر ذلك اى اداء احد الابوين فى حق الصغير مع اداء الصغير بنفسه يعنى اذا كان عاقلا* بخلاف المجنون فان اداءه بنفسه لا يخرجه عن تبعية الابوين لصدوره لا عن عقل بخلاف اداء الصغير* و رأيت فى بعض الحواشى ان المعتوه كالمجنون فى عدم صحة ادائه بنفسه و ليس بصحيح لانه كالصبى دون المجنون اذ هو ناقص العقل دون عديم العقل كما سيأتى بيانه* و فائدة اعتبار اداء الصبى بنفسه تظهر فيما اذا اسلم احد ابويه ثم اسلم الصغير بنفسه ثم ارتد الذى اسلم من ابويه لا يصير الصبى مرتدا بل يبقى مسلما باسلام نفسه* و لو اسلم بنفسه يصح و ان كان ابواه كافرين * ثم صارت تبعية اهل الدار و الغانمين اى اداء الغانمين خلفا عن تبعية الابوين * و جعل شمس الائمة رحمه الله تبعية الدار خلفا عن تبعية الابوين و تبعية الغانمين خلفا عن تبعية الدار فقال ثم تبعية الدار فيمن سبى صغيرا و اخرج الى دار الاسلام وحده خلف عن تبعية الابوين فى ثبوت حكم الايمان له ثم تبعية السابى اذا قسم او بيع من مسلم فى دار الحرب خلف عن تبعية الدار فى ثبوت حكم الايمان له حتى اذا مات يصلى عليه و يدفن فى مقابر المسلمين * و اعلم ان المراد من خلفية هذه الاشياء ليس كون تبعية الغانمين او الدار خلفا عن تبعية الابوين ثم كون تبعيتهما خلفا عن اداء الصغير كما يدل عليه اللفظ لانه يؤدى حينئذ الى ان يكون للخلف خلف و هو فاسد لصيرورة شئ واحد اصلا و خلفا بل المراد ان كل واحد من هذه الاشياء خلف عن اداء الصغير بنفسه و لكن البعض مقدم على البعض كابن الميت خلف عنه فى الميراث و عند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه و كالفدية فى باب الصوم خلف عن الصوم عند العجز عن القضاء لا انها خلف عن القضاء هكذا قيل* و اعترض عليه بانه لا ضرورة فى العدول عن ظاهر اللفظ و جعل تبعية الدار و الغانمين خلفا عن اداء الصغير دون تبعية الابوين اذ لا استحالة فى ان يكون للخلف خلف و لا فساد فى ان يكون الشئ الواحد خلفا من وجه اصلا من وجه* والحاصل ان مع حقيقة الاداء لا يعتبر تبعية شئ مع تبعية احد الابوين لا يعتبر تبعية دار الاسلام او السابى حتى لو سبى الصبى مع احد ابويه لا يصير مسلما بالدخول فى دار الاسلام لان تبعية الابوين اقوى من تبعية الدار * و مع تبعية دار الاسلام لا يعتبر تبعية السابى حتى لو سرق ذمى صبيا

من دار الحرب وادخله دار الاسلام يصير مسلما بتبعية الدار ولا يعتبر تبعية الآخذ حتى وجب تخليصه من يده ولو مات يجرى عليه احكام الاسلام قوله (وكذلك) اى وكما كان فى الايمان التصديق والاقرار اصل والاقرار المجرد وتبعية الابوين والدار والسابى خلف عنه فى شروط الصلوة الطهارة بالماء وهى اى الاغتسال اصل والتيمم خلف عنها بلا خلاف لكن هذا الخلف عندنا مطلق يعنى به ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت اباحة الصلوة بناء على ارتفاع الحدث وحصول الطهارة كما فى الطهارة بالماء * وعند الشافعى رحمه الله هو خلف ضرورة اى يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة واسقاط الفرض عن الذمة فيكون التيمم خلفا عن الوضوء لاباحة الصلوة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة * حتى لم يجوز اداء الفرائض بتيمم واحد لانه لما كان ضروريا يشترط قيام الضرورة لصحته لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها وبعد الفراغ من الاداء قد انتهت الضرورة فلم يبق الخلف صحيحا فلا يجوز اداء فرض آخر به كما قال فى المستحاضة ان الضرورة لما انتهت بالفراغ من الاداء لا يجوز اداء فرض آخر بتلك الطهارة لانقضائها بانقضاء الضرورة * ولم يعتبر التيمم لاداء فرض قبل دخول وقته لعدم الضرورة كما قال فى المستحاضة * وقال فى انائين نجس وطاهر فى سفر يعنى فى موضع لا قدرة له على ماء آخر سواهما ان التحرى فيه اى فى مثل هذا الموضع جائز ولم يجعل التراب طهورا اى لم يجعل التيمم طهارة فى هذا الموضع لعدم الضرورة لانها لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر ومعه ماء طاهر بيقين ويمكنه الاصول اليه بالتحرى لانه دليل معتبر فى الشرع حالة العجز كما فى امر القبلة فلا يجوز له المصير الى التيمم مع القدرة على الماء الطاهر * ولهذا شرط الطلب لصحة التيمم لان الضرورة لا تتحقق قبل الطلب * واحتج لاثبات هذا الاصل بان المسح بالتراب تلويث وليس بتطهير الا ترى ان المتيمم اذا رأى الماء يعود الحدث السابق من جنابة او غيرها فثبت انه لم يرتفع اذ لو ارتفع لم يعد الا بحدث جديد كطهارة المستحاضة تنتقض بالفراغ من الصلوة او بذهاب الوقت عندكم وهو ليس بحدث فعلم ان الحدث الاول باق ولكن ابيحت لها الصلوة مع الحدث للضرورة كما فى الاكراه على الردة او الجناية على الصوم بالافطار يباح الاقدام على اجراء كلمة الكفر والافطار لدفع الضرورة مع قيام حرمة الكفر والفطر * وقلنا نحن هذا اى هذا الخلف مطلق فى حال العجز عن الاصل باتفاق بين اصحابنا فيثبت به الحكم على الوجه الذى يثبت بالاصل ما بقى العجز * فيجوز جمع الصلوة به * ويجوز الاتيان به قبل دخول الوقت كالطهارة بالماء ولا يجوز التحرى فى الانائين لان التراب طهور مطلق عند العجز عن استعمال الماء وقد تحقق العجز بالتعارض لان حكم التعارض التساقط فصار كأن الانائين فى حكم العدم * والدليل على ان هذا خلف مطلق رافع للحدث سواء جعلت الخلفية بين الماء والتراب او بين التوضؤ والتيمم ان حكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا ما شرع خلفا عنه يثبت له حكم الاصل كالصوم فى الكفارات له حكم الاعتاق وكالاشهر فى العدة لها حكم القرؤ وكالصوم فى باب المتعة له حكم الهدى * وهذا ظاهر اذا جعلت الخلفية بين الماء والتراب * وان جعلت بين الوضوء والتيمم فكذلك لان من حكم الوضوء اباحة الدخول فى الصلوة بواسطة رفع

وكذلك فى حق المعتوه والمجنون لا يعتبر ذلك مع اداء الصغير بنفسه ثم صار تبعية اهل الاسلام والغانمين خلفا عن تبعية الابوين فى اثبات الاسلام فى صغير ادخل دارنا ووقع فى سهم المسلم اذا لم يكن معه احد ابويه وكذلك فى شروط الصلوة الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه لكن هذا الخلف عندنا مطلق وعند الشافعى خلف ضرورة حتى لم يجوز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال فى انائين نجس وطاهر فى السفر ان التحرى فيه جائز ولم يجعل التراب طهورا لعدم الضرورة وقلنا نحن هو خلف مطلق حتى جوزنا جميع الصلوات به وقلنا فى الانائين لا يتحرى لان التراب طهور مطلق عند العجز وقد ثبت العجز بالتعارض

الحدث بطهارة حصلت به لامع الحدث فهذا الذى جعل خلفا مطلقا لايبيح بدون ثلاث الواسطة لانه حينئذ يكون حكما آخر وللخلف حكم الاصل لاحكم اخر فمن قال هو خلف فى حق الاباحة مع الحدث جعله غير خلف عن التوضؤ اذ التوضؤ لايبيح الاداء مع قيام الحدث الموجود قبل التوضؤ بحال وانما يبيح بواسطة رفعه فيكون الاباحة من غير رفع حكما آخر غير حكم الاصل فحينئذ لايكون خلفا عنه كذا فى الاسرار قوله (لكن الخلاف) استدراك من قوله وقلنا نحن هو خلف مطلق اى هو خلف مطلق عند اصحابنا جميعا لكن الخلافة بين الآلتين وهما الماء والتراب عند ابى حنيفة وابى يوسف * وعند محمد وزفر رحمهم الله بين الفعلين وهما الوضوء او الاغتسال والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء اولا بقوله * فاغسلوا وجوهكم * الآية وبالاغتسال بقوله فاغتسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بين الوضوء او الاغتسال والتيمم لا بين التراب والماء * الا انهما يقولان ان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله عز ذكره * فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا * فدل ان الخلفية بين الماء والصعيد لا بين التوضئ والتيمم كما انه تعالى لما نص على الحيض فى قوله عز اسمه * واللائى يئسن من المحيض من نسائكم * الاية علم ان الاشهر خلف عن الحيض لا عن التربص واذا كان كذلك لايترك ظاهر النص الا بدليل يمنعنا عن العمل به ولم يوجد * ولا يقال قد وجد الدليل لان الصعيد ليس بطهور بل هو ملوث فلا يصلح خلفا عن الماء فى كونه طهورا فيجعل الخلافة بين الفعل والفعل لانا نقول هو ليس بطهور حقيقة ولكن النجاسة فى المحل حكمية وهذه طهارة حكمية فجاز اثباتها بالصعيد فكان الصعيد طهورا حكما فيصلح خلفا عن الماء فى اثبات الطهارة الحكمية * يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام * التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء وقوله صلى الله عليه وسلم * جعلت لى الارض مسجدا وطهورا * نص على طهورية التراب والارض فدل على ان التراب خلف عن الماء فى الطهورية * قال القاضى الامام رحمه الله فتبين ان الشافعى رحمه الله جعل التيمم بدلا عن الوضوء لاباحة الصلوة مع الحدث لا لرفع الحدث وعند محمد رح هو بدل عنه فى حق رفع الحدث مطلقا فى حق الصلوة وانقطاع الرجعة وقربان الزوج * وابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله جعل الصعيد بدلا عن الماء عند عدم الماء فى افادة الطهارة الحكمية للصلوة لا غير وهو الاصح قوله (ويبتنى عليه) اى على الاختلاف الذى ذكرنا مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين فعند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله يؤم المتيمم المتوضئين ما لم يجد المتوضئ الماء وهو مذهب ابن عباس رضى الله عنهما لان التراب لما كان خلفا عن الماء فى حصول الطهارة كان شرط الصلوة بعد حصول الطهارة موجودا فى حق كل واحد منهما بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر بمنزلة الماسح يؤم الغاسلين وهذا لان الخف بدل عن الرجل فى قبول الحدث لا ان المسح خلف عن الغسل بل المسح اصل كالمسح بالرأس فكانت طهارة الماسح طهارة اصلية غير منقولة الى بدل فكذا ههنا * وعند محمد رحمه الله لا يؤم المتيمم المتوضئ بحال وهو قول على رضى الله عنه لان عنده لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب الخلف والمتوضئ صاحب الاصل وليس لصاحب الاصل القوى ان يبنى صلوته على صلوة صاحب الخلف كما لا يبنى المصلى بركوع وسجود على صلوة المومى الا ترى انه لو كان مع المتوضئ ماء لا يجوز اقتداؤه بالمتيمم لقدرته على الاصل فكذا اذا لم يكن

لكن الخلاف بين الماء والتراب فى قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله وعند

معه ماء لانه واجد للطهارة الاصلية * وعند زفر رحمه الله يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم وان كان المتوضئ قادرا على الماء وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله لان قدرته على الماء لا تغير حاله ولا حال الامام لان عدم الماء شرط في حق الامام وهو باق في حقه ولهذا جازت صلوته وليس بشرط في حق المقتدي ولهذا لم ينتقض طهارته بالقدرة عليه فلا يمنع صحة البناء كما اذا لم يقدر على الماء * الا انا نقول لما قدر المقتدي على الماء كان في زعمه ان الشرط لم يثبت في حق الامام ففسدت صلوة الامام في زعمه فلم يصلح اقتداؤه به كما لو كان في زعمه ان امامه مخطئ في تحريه للقبلة لم يصح الاقتداء به وان كانت صلوة الامام صحيحة في نفسها وكالصحيح يقتدي بصاحب الجرح لا يصح لان طهارته ليست بطهارة في حق المقتدي وان كانت صحيحة في حق الامام * بخلاف ما اذا لم يكن المقتدي المتوضئ قادرا على الماء لان العدم ثابت في حق الامام والمقتدي جميعا فكان الصعيد طهورا في حق الكل الا ان المقتدي استغنى عنه لكونه على طهر في حق نفسه ولهذا لو احدث المقتدي جاز له التيمم فكانت طهارة الامام طهارة في حقه فصلح اماما له * ومثاله قوم بهم جروح سائلة امهم واحد منهم سال منه الدم بعد الطهارة ولم يسل من الباقين ثم سال الدم في الوقت منهم بعد الصلوة جازت صلوتهم لان العذر الذي منع الدم ان يكون حدثا ثابت في حقهم جميعا فصح الاقتداء وان كان القوم صلوا صلوتهم بطهارة صحيحة لا دم بعدها هكذا ذكر قول زفر في الاسرار والمبسوط وعامة الكتب * وسياق كلام الشيخ ههنا حيث ضم زفر الى محمد يدل على ان عنده لا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كما هو قول محمد على خلاف ما ذكر في عامة الكتب فلعله ظفر برواية اخرى عنه ان قوله مثل قول محمد في هذه المسئلة فاورد قوله موافقا لقول محمد بناء على تلك الرواية كما ذكر الامام الاسبيجابي في شرح المبسوط فقال ويؤم المتيمم المتوضئين في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر رحمهم الله لا يؤم فان كان مع المتوضئين ماء لم يصح الاقتداء بلا خلاف فاما على الروايات المشهورة عنه فلا يصح ذكره مع محمد لان قوليهما متناقضان في هذه المسئلة ولهذا لم يذكره شمس الائمة وان لم يثبت عنه رواية اخرى كان ذكر زفر ههنا سهوا من الكاتب قوله (وقد يكون الخلف) اي هذا الخلف الذي هو مطلق وهو التراب او التيمم ضروريا عند القدرة على الماء يعني شرط ثبوته عدم الاصل ثم انه قد يثبت مع وجود الاصل ضرورة الاحتراز عن فوت الصلوة بان فاتت اصلا لا الى بدل فيجوز التيمم لصلوة الجنازة في المصر اذا خيف فوتها لو اشتغل بالوضوء وكذلك لصلوة العيد عندنا * وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز التيمم لهما قياسا على الجمعة وسائر الصلوات وهذا لان التيمم طهارة شرعا عند عدم الماء فمع وجوده لا يكون طهارة ولا صلوة الا بطهارة * الا انا نقول ان صلوة الجنازة لا تقضى وكذلك صلوة العيد والطهارة بالماء شرعت لاجل الصلوة فاذا خاف الفوت اصلا لو اشتغل بالوضوء صار عادما للماء في حق هذه الصلوة لانه لا يمكنه الصلوة بطهارة الماء فقط على هذه الحالة فابيح له التيمم كما لو خاف عطشا * بخلاف سائر الصلوات فانها تفوت الى خلف * وبخلاف الولي حيث لا يجوز التيمم لانه لا يخاف الفوت فان الناس وان صلوا عليه كان له حق الاعادة * وقد نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما اذا فجئتك

زفر ومحمد رحمهما الله بين التيمم والوضوء ويبتنى عليه مسئلة امامة المتيمم للمتوضئ وقد يكون الخلف ضروريا وهو التراب عند القدرة على الماء اذا خيف فوت الصلوة حتى ان من تيمم لجنازة فصلى ثم جئ باخرى لم يعد عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله واعاد عند محمد بناء على ما قلنا

جنازة فخشيت فوتها فصل عليها بالتيمم ونقل عن ابن عمر رضي الله عنهما في صلوة العيد مثله *
حتى ان من تيمم لجنازة فجيئ باخرى يعني من غير ان يدرك وقتا بين الجنازتين تمكن فيه من
الوضوء لم يعد التيمم عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لبقاء الضرورة واعاد عند محمد رحمه
الله بناء على ما قلنا من الاختلاف في الخلافة * وذلك ان الخلافة ههنا وان كانت ضرورية لكنها
بين التيمم والوضوء عند محمد رحمه الله فتيممه الاول كان لحاجته الى احراز الصلوة على الجنازة
الاولى وقد حصل مقصوده بالفراغ منها فانتهى حكم ذلك التيمم ثم حدثت به حاجة جديدة الى
احراز الصلوة على الجنازة الثانية فيلزمه ان يتيمم لها وان لم يجد بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه ان
يتوضأ فيه لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ويتجدد بتجددها وقاس بما لو تمكن من الوضوء
بين الجنازتين * وعندهما هذه الخلافة وان ثبتت ضرورة الا انها بين التراب والماء كما اذا كانت مطلقة
فيجوز له ان يصلي على الجنائز ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه ان يتوضأ فيه على وجه لا
تفوته الصلوة على جنازة لان المعنى الذي صار التراب طهورا لاجله وهو ضرورة خوف الفوت
قائم بعد فيبقى تيممه ببقاء المعنى بخلاف ما اذا تمكن من الطهارة بين الصلوتين لان الضرورة قد
انتهت بالقدرة على الماء من غير خوف فوت * يوضحه ان التيمم بعد ما صح لا ينتقض الا بالقدرة على
استعمال الماء وانه لم يقدر عليه بالفراغ من الصلوة على الجنازة الاولى اذا كان يخاف فوت الثانية
بخلاف ما اذا كان تمكن من الطهارة بينهما واذا لم يكن متمكنا من استعماله كان فرض استعماله
ساقطا عنه فيكون وجود الماء وعدمه في حقه سواء كذا في نوادر المبسوط قوله (وهذا) اي بيان
هذه المسائل وتحقيق هذه الفروع * انما يستقصى اي يبلغ اقصاه في مبسوط اصحابنا او بيان الاصل
والخلف في كل واحد من الحقوق المذكورة فان لكل منها خلفا انما يعرف على وجه المبالغة
والتحقيق في مبسوط اصحابنا فان الفدية خلف عن الصوم عند العجز وكذا عن الصلوة والقضاء
خلف عن الاداء في جميع الحقوق التي شرع فيها القضاء واحجاج الغير خلف عن الحج بنفسه عند
العجز والكفارة في اليمين خلف عن البر * وكذا في اداء القيم في الزكوة وصدقة الفطر والعشر
وسائر الصدقات الواجبة معنى الخلفية وكذا قيم المتلفات في حقوق العباد وهذا مما يكثر تعداده
ويطول به الكتاب وانما غرضنا الاشارة الى الاصل وذلك الاصل ان الخلافة لا تثبت الا بالنص
او دلالة النص لم يرد الشيخ الاقتصار عليهما بل يثبت باشارة النص وباقتضائه ايضا وانما اراد
به انتفاء ثبوت الخلافة بالرأي يعني ان الخلف انما يثبت بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت
بالرأي فكذلك خلفه * وشرطه اي شرط ثبوت الخلف عدم الاصل للحال لان مع وجود
الاصل لا يجوز المصير الى الخلف لكن يشترط ان يكون عدما محتملا للوجود * ليصير
السبب المثبت للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم الى الخلف كما بينا في التيمم ان السبب الموجب
للوضوء وهو ارادة الصلوة قد انعقد موجبا له لاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة ثم
بالعجز انتقل الحكم الى التيمم * فاذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلا يثبت الخلف
كالخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لا يكون موجبا
للخلف وهو التيمم وكالطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل وهو الاعتداد
بالاقراء لا يكون موجبا لما هو خلف عنه وهو الاعتداد بالاشهر * ومثل البر في الغموس

وهذا انما يستقصى في مبسوط اصحابنا وانما غرضنا الاشارة الى الاصل وذلك ان الخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالة النص وشرطه عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل فيصح الخلف فاذا لم يحتمل اصل الوجود فلا مثل البر في الغموس لما لم يحتمل الوجود لم يثبت الكفارة خلفا عنه

لما لم يحتمل الوجود لانها اضيفت الى مالا يتصور فيه البر لا ينعقد موجبه لما هو خلف عن البر وهو الكفارة * بخلاف مسئلة مس السماء اى اليمين على مس السماء فانها لما انعقدت موجبة للبر لمصادفتها محل البر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة * وسائر الابدال كمسح الخف والتيمم والفدية فى الصوم والصوم فى كفارة اليمين وغيرها * على هذا الاصل وهو اشتراط احتمال وجود الاصل لثبوت الخلف * وقد سبق بعضها اى بيان بعضها فيمن اسلم فى آخر الوقت ولم يبق من الوقت مقدار ما يمكنه ان يصلى فيه فانا اوجبنا عليه القضاء لاحتمال الاداء لان ذلك الجزء لما صلح موجبا للاداء صلح موجبا لما هو خلف عنه وهو القضاء قوله (ولهذا) اى ولان الخلف يثبت عند احتمال وجود الاصل وان بعد قال ابو يوسف ومحمد الى آخره * اذا شهدت الشهود على رجل بقتل عمد وقتله الولى بشهادتهم ثم رجع الشهود والولى جميعا اوجاء المشهود بقتله حيا فلولى المقتول الخيار بين ان يضمن الشهود الدية وبين ان يضمنها القاتل لان القاتل متلف للمقتول حقيقة والشهود متلفون له حكما والاتلاف الحكمى فى حكم الضمان مثل الاتلاف الحقيقى فكان له ان يضمن ايهما شاء * فان اختار ولى المقتول تضمين القاتل لم يرجع على الشهود بشئ باتفاق اصحابنا لانه ضمن بفعل باشره لنفسه باختياره * وان اختار تضمين الشهود لم يرجعوا على القاتل فى قول ابى حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله انهم يرجعوا على الولى اى لهم ولاية الرجوع على القاتل ان شاؤا لانهم ضمنوا بشهادتهم وقد كانوا عاملين فيها للولى فيرجعون عليه بما يلحقهم من الضمان كما لو شهدوا بالقتل خطأ او بالمال فقضى القاضى به واستوفاه المشهود له ثم رجعوا جميعا وضمن المشهود عليه الشهود كان لهم ان يرجعوا على المشهود له * وتعليل الشيخ بقوله لان سبب الملك الى آخره اشارة الى الجواب عما يقال ان الشهود انما يرجعون اذا كان المشهود به قابلا للملك فيملكونه بالضمان فيرجعون بعد ما صار ملكا لهم الى المشهود له وههنا المشهود به القصاص وهو لا يملك بالضمان فلا يكون لهم ولاية الرجوع فقال لان سبب الملك اى ملك المشهود به للشهود قد وجد * وهو التعدى بالشهادة كذبا * والضمان اى وجوب الضمان او اداء الضمان على ما عرف من اصلنا * والمضمون وهو الدم * محتمل للملك اى للمملوكية فى الشرع * غير مستحيل اى غير مستحيل تملكه فان الشرع لو ورد بملك الدم لا يستحيله العقل الا ترى ان نفس من عليه القصاص فى حكم القصاص كالمملوك لمن له القصاص حتى كان له ولاية اهلاكه باستيفاء القصاص منه وولاية ابقائه بالعفو كالعبد كان للمولى ولاية ابقائه فى ملكه وولاية اخراجه عن ملكه بالبيع والاعتاق واذا كان كذلك كان السبب وهو الضمان الذى لزمهم بتعديهم منعقد الملك المضمون بناء على هذا الاحتمال ولكن تعذر العمل به لعدم ورود الشرع به حقيقة * فعمل اى السبب فى بدل المضمون وهو الدية عند تعذر العمل بالاصل كما قيل فى غاصب المدبر من الغاصب ان الغاصب الاول اذا ضمن رجع به اى بما ضمن على الغاصب الثانى وان لم يملك الغاصب الاول المدبر باداء الضمان لان سبب الملك وهو التعدى والضمان قد وجد والمدبر محتمل للملك فى الشرع فان الشرع لو ورد به لا يكون مستحيلا فينعقد السبب

بخلاف مس السماء وسائر الابدال فانها لم تشرع الا عند احتمال وجود الاصل اكثر والمسائل على هذا اكثر الاصل من ان تحصى وقد سبق بعضها فيمن اسلم فى آخر وقت الصلوة ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فى المشهود بقتله اذا جاء حيا وقد قتل المشهود عليه فاختار الولى تضمين الشهود انهم يرجعون على الولى لان سبب الملك قد وجد وهو التعدى والضمان والمضمون وهو الدم محتمل للملك فى الشرع غير مستحيل مثل مس السماء فعمل فى بدله وهو الدية عند تعذر العمل بالاصل كما قيل فى غاصب المدبر من الغاصب اذا مات المدبر عند الثانى او ابق ان الاول اذا ضمن رجع على الثانى وان لم يملك المدبر

يملكوا رقبته لما قلنا ان سبب الملك وجد والاصل يحتمل الملك فاذا لم يثبت الملك قام البدل مقامه واما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال ان الشهود متلفون حكما بطريق التسبيب والولي متلف حقيقة بالمباشرة وهما سواء في ضمان الدم واذا كان الولي لا يرجع لم يرجع الشهود ايضا بخلاف الشهود الخطاء فانهم اذا ضمنوا وقد جاء المشهود بقتله حيا رجعوا لانهم لا تضمنون بالاتلاف لكن بما اوجبوا الولي فاذا ضمنوا اصار الولي متلفا عليهم لان المضمون ثمة المال وهو محتمل للملك والجواب عن قولهما ان ملك الاصل المتلف وهو الدم غير مشروع اصلا ولا يحتمل فلا ينعقد السبب له فيبطل الخلف ولان الخلف يحكي الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص والاصل بنفسه غير مضمون لو صار ملكا فكذلك خلفه وفي المدبر الاصل مضمون متى كان ملكا لا محالة فكذلك بدله (وان)

موجبا لملك الاصل وهو المدبر * على ان يعمل في بدله وهو القيمة فيملك مثل ما ضمنه على الغاصب الثاني فيرجع به عليه * وكذلك اي وكغاصب المدبر من الغاصب شهود الكتابة فانهم اذا شهدوا انه كاتب عبده هذا بالف الى سنة فقضى بذلك ثم رجعوا او العبد يساوي الفين او الفا يضمنون قيمته لانهم حالوا بين المولى وبين مالية العبد بشهادتهم عليه بالكتابة فكانوا بمنزلة الغاصبين ضامنين للقيمة ثم يرجعون على المكاتب ببدل الكتابة على نجومها وان لم يملكوا رقبته لان المكاتب لا يقبل النقل من ملك الى ملك كالمدبر ولهذا لو عجز ورد في الرق كان لمولاه دون الشهود * وقوله لما قلنا دليل المسئلتين اي لما قلنا ان سبب الملك وهو التعدي والضمان قد وجد في المسئلتين * والاصل وهو المدبر في تلك المسئلة والمكاتب في هذه المسئلة يحتمل الملك لعدم استحالة ورود الشرع به كالدم في المسئلة الاولى فاذا لم يثبت الملك للشهود في الرقبة لقيام المانع وهو التدبير والكتابة قام البدل وهو القيمة في المدبر وبدل الكتابة في المكاتب مقام الاصل * وانما يرجعون ببدل الكتابة دون القيمة لان العبد قد استحق العتق على المولى بازاء البدل وانهم قاموا مقام المولى في قبض بدل الكتابة حين ضمنوا قيمته فلا يكون لهم ولاية الرجوع عليه بما زاد على البدل كما لم يكن للمولى ذلك * واما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال يعني في المسئلة الاولى ان الشهود متلفون حكما بطريق التسبيب اذ لو لم يكونوا متلفين لما كانوا ضامنين مع مباشر الاتلاف لان مجرد التسبيب ساقط الاعتبار في مقابلة المباشرة الا ترى انه لو دفع انسانا في بئر حفرها غيره من الطريق كان الضمان على الدافع دون الحافر ولما ضمن الشهود ههنا عرفنا انهم جناة متلفون للنفس حكما وان كان تمام ذلك الاتلاف عند استيفاء الولي فان استيفاءه بمنزلة الشرط لتمام جنايتهم فعلم انهم يضمنون باتلاف باشروه حكما والولي ضامن باتلاف باشره حقيقة * وهما اي المتلف حكما والمتلف حقيقة او المتلف بالتسبيب والمتلف بالمباشرة سواء في ضمان الدية وان لم يتساويا في ضمان الفعل لان الدية بدل المحل وبدل المحل يعتمد فوات المحل فباي طريق حصل الفوات تجب الدية سواء كان مباشرة او تسبيبا * ولهذا كان ولي القتيل مخيرا بين تضمين الولي وبين تضمين الشهود ثم ولي القتيل اذا اختار تضمين المباشر المتلف حقيقة وهو الولي لا يكون له ان يرجع على الشهود بشيء لانه ضمن بجنايته وهي الاتلاف حقيقة فكذلك اذا اختار تضمين الشهود لا يكون لهم ولاية الرجوع على الذي باشر القتل لانهم ضمنوا بجنايتهم ومن ضمن بجناية نفسه لا يكون له ان يرجع على غيره * وهو معنى قوله في الكتاب واذا كان الولي الذي باشر القتل * لا يرجع يعني على الشهود عند التضمين لم يرجع الشهود ايضا عليه عند التضمين * بخلاف شهود الخطأ يعني اذا شهدوا بالقتل خطاء واخذ المشهود له الدية من المشهود عليه ثم جاء المشهود بقتله حيا فان للمشهود عليه ان يضمن الشهود فاذا ضمنهم كان لهم ولاية الرجوع على الآخذ وهو المشهود له لانهم لا يضمنون بالاتلاف اذ لم يحصل بشهادتهم تلف نفس * لكنهم انما يضمنون بما اوجبوا الولي اي لولي المشهود بقتله خطأ من المال على المشهود عليه فاذا ضمنوا ذلك المال ملكوه باداء الضمان لان المال قابل للملك بسائر الاسباب فيملك بهذا السبب ايضا * ثم انه ان كان قائما في يد الولي يأخذونه منه لانهم احق بملكهم

و ان تلف في يده يرجعون عليه بمثله كما هو الحكم في الاتلافات * والجواب عن قولهما اي عما قالا ان الاصل محتمل للملك فانعقد السبب موجبا له الى آخره ان ملك الاصل المتلف غير مشروع اصلا في الحال لان الامة قد اجمعت عليه * و لم يكن مشروعا في وقت من الاوقات ايضا و لا يحتمل ان يصير مشروعا لان احتمال الشرعية انما يثبت باحتمال الوحي وقد انقطع احتمال الوحي بوفات النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينعقد السبب موجبا للاصل بوجه كما في اليمين الغموس فيبطل الخلف* بخلاف اليمين المنعقدة على مس السماء لان الاحتمال قائم في الحال بطريق الكرامة فينعقد السبب موجبا للاصل فيعمل في الخلف* و بخلاف المدبر و المكاتب لان احتمال الملك فيهما قائم في الحال لاختلاف العلماء في جواز بيع المدبر و لهذا لو قضى القاضي بجواز بيعه نفذ و يجوز بيع المكاتب ايضا برضاه و اصل الملك في رقبته ثابت للمولى و يجوز رده الى الرق بالعجز و يصير ملكا للمولى يدا و رقبة كما كان و اذا كان احتمال الملك ثابتا في الحال جاز ان ينعقد السبب موجبا للاصل ليعمل في الخلف* و لان الخلف يحكى الاصل يعني و لئن سلمنا ان الدم الذي هو الاصل قابل للملك و محتمل له لم يكن للشهود ولاية ايجاب الضمان على الولي ايضا* لان الخلف يحكى الاصل اي يشابهه و يثبت على الوجه الذي يثبت به الاصل و الاصل هو الدم المتلف و ملك الدم عبارة عن ملك القصاص ثم لو كان القصاص ملكا لهم لم يضمنه المتلف عليهم سواء كان الاتلاف حقيقة او حكما كما اذا قتل من عليه القصاص انسان آخر او شهد الشهود عليه بالعفو ثم رجعوا لم يجب لمن له القصاص ضمان على القاتل و الشهود و انعقاد السبب لا يكون اقوى من ثبوت الملك حقيقة و اذا امتنع ضمان الاصل لم يتصور زمان خلفه و هو الدية * و في المدبر و المكاتب الاصل و هو الرقبة مضمون متى كان مملوكا لا محالة يعني ما هو الاصل و هو ملك الرقبة في الموضع الذي يكون ثابتا يكون موجبا ضمان خلفه عند الاتلاف فكذلك اذا انعقد السبب موجبا للاصل ثم لم يعمل بعارض التدبير و الكتابة يكون موجبا لخلفه و هو القيمة في المدبر و بدل الكتابة في المكاتب فيكون لهم ولاية الرجوع بهما كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (و اما القسم الثاني) يعني من التقسيم المذكور في اول الباب و هو القسم الذي يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة انواع كما ذكرت * و الدليل على الحصر الاستقراء لا غير* قال الله تعالى *و آتيناه من كل شئ سببا* اي آتينا ذا القرنين من اسباب كل شئ اراده من اغراضه و مقاصده في ملكه *سببا اي طريقا موصلا اليه* و السبب ما يتوصل به الى المقصود من علم او قدرة او آلة* قال الله تعالى و قال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات* اي ابوابها في قول السدي* و طرقها في قول ابي صالح* و ابهم الاسباب ثم اوضحها باسباب السموات لانه فخم ما امل بلوغه من اسبابها و هو فائدة الايضاح بعد الابهام* و لانه لما كان بلوغها امرا عجيبا اراد في تعجيبه الى هامان و من يجري مجراه بالايضاح بعد الابهام ليعطيه حقه من التعجب* و منه اي و مما اريد بالسبب الباب قول زهير بن ابي سلمى* شعر *و من هاب اسباب المنايا ينلنه و لو نال اسباب السماء بسلم* يعني و من خاف الموت و احترز عن الاسباب الموصلة اليه لا ينفعه الاحتراز و الحيلة و نصيبه لا محالة و لو نال اسباب السماء اي ابوابها بسلم اي صعد عليها فرارا منه* و معنى

و اما القسم الثاني فاربعة السبب و العلة و الشرط و العلامة اما السبب فانه يذكر و يراد به الطريق قال الله تعالى و آتيناه من كل شئ سببا فاتبع سببا اي طريقا و يذكر و يراد به الباب قال الله تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات يريد به ابوابها و منه قول زهير* و لو نال اسباب السماء بسلم و يذكر و يراد به الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ثم ليقطع اي بحبل الى السقف و معنى ذلك واحد

ذلك اى الجميع يرجع الى معنى واحد وهو ان السبب مايكون موصلا الى الشئ فان الباب موصل الى البيت والحبل موصل الى الماء * وهو فى الشريعة عبارة عما هو طريق الى الشئ اى الى الحكم يعنى هو فى عرف الفقهاء مستعمل فيما هو موضوعه لغة ايضا وهو ان يكون طريقا للوصول الى الحكم المطلوب من غير ان يكون الوصول به كالطريق يتوصل به الى المقصد وان كان الوصول بالمشئ وكالحبل يتوصل به الى الماء وان كان يحصل الوصول بالاستقاء * ولهذا قال بعضهم السبب فى اللغة عبارة عما يتوصل الى مقصود ما وفى اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوى وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعى على كونه معرفا لحكم شرعى * وفائدة نصبه سببا معرفا للحكم سهولة وقوف المكلفين على خطاب الشارع فى كل واقعة من الوقايع بعد انقطاع الوحى حذرا من تعطيل اكثر الوقايع عن الاحكام الشرعية * فعلى هذا التفسير يكون السبب اسما عاما متناولا لكل مايدل على الحكم ويوصل اليه من العلل وغيرها فيكون تسمية الوقت والشهر والبيت والنصاب وسائر مامر ذكرها فى باب بيان اسباب الشرايع اسبابا بطريق الحقيقة * وعلى التفسير المذكور لا يتناول العلل بل يكون اسما لنوع من المعانى المفضية الى الحكم فيكون تسمية تلك الاشياء اسبابا بطريق المجاز قوله (واما العلة فى اللغة عبارة عن كذا) ذكر فى الميزان ان العلة فى اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير وصف المحل بحلوله فيه من وصف الصحة والقوة الى الضعف والمرض * وقال بعضهم ان العلة مأخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة وسمى المعنى الموجب للحكم فى الشرع علة لان الحكم يتكرر بتكرره * وقال بعضهم انها فى اللغة مستعملة فيما يؤثر فى امر من الامور سواء كان المؤثر صفة او ذاتا وسواء اثر فى الفعل او فى الترك يقال مجئ زيد علة لخروج عمرو ويجوز ان يكون مجئ زيد علة لامتناع خروج عمرو وقال ابو الطيب * شعر * والظلم فى خلق النفوس وان تجد * ذا عفة فلعله لا يظلم * سمى المعنى المانع من الظلم علة وسمى المرض علة لانه يؤثر فى ضعف المريض ويؤثر فى منعه عن كثير من التصرفات * فعلى القول الاول سمى الوصف المؤثر فى الحكم علة لانه يتغير به حال المنصوص عليه من الخصوص الى العموم فان الحكم كان مختصا بالمنصوص عليه وبعد معرفة الوصف بالمؤثر تغير حكم ظاهر النص من الخصوص الى العموم فيثبت الحكم فى اى موضع وجدت العلة فيه * وعلى القول الثانى سمى علة لثبوت الحكم به على الدوام والتكرر عند تكرره * وعلى القول الثالث سمى بها لانه مؤثر فى ثبوت الحكم اما فى الاصل او فى الفرع * قال وهذا الاخير هو الصحيح بخلاف الاول فان الشخص اذا ولد مريضا سمى عليلا والمرض فيه علة وليس بمغير لوصف الصحة * وبخلاف الثانى لان الوصف يسمى علة فى اول ماثبت به الحكم من غير تكرر فكيف يصح اشتقاقه من العلل وانه يقتضى التكرار ويمكن ان يجاب عن الاول بانه انما سمى عليلا بالنظر الى الاصل فان الاصل فى المولود هو الصحة والسلامة * وعن الثانى بان الوصف انما يسمى علة باعتبار انه او تكرر تكرر الحكم به وهذا بهذه المثابة * وقوله وتغير به اى بذلك الوصف حال المحل معا اشارة الى ان العلة وان كانت مقدمة على المعمول رتبة فهى مقارنة له فى الوجود

وهو مايكون طريقا الى الشئ وهو فى الشريعة عبارة عما هو طريق الى الشئ من سلكه وصل اليه فناله فى طريقه ذلك لا بالطريق الذى سلك كمن سلك طريقا الى مصر بلغه من ذلك الطريق لابه لكن بمشيه واما العلة فانها فى اللغة عبارة عن المغير ومنه سمى المرض علة والمريض عليلا فكل وصف حل بمحل فصار به المحل معلولا وتغير حاله معا فهو علة كالجرح بالمجروح وما اشبه ذلك

فان حركة الاصبع التي هي علة حركة الخاتم مقارنة لحركة الخاتم اذ لو لم تكن كذلك لزم تداخل الاجسام وهو محال على ماعرف وكذا الحركة علة صيرورة الشخص متحركا والسواد علة لصيرورة الشيء اسود وهما يوجدان معا ولهذا جعلنا الاستطاعة التي هي علة الفعل مقارنة له * وما اشبه ذلك اي الجرح كالكسر والهدم والقطع علل للانكسار والانهدام والانقطاع مقارنة في الوجود اياها * وهو اي المذكور وهو العلة او لفظ العلة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته ابتداء احترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه * وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا فان المراد بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وبهذه الاشياء لا يثبت الحكم بلا واسطة * ويدخل في هذا الحد العلل الوضعية التي جعلها الشرع عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني المؤثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه * ويقرب من هذا التعريف ماذكر السيد الامام الشهيد ابو القاسم السمرقندي رحمه الله في اصول الفقه ان العلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عما يثبت الحكم به في الحال من غير احتمال تخلف * قال وبهذين الحرفين يفارق السبب لان العلة والسبب يتناوبان في الابناء والملايمة والمناسبة بينهما وبين الحكم غير ان السبب قد يتأخر عنه حكمه وقد يتخلف ولا يتصور التأخر والتخلف في العلة * وعن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم به معه واحترز بقوله معه عن قول بعض القدرية ان العلة هي الامر الذي اذا وجد وجد الحكم عقيبه بلا فصل وقد بينا ان ثبوت الحكم بالعلة عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التأخر ولهذا جعلنا الاستطاعة مقارنة للفعل لا سابقة عليه * قال صاحب الميزان هذا التعريف هو الصحيح فان العلة ما يجب به الحكم فان وجوب الحكم وثبوته بايجاب الله تعالى لكنه اوجب الحكم لاجل هذا المعنى وبسبب هذا المعنى ويجوز ان يقال يجب به لان الله تعالى قد يفعل فعلا بسبب ويفعل فعلا ابتداء ويثبت حكما بسبب وحكما ابتداء بلا سبب وحكمة وفعله قط لا يخلو عن الحكمة عرفنا وجه الحكمة او لم نعرف قوله (لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها) استدراك من قوله عما يضاف اليه وجوب الحكم يعني الاحكام وان اضيف الى العلل في الشرع لكن العلل الشرعية غير موجبة بانفسها فان هذه العلل كانت موجودة قبل ورود الشرع ولم يكن موجبة لهذه الاحكام بخلاف العلل العقلية فانها موجبة بانفسها فان المراد من كون العلة موجبة بنفسها عدم تصور انفكاك الحكم عنها الا انها موجبة له حقيقة اذ المتولدات بخلق الله تعالى والعلل العقلية بهذه المثابة فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والحركة بدون التحرك والاحراق بدون الاحتراق * وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى اذ له ولاية الايجاب وهو قادر على ان يشرع الاحكام بلا علل ولكن ايجابه لما كان غيبا عن العباد وهم عاجزون عن دركها شرع العلل التي يمكن لهم الوقوف عليها موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد تيسيرا فصارت العلل موجبة في الظاهر بجعل الله تعالى اياها كذلك اي موجبة لا بانفسها او في حق صاحب

وهو في الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما اشبه ذلك لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها وانما الموجب للاحكام هو الله عز وجل لكن ايجابه لما كان غيبا نسب الوجوب الى العلل فصارت موجبة في حق العباد وبجعل صاحب الشرع اياها كذلك وفي حق صاحب الشرع هي اعلام خالصة

الشرع هذه العلل اعلام خالصة اى فى حقه هى اعلام للعباد على الايجاب لانها اعلام فى حقه * وهى نظير الاماتة فان المميت والمحيى هو الله تعالى حقيقة ثم جعلت الاماتة مضافة الى القاتل بعلة القتل فيما يبتنى عليه من الاحكام فى حق العباد من القصاص وحرمان الميراث والكفارة والدية * وهذا اى ماذكرنا انها غير موجبة بذواتها بل بجعل الله تعالى اياها موجبة مثل افعال العباد من الطاعات فانها ليست بموجبة الثواب بذواتها لان العبد لايستحق على مولاه بعمله له ثوابا قط وقد ينفك الافعال عن الثواب ايضا كما قال عليه السلام رب قائم ليس له من قيامه الا السهر ورب صائم ليس له من صيامه الا الجوع والعطش * الا ان الله تعالى بفضله جعل هذه الافعال كذلك اى موجبة للثواب بقوله * جزاء بما كانوا يعملون وذلك جزاء المحسنين * فصارت النسبة اى نسبة الثواب الى الافعال بفضله ورحمته واليه يشير قوله جل ذكره جزاء من ربك عطاء حسابا * والعطاء ما كان من المعطى ابتداء بطريق الانعام والاحسان * ويؤيده قوله عليه السلام * ينشر يوم القيامة ثلاثة دواوين ديوان النعم وديوان الاعمال اى الطاعات وديوان المعاصى فيقابل ديوان النعم بديوان الاعمال فيبقى ديوان المعاصى فيدخله الله الجنة بفضله * وكذلك العقوبات تضاف الى الكفر من هذا الوجه اى وكما ان الثواب يضاف الى الطاعات تضاف العقوبات الى الكفر من الوجه الذى ذكرناه وهو ان الكفر ليس بموجب للعقوبات بذاته بل الله تعالى جعله سببا للعقوبات كما جعل الطاعات كذلك * قال الشيخ الامام مولانا حميد الملة والدين رحمه الله هذا الكلام ينزع الى مذهب فان عنده يجوز العفو عن الكفر والشرك عقلا الا ان السمع ورد بانه لايفعل ذلك فاما عند اهل السنة فالحكمة تقتضى تعذيب الكافر على كفره وترك التعذيب ليس بحكمة كذا ذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله فى التأويلات فكان الكفر سببا للعقوبة بذاته فلا يستقيم هذا الكلام على اصل اهل السنة * ويمكن ان يجاب عنه بان الكفر وان كان سببا للعقوبة بنفسه عقلا الا انه ليس بسبب بذاته للعقوبات التى ورد النصوص بها وانما جعل سببا لتلك العقوبات بالشرع ولهذا اجاز التخفيف فى حق بعض الكفار والتغليظ فى حق البعض فكان مثل الطاعات من هذا الوجه * وكانت اللام فى قوله العقوبات للعهد اى العقوبات المذكورة فى النصوص * فاما ان نجعل الافعال لغوا كما قالت الجبرية فانهم لم يعتبروا افعال العباد اصلا ونفوا عنها تدبير الخلق وجعلوها كلها اضطرارية كحركات المرتعش والعروق النابضة وجعلوا اضافة الافعال الى العباد مجازا فقالوا مشى زيد وذهب عمر بمنزلة طال الغلام ومات زيد وابيض شعر بكر وشاخ عبد الله واذا كان كذلك لايكون افعال العباد سببا للثواب ولا للعقاب بوجه بل الله تعالى يعذب من يشاء ويرحم من يشاء بحكم تصرفه فى ملكه على حسب ارادته * او موجبة بانفسها كما قالت القدرية فانهم قطعوا تدبير الله عز وجل عن افعال العباد بالكلية وقالوا يخترعها العباد ويتولون ايجادها شاء الله ذلك اولم يشأ فيكون الافعال اسبابا للثواب والعقاب بانفسها عندهم ولهذا قالوا ان العبد يستحق الثواب بعمله كما يستحق العقاب بفعله لكونه مستبدا به * فلا اى فلا نجعل كما قالوا بل نقال افعال العباد موجودة منهم باختيارهم بها صاروا اعصاة ومطيعين * ومخلوقة لله تعالى داخلة تحت قدرته * فيستفاد بالاول ثبوت العدل ونفى الظلم تحقيقا لقوله وما ربك بظلام للعبيد *

وهذا كافعال العباد من الطاعات ليس بموجبة للثواب بذواتها بل الله تعالى بفضله جعلها كذلك فصارت النسبة اليها بفضله وكذلك العقاب يضاف الى الكفر من هذا الوجه فاما ان نجعل لغوا كما قالت الجبرية او موجبة بانفسها كما قالت القدرية فلا كذلك حال العلل وقد اجمع الفقهاء على ان الشاهد بعلة الحكم اذا رجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا واما الشرط فتفسيره فى اللغة

(واثبات)

واثبات الفضل تحقيقا لقوله * ولولا فضل الله عليكم ورحمته * ويستفاد بالثاني معرفة ان الله تعالى موصوف بما وصف به نفسه محمود به كما قال الله تعالى * الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير * فتكون الافعال اسبابا للثواب بجعل الله تعالى لا بذواتها * فكذلك حال العلل اي فكالافعال العلل فلا يكون موجبة بذواتها كالعلل العقلية ولا تكون مهدرة كما ذهب اليه البعض بل تكون موجبة بجعل الله تعالى اياها كذلك في حق العمل * قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم لو جعلنا العلل موجبة بذواتها يؤدي الى الشركة في الالوهية فان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولا يجوز ان تجعل اعلاما محضة ايضا لان افعال العباد تخرج حينئذ عن البين فيصير الاحكام كلها جبرية بدون اسباب والقصاص شرع جزاء على الفعل وكذلك الحدود فاذا جعلنا الاسباب اعلاما لا يكون العقوبات اجزية فثبت ان القول العدل ما ذكرنا * ثم استدل بدلالة الاجماع على ان العلل معتبرة غير مهدرة فقال وقد اجمع الفقهاء على ان الشاهد بعلة الحكم اذا رجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا * اذا شهد الشاهدان على انه طلق امرأته قبل الدخول بها او عتق عبده فقضى القاضي بوقوع الطلاق والعتق وضمن الزوج نصف المهر ثم رجعا ضمنا نصف المهر للزوج وقيمة العبد للمولى لانهما اثبتا علة التلف فكان التلف مضافا اليهما فاذا اضيف التلف اليهما مع ان الشهادة علة العلة فاولى ان يضاف الى حقيقة العلة قوله (الشرط العلامة اللازمة) فكانه فسره بما ذكر للتمييز بينه وبين العلامة الحقيقية بهذا القيد * ومنه اي ومن معنى العلامة اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة جمع شرط بالتحريك وجمع الشرط بالسكون الشروط كذا في الصحاح * ومنه الشروط للصكوك لانها علامات دالة على الصحة والتوثق لازمة * والشرطة بالسكون والحركة خيار الجند والجمع شرط * والشرطي بالسكون والحركة منسوب الى الشرطة على اللغتين لا الى الشرط لانه جمع كذا في المغرب * سمي بذلك لانه نصب نفسه على زي وهيئة لا يفارقه في اغلب احواله فكانه لازم له * ومنه شرط الحجام هو مصدر شرط الحاجم يشرط ويشرط اذا بزغ * وانما سمي فعله شرطا لان بفعله يحصل في المحاجم علامة لازمة والمشرط المبضع وهو في الشرع اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوده كالدخول في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول * فمن حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة * ومن حيث انه مضاف اليه كان الدخول شبيها بالعلل وكان بين العلامة والعلة فسميناه شرطا * ولهذا لا يجب الضمان على شهود الشرط بحال وانما يجب الضمان على شهود التعليق اذا رجعوا * قال السيد الامام ابو القاسم هو في الشريعة عبارة عما يقف ثبوت الحكم على وجوده ولا يكون من جملة التصرف ثم قال الاشياء التي يقف الحكم على وجودها خمسة اقسام العلة ووصف العلة والسبب والشرط والركن * فالعلة هي المؤثرة في ثبوت الحكم عنها ولها تأثير تام * ووصف العلة له نوع تأثير لكنه ليس بتام بل يتم بانضمام وصف آخر او اوصاف اليه * والسبب

العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة ومنه الشروط للصكوك ومنه الشرطي ومنه شرط الحجام وهو في الشرع اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب فمن حيث لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث يتعلق به الوجود يشبه العلل فسمي شرطا

وقد يقام مقام العلل على ما نبين ان شاء الله تعالى واما العلامة فما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود مثل الميل والمنارة فكان دون الشرط فهذا تفسير هذه الجملة وكل ضرب من هذه الجملة منقسم فى حق الحكم

(باب تقسيم السبب)

وقدمر قبل هذا ان وجوب الاحكام متعلق باسبابها وانما يتعلق بالخطاب وجوب الاداء والسبب اربعة اقسام فى حق الحكم سبب حقيقى وسبب سمى به مجاز او سبب له شبهة العلل وسبب هو فى معنى العلة

كالعلة فى الانباء عن الحكم والمناسبة بينه وبين الحكم الا ان العلة لا يتأخر عنها الحكم والسبب قد يتأخر عنه الحكم ويجوز ان لا يثبت به الحكم * والركن ما هو غير التصرف ولا يتم به كالقيام والركوع والسجود فى الصلوة ولفظ العاقدين فى العقود والركن لا يتاتى الا فى التصرفات فاما فى غير التصرفات فلا * واما الشرط فالا تأثير له بوجه كالطهارة فى الصلوة والشهود فى النكاح الا ان الحكم لا يثبت شرعا الا عنده * قال صاحب الميزان تفسير الشرط بانه ما يتوقف عليه وجود الحكم دون وجوبه فاسد لان الحكم لا يتوقف على الشرط بل العلة تقف عليه وعدم الحكم قبل وجود الشرط ليس لعدم الشرط بل لعدم العلة الذى هو العدم الاصلى فاذا وجد الشرط ووجدت العلة عند وجوده لانه يثبت الحكم بوجود العلة * ولانه انما يستقيم على قول من قال بتخصيص العلة فان من جوز ذلك يقول اذا وجدت العلة ولم يوجد الشرط امتنع وجود الحكم لعدم الشرط مع بقاء العلة فاما عند من لم يجوز ذلك كان امتناع الحكم لعدم العلة لا لعدم الشرط فكان الاولى ان يقال الشرط ما يوجد الحكم عند وجوده او ما يقف المؤثر على وجوده فى اثبات الحكم * ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا توقفت على الشرط كان حكمه متوقفا عليه بواسطة العلة فيصح هذا التعريف * وعبر بعضهم بانه ما يقف عليه تأثير المؤثر وهو غير مطرد لصدقه على المؤثر ومؤثره اذ تأثير المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وعلى المؤثر فيه * وقيل هو ما يستلزم نفيه نفى امر على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا فيه ويدخل فيه شرط الحكم وشرط السبب من حيث انه يلزم من نفيه نفى السبب وليس هو السبب ولا جزئه * وفيه احتراز عن انتفاء الحكم لانتفاء العلة او السبب كما بينا * وقد يقام الشرط مقام العلل على ما نبين يعنى فى باب تقسيم الشروط فى مسئلة حفر البئر فانه شرط التلف دون علته والحكم يضاف اليه لتعذر اضافته الى العلة * واما العلامة فهى الامارة فى اللغة كالميل للطريق والمنارة للمسجد وفى الشرع هى ما يعرف وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند وجودها فحسب مثل التكبيرات فى الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن * والاذان علم الصلوة والتلبية شعار الحج * فهذا اى ما ذكرنا من المعانى اللغوية والاصطلاحية بيان هذه الجملة وهى السبب والعلامة * قال القاضى الامام رحمه الله هذه ضروب متشابهة ففى السبب معنى العلة وفى العلة الشرعية معنى العلامة وفى الشرط معنى العلة * والعلامة قد تشتبه بالشرط والعلة ففيهما معنى العلامة لا يمتاز بعضها عن بعض الا بجد تامل

(باب تقسيم السبب)

اعلم ان تقسيم مشايخنا رحمهم الله السبب والعلة والشرط والعلامة على الاقسام المذكورة ليس باعتبار ان حقايقها تنقسم الى هذه الاقسام كانقسام حقيقة الانسان الى الرجل والمرأة لان ما هو حقيقة من كل قسم من هذه الاشياء احد اقسامها المذكورة فلا يستقيم التقسيم باعتبار الحقيقة ولكن تقسيمهم اياها باعتبار معنى عام وهو ما يطلق عليه اسم السبب او العلة او الشرط سواء كان بطريق الحقيقة او باعتبار ما يوجد فيه جهة السببية والعلية والشرطية بوجه فحينئذ يستقيم التقسيم * ويدل على ما ذكرنا قوله قدمر من قبل هذا ان وجوب الاحكام متعلق باسبابها يعنى لما ثبت ان الوجوب متعلق بالاسباب

يحتاج الى بيان تقسيم انواع السبب و بيان وجوه تعلق الحكم به فهذا يدل على ان التقسيم ليس باعتبار حقيقة السبب فان الاسباب التى مر ذكرها ليست باسباب حقيقة على ما اختاره المصنف فى تعريف السبب بل هى علل سميت اسبابا بطريق المجاز لافضائها الى الاحكام فعرفنا ان وجه التقسيم ما قلنا * ثم الشيخ رحمه الله جعل السبب المجازى قسما و السبب الذى له شبهة العلة قسما و ذلك يقتضى ان يكون هذا القسم غير ذلك القسم وليس كذلك اذ السبب الذى له شبهة العلل غير السبب المجازى على ما ذكره الشيخ فى آخر الباب فكانت الاقسام ثلاثة فى الحقيقة فلا يستقيم تقسيمها على الاربعة الا باعتبار الجهة بان يجعل احد الاقسام قسمين بالجهتين و قد بينا فى اول الكتاب ان التقسيم باعتبار الجهة مهجور فى مثل هذه المواضع لان هذه التقاسيم باعتبار التعدد فى الخارج و الشئ الواحد لا يتعدد فى الخارج بتعدد الجهات و لو اعتبرت الجهات فيما نحن فيه و انقسم باعتبارها لم تنحصر الاقسام على الاربعة بل تزيد عليها بان يجعل القسم الرابع باعتبار كونه سببا قسما و باعتبار معنى العلة قسما و ان يجعل السبب الحقيقى باعتبار كونه طريقا قسما و باعتبار عدم اضافة الوجوب اليه قسما و هلم جرا فتبين ان الاقسام فى الحقيقة ليست الا ثلاثة سبب حقيقى كدلالة السارق و سبب فى معنى العلة كقود الدابة و سبب مجازى له شبهة العلل كالطلاق المعلق * و لهذا لم يذكر القاضى الامام ابو زيد فى التقويم القسم الذى فيه شبهة العلة و ذكر مكانه السبب الذى هو علة و هو الموجب للحكم بنفسه فى الزمان الثانى كالنصاب قبل الحول و سيأتى بيانه قوله (اما السبب الحقيقى فما يكون) طريقا الى الحكم هو بمنزلة الجنس يدخل تحته السبب و العلة و الشرط و غيرها * فاحترز بقوله من غير ان يضاف اليه وجوب عن العلة و بقوله و لا وجود عن الشرط و عن العلة ايضا فان وجود الحكم يضاف الى العلة ثبوتا بها كما يضاف الى الشرط ثبوتا عنده * و بقوله و لا يعقل فيه معانى العلل اى لا يوجد له تأثير فى الحكم بوجه بواسطة و بغير واسطة عن السبب الذى له شبهة العلة و عن السبب الذى فيه معنى العلة فان كلا منهما طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجود و لا وجوب و لكن لا يخلو عن معنى العلة كما ستعرفه و قد تم التعريف * ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه و بين الحكم علة لا تضاف اى علة غير مضافة الى السبب الى آخره من القسم الرابع و هو السبب الذى فى معنى العلة و ذلك اى القسم الرابع مثل سوق الدابة و قودها هو سبب اى كل واحد منهما سبب لما يتلف بها اى بالدابة من المال و النفس حالة القود و السوق لا علة * لانه اى السوق او القود طريق الوصول الى الاتلاف لانه موضوع له ليكون علة لكنه بمعنى العلة لان السوق او القود يحمل الدابة على الذهاب كرها فصار فعلها مضافا الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث و لا يجب الكفارة و القصاص * قال القاضى الامام و لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة الحكم لما حدثت بالاولى صارت العلة الاخيرة حكما للاولى مع حكمها الان حكم الثانية مضاف اليها و هى مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لها حكمان و مثاله الرمى المصيب القاتل فانه سبب موجب للموت لان فعل الرمى ينقطع قبل الاصابة لكنه اوجب حراكا فى السهم وصل به الى المرمى و اوجب نقض بنيته ثم انتقاض البنية احدث آلاما قتلته فكان الرمى سببا موجبا و له حكم جزاء

مضاف اليه وجوب و لا وجود طريقا الى الحكم من غير ان اما السبب الحقيقى فما يكون

ولا يعقل فيه معاني
العلل لكن يتخلل بينه
وبين الحكم علة لا
يضاف الى السبب فان
اضيفت العلة اليه صار
للسبب حكم العلل
فيصير حينئذ من القسم
الرابع وذلك مثل
سوق الدابة وقودها
هو سبب لما يتلف بها
لانه طريق اليه لكن
بمعنى العلة وكذلك
شهادة الشهود
بالقصاص سبب لقتل
المشهود عليه في حكم
العلة لان حد العلل فيه
لم يوجد لكنه طريق
اليه محض خالص
فكان سببا ولهذا لم
يجب به القصاص لانه
جزاء المباشرة وقد
سلم الشافعي هذا الا
انه جعل السبب
المؤكد بالعمد الكامل
بمنزلة المباشرة وقد
وجد لان الشاهد غير
المشهود عليه لكنا
قلنا ان فعل الشهادة
ليس بفعل قتل بلا
شبهة وانما يصير قتلا
بواسطة ليست في يد
الشاهد وهو حكم
القاضي واختيار الولي
قتل المشهود عليه

الرقبة من كل وجه فصارت الموت وسراية الالم وانتقاض البنية ونفوذ السهم احكاما للرمي قوله (وكذلك) اي وكالسوق شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لا انها علة لان حد العلل فيه اي في فعل الشهادة او كلام الشهود لم يوجد لتخلل الواسطة بينه وبين الحكم كما سنبين لكنه اي فعل الشهادة طريق الى القتل محض خالص لان الشهادة لم توضع للقتل في الاصل ولم يوجد فيها تاثير في القتل بوجه لتوسط فعل المختار بينها وبين الحكم *فكان اي فعل الشهادة سببا لا علة لانه ليس بمباشرة للقتل * ولهذا اي ولكونه سببا لم يجب بفعل الشهادة القصاص عند الرجوع يعني اذا رجع الشهود بعد استيفاء الولي القصاص من المشهود عليه لا يجب القصاص على الشهود بشهادتهم الكاذبة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان القصاص جزاء المباشرة التي هي علة ولم يوجد منهم المباشرة *وقد سلم الشافعي رحمه الله اي سلم ان الشهادة سبب للقتل وليس بمباشرة له حقيقة وان القصاص جزاء المباشرة ولكنه انما اوجب القصاص في هذه الصورة لانه جعل السبب المؤكد بالعمد الكامل اي القصد الكامل الى القتل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص لان القصاص انما وجب للزجر كما اشير اليه في قوله تعالى *ولكم في القصاص حيوة والسبب اذا قوى وادى الى الهلاك غالبا الحق بالقتل لوقوع الاحتياج حينئذ الى الزجر فوجب القود به واذا ضعف ولم يؤد الى الهلاك غالبا استغنى عن الزجر فسقط القود وقد قوى السبب ههنا لان الشاهد عين المشهود عليه يعني قصد بشهادته اتلاف شخص بعينه لا يمكنه التخلص عنه الا بالتمكين فصارت شهادته سببا معينا للقتل في حق هذا الرجل بخلاف حفر البئر ووضع الحجر على الطريق لانه لم يقصد بهما اتلاف انسان بعينه فلا يوجب القود *ولان الشهود الجاؤا القاضي الى القضاء بالقتل فانه يخاف العقوبة ان امتنع عنه وهو هلاك حكمي شر من الهلاك الحقيقي والملجئ كالمباشر في وجوب القصاص عليه لان فعل المكره ينسب اليه فصار كان الشهود اتلفوه بالقضاء فان القضاء اتلاف حكما بان صار نفسه لغيره حتى قتله *والدليل عليه انهم ضمنوا الدية مع مباشرة الولي مختارا ولا يرجعون على الولي لانهم ضمنوا بمباشرتهم الاتلاف حكما *ثم معنى قوله المؤكد بالعمد الكامل ماذكر في التهذيب ان الشهود ان قالوا عند الرجوع تعمدنا وعلمنا انه يقتل بشهادتنا يجب القصاص عليهم لانه تسبيب لا يقطع المباشرة حكمه فكان كالاكراه وكذا ان قالوا تعمدنا ولم نعلم انه يقتل بقولنا وهم ممن لا يخفى عليهم ذلك يجب القصاص كمن رمى سهما الى انسان فاصابه ثم قال لم اعلم انه يتلفه يجب عليه القصاص * وان قالوا تعمدنا ولم نعلم انه يقتل بقولنا وهم ممن يجوز ان يخفى عليهم مثله لقرب عهدهم بالاسلام حلفوا عليه ولا يجب به القصاص وعزروا وتجب دية مغلظة مؤجلة في اموالهم لانه ثبت بقولهم الا ان يصدقهم العاقلة فتكون عليهم *وان قالوا اخطأنا اليه من غيره حلفوا وتجب الدية مخففة في اموالهم الا ان يصدقهم العاقلة فتكون عليهم *لكنا نقول ان فعل الشهادة ليس بفعل قتل بنفسه بلا شبهة لكونه غير موضوع للقتل ويتخلف القتل عنه في كثير من الصور وانما يصير فعل الشهادة قتلا بواسطة ليس في يد الشاهد تحصيله *وهو اي تلك الواسطة وتذكير الضمير لتذكير الخبر حكم القاضي بوجوب القصاص ومباشرة الولي الصادرين عن اختيار اذ ليس في وسع الشاهد ايجاد ما يظهره القاضي

بقضائه او بوجبه ولا ايجاداختيار القتل من الولى فبقى فعله تسبيبا فلا يجب به مايجب بالقتل لانه شرع بطريق المماثلة ولا مماثلة بين التسبب والمباشرة *وقد بينا ان لا كفارة على المسبب كحافر البئر وواضع الحجر مع انها جزاء قاصر لان وجوبها يعتمد المباشرة فالقصاص الذى هو جزاء كامل معتمد على المباشرة اولى ان لا يجب عليه *ولا معنى لما ذكره من الالجاء لان القاضى انما يخاف العقوبة فى الاخرة وبه لا يصير ملجأ فان كل واحد منا يقيم الطاعة خوفا من العقوبة على تركها فى الآخرة ولا يصير به مكرها *ولئن سلمنا الالجاء فى حق القاضى فلا نسلم فى حق الولى لانه مندوب الى العفو شرعا فثبت ان فعلهم تسبيب وليس بمباشرة حكما *ولئن سلمنا انه مباشرة حكما فلا نسلم وجوب القصاص عليهم لانه قد ثبت من اصلنا ان على المباشر الحقيقى وهو الولى ههنا لا يجب القصاص لشبهة قضاء القاضى فعلى المباشر حكما اولى ان لا يلزم لان الضمان بالقتل الذى باشره الولى لا بالشهادة وحدها فان الولى لو لم يقتل المشهود عليه بعد الشهادة والقضاء لا يجب الضمان على احد بالاتفاق *فان قيل قد روى عن ابى بكر رضى الله عنه انه قتل شهود القصاص بعد ما رجعوا * وروى ان شاهدين شهدا عند على رضى الله عنه على رجل بالسرقة فقطع يده ثم جئ بآخر فقالا اوهمنا انما السارق هذا فقال لا اصدقكما على هذا واغرمكما الدية ولو علمت انكما تعمدتما على الاول لقطعت ايديكما فثبت بهذين الاثرين ان العمد فيه موجب للقصاص *قلنا حديث ابى بكر رضى الله عنه غريب جدا لا يعتمد عليه ولو ثبت يحمل على السياسة *وحديث على رضى الله عنه خرج على وجه التهديد فانه ثبت من مذهبه ان اليدين لا يقطعان بيد واحدة * ولما بين جهة السببية فى شهادة الشهود شرع فى بيان معنى العلة فيها فقال وانما صار هذا القسم يعنى شهادة الشهود فى حكم العلل حتى صلح موجبا للدية وان لم يصلح موجبا للقصاص لان مباشرة القتل اضيفت اليه من حيث انه لم يكن للولى ولاية الاستيفاء قبل شهادتهم وانما حدثت بها فكان استيفاؤه مرتبا على شهادتهم وتمكينهم اياه منه * فصار اى هذا القسم وهو الشهادة فى حكم العلة بصيرورة المباشرة التى هى علة التلف مضافة اليه مع كونه فى نفسه سببا من قبل ان المباشرة حادثة باختيار المباشر يعنى باختياره الصحيح * بخلاف حدوث مباشرة المكره باختياره فان ذلك لا يجعل الاكراه سببا حتى لم يمتنع وجوب القصاص به لان تلك المباشرة حادثة باختيار فاسد فاوجب نقل الفعل الى الاول كانه باشره *فبقى الاول اى فعل الشهادة سببا له حكم العلل حتى صلح لايجاب ما هو ضمان المحل وهو الدية ولم يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشرة من القصاص ووجوب الكفارة وحرمان الارث * قال القاضى الامام رحمه الله المباشرة وجدت منهم فى اداء الشهادة وقد انقطعت بالفراغ عن الاداء حكم الحاكم وما وجب به مضاف اليهم لانهم الزموا الحاكم ذلك الا ان التلف الواقع بالحكم تلف حكمى والاتلاف الحقيقى بمباشرة الولى وهو فيه مختار غير ملجاء حكما فيقتصر فعله عليه ولا ينتقل الى الشهود فلا يلزمهم ضمان القتل حقيقة قوله (واذا اعترض على السبب) اى على السبب الذى هو طريق للوصول الى الحكم علة يضاف الحكم اليها ولا تضاف تلك

وقلنا نحن بان لا كفارة على المسبب لما سبق من قبل وانما صار هذا القسم فى حكم العلل لان المباشرة اضيفت اليه فصار فى حكم العلة مع كونه سببا من قبل ان المباشرة حادثة باختيار المباشر فبقى الاول سببا له حكم العلل ولهذا لم يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشرة واذا اعترض على السبب علة لا يضاف اليه بوجه كان سببا محضا مثل دلالة الرجل الرجل على مال رجل ليسرقه او ليقطع عليه الطريق او ليقتله ومثل دلالة الرجل فى دار الاسلام قوما من المسلمين على حصن فى دار الحرب بوصف طريقه فاصابوه بدلالة

العلة الى ذلك السبب * بوجه كان ذلك السبب محضا اى سببا حقيقيا وهو بيان القسم الاول من الاسباب * مثل دلالة الرجل الرجل على مال الغير ليسرقه ففعل لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض اذهى طريق الوصول الى المقصود * وقد تخلل بينها و بين حصول المقصود ماهو علة غير مضافة الى السبب الاول وذلك الفعل الذى باشره المدلول باختياره * لم يكن الدال شريكا فى المصاب لانه صاحب سبب محض لان دلالته طريق للوصول الى المقصود وتخلل بينها وبين المقصود علة غير مضافة الى الدلالة وهى فعل القوم الصادر عن اختيارهم فلم يكن فى دلالته شئ من معنى العلة فلا يكون له شركة فى المصاب الا اذا ذهب معهم ودلهم على الحصن فحينئذ يشركهم فى المصاب لان فعله اذا تسبب فيه معنى العلة * ولا يلزم على ماذكرنا ما اذا سعى انسان الى سلطان ظالم فى حق آخر بغير حق حتى غرمه مالا كان الساعى ضامنا وهو صاحب سبب محض لتخلل فعل المختار بين فعله وبين الحكم كما فى دلالة السارق * لانا نقول ذلك اختيار بعض مشايخنا المتأخرين لغلبة السعاة فى هذا الزمان دون المتقدمين * ويؤيده ماذكره صدر الاسلام ابو اليسر فى اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان فى حق آخر حتى غرمه مالا بغير حق بعض مشايخنا يفتون ان الساعى يضمن وبعضهم قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من سعى به اليه يضمن الساعى وان لم يكن معروفا لا يضمن ولكن نحن لا نفتى به فانه خلاف اصول اصحابنا رحمهم الله فان السعى سبب محض لهلاك مال صاحب المال فان السلطان يغرمه اختيارا لا طبعا ولكن لو رأى القاضى تضمين الساعى له ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فنحن نكل الرأى الى القاضى حتى ينزجر السعاة عن السعى قوله (ومثله) اى مثل الذى دل السارق او الذى دل على الحصن رجل قال الى آخره * لم يرجع الى المتزوج على الدال بقيمة الولد التى اداها الى المالك * لما بينا انه صاحب سبب محض فان اخباره سبب للوصول الى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاد علة غير مضافة الى السبب وهى عقد النكاح الذى باشره الرجل والمرأة باختيارهما * بخلاف ما اذا زوجها رجل على هذا الشرط اى بشرط انها حرة بان قال زوجتكما على انها حرة حيث يرجع المستولد بضمان الولد على المزوج لانه صار صاحب علة اذ الاستيلا مبنى على التزويج وشرط الحرية صار بمنزلة الوصف اللازم لهذا التزويج فيكون الاستيلاد بناء على التزويج وشرط الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فكان الشارط لها صاحب علة وصار كانه قال انا كفيل بما يلحقك بسبب هذا العقد * او يقال ما لزمه من الضمان انما لزم بالاستيلاد والاستيلاد حكم التزويج لانه موضوع له فكان المزوج صاحب العلة فيضاف الحكم اليه * وكذلك قلنا اى وكما قلنا ان المتزوج لا يرجع على المخبر لانه صاحب سبب قلنا فى الموهوب له الجارية اذا استولدها ثم استحقت وضمن المستولد قيمة الولد لم يرجع بما ضمن على الواهب لان هبة الواهب سبب محض لضمان قيمة الولد لان الضمان وجب عليه بالاستيلاد لا بالهبة * والاستيلاد ليس

لم يكن الدال شريكا لانه صاحب سبب محض ومثل رجل قال لرجل تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها ثم ظهر انها امة وقد استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد لما بينا بخلاف ما اذا زوجها على هذا الشرط لانه صار صاحب علة وكذلك قلنا فى الموهوب له اذا استولد ثم استحقت لم يجعل قيمة الولد على الواهب لان هبته سبب محض لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد بوجه وكذلك المستعير لا يرجع على المعير بضمان الاستحقاق لما قلنا

يضاف اليه اى الى السبب وهو الهبة اذ الهبة ليست بموضوعة للاستيلاد بل هى موضوعة لاظهار الجود والسماحة واثبات الملك والملك يتحقق بدون الاستيلاد * بخلاف النكاح لانه موضوع للاستيلاد وطلب النسل قال عليه السلام * تناكحوا توالدوا تكثروا * الحديث * وكذلك اى وكما ان الموهوب له لا يرجع بقيمة الولد على الواهب * لا يرجع المستعير على المعير بضمان الاستحقاق يعنى اذا اتلف المستعير المستعار باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن المستعير قيمته لم يرجع بها على المعير * لما قلنا ان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم مع وجود العلة الصالحة للاضافة اليها والاعارة سبب محض لا يضاف الاستعمال الذى هو علة التلف اليه * بخلاف المشترى اذا استولد الجارية المشتراة ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع بقيمة الولد التى ضمنها للمستحق وثمن الجارية على البايع * لان البايع صار كفيلا عن المشترى اى للمشترى * بما شرط عليه اى بسبب ما شرط البايع على المشترى من البدل لان مبنى البيع على مساواة البدلين فى حكم الضمان فلما كان الثمن من جانب المشترى سالما للبايع ينبغى ان يكون المبيع سالما للمشترى وذلك بان يجعل البايع كفيلا بسبب تملكه للبدل فصار كأنه قال للمشترى ان الملك قد ثبت لك فى الجارية بحكم بيعى وان ولدك منها حر بحكم بيعى فان ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيل لك بما ضمنك وهذا الضمان لا يمكن اثباته فى عقد التبرع وانما يثبت فى عقد الضمان باشتراط البدل * انما قال بحكم باطل لان الحكم بالاستحقاق فى زعم البايع باطل ولذلك اى ولان الرجوع على البايع باعتبار معنى الكفالة لم يرجع المشترى بالعقر الذى ضمنه على البايع لان ما ضمنه من العقر قيمة ما سلم له من منافع البضع فلم يكن غرما * فلم تصح الكفالة به اى لم يكن تقدير كفالة البايع بما ضمنه لانه ليس بغرامة والرجوع بحكم الكفالة انما يصح ان لو كان الغرم لاحقا * هذا طريق بعض المشايخ ومختار المصنف * وذكر شمس الائمة رحمه الله ان المشترى انما يرجع بقيمة الاولاد لان بمباشرة عقد الزمان قد التزم البايع للمشترى صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق وبمباشرة عقد التبرع لا يصير ملتزما سلامة المعقود عليه عن العيب ولهذا لا يرجع بالعقر فى الوجهين لانه لزمه بدلا عما استوفاه ولا رجوع له بسبب العيب فيما استوفاه بنفسه وان كان البايع ضمن له صفة السلامة عن العيب * قال وهذا اصح فقد ذكر فى كتاب العارية ان العبد المأذون اذا اجر دابة فتلفت باستعمال المستأجر ثم ظهر الاستحقاق رجع المستأجر بما يضمن من قيمتها على العبد فى الحال والعبد لا يؤاخذ بضمان الكفالة ما لم يعتق وهو مؤاخذ بالضمان الذى يكون سببه العيب بعدما التزم صفة السلامة عن العيب بعقد الضمان فعرفنا ان هذا الطريق هو الاصح قوله (ولا يلزم على هذا) اى على ان الحكم لا يضاف الى السبب المحض مع وجود العلة دلالة المحرم على الصيد اى انه فعل الدلالة يوجب الضمان على المحرم الدال وان كان فعل الدلالة سببا محضا لانه تخلل بين الدلالة وبين المقصود فعل مختار وهو القتل من المدلول * وقوله لان الدلالة جواب السؤال يعنى لا نسلم انها سبب بل الدلالة فى ازالة امن الصيد مباشرة

بخلاف المشترى لان البايع صار كفيلا عنه بما شرط عليه من البدل كأنه قال له ان ولدك حر بحكم بيعى فان ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيل عنه ولذلك لم يرجع بالعقر لان ما ضمنه فهو قيمة ما سلم له فلم يكن غرما فلم يصح الكفالة به ولا يلزم على هذا دلالة المحرم على الصيد انه يوجب الضمان عليه وان كان سبب لان الدلالة فى ازالة امن الصيد مباشرة الا ترى ان الصيد لا يبقى آمنا على المدلول

اذا صحت بالدلالة غير انها يعرض الانتقاض فلم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى يستقر وذلك بان يتصل بها القتل فكان ذلك بمنزلة الجراحة فيستأنى فيها لمعرفة قرارها فاما الدلالة على مال الناس فليس بمباشرة عدوان لانه غير محفوظ بالبعد عن ايدى الناس بل ما لعصمة ودفع المالك عن المال ولا يلزم دلالة المودع على الوديعة لانها مباشرة خيانة على ماالتزمه من الحفظ بالتضييع فصار ضامنا بالمباشرة دون ان يضمن بفعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبيب وكان حكم الحرم فى الجناية على موجب العقد حكم المودع وكان صيد الحرم لكونه راجعا الى بقاء الارض مثل اموال الناس

اى مباشرة جناية لان الامن يزول بها عن الصيد فانه امن ببعده عن اعين الناس وتواريه عن اعينهم وانه قد التزم بعقد الاحرام الامن للصيد عنه فصار الدال جانيا بازالة الامن عنه بالدلالة فيضمن * اذا صحت الدلالة اى وجدت شرائطها * وهى ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد اذ لو كان عالما به لم يحدث له تمكن من قبله بدلالته فكان وجودها وعدمها سواء * وان يصدقه المدلول فى الدلالة حتى لو كذبه وصدق غيره لاضمان على المكذب * وان يتصل القتل بهذه الدلالة وان يكون الدال محرما عند القتل حتى لو كان محرما وقت الدلالة وحل وقت القتل لا يجب الجزاء لان الوجوب يتقرر عند القتل فيشترط الاحرام عند القتل * وقوله غير انها يعرض الانتقال اى الدلالة جواب عما يقال لو كانت الدلالة جناية بنفسها ينبغى ان لا يتوقف وجوب الجزاء على قتل المدلول الصيد * فقال غير انها يعرض الانتقاض والابطال لاحتمال ان يتوارى الصيد عن المدلول فلا يقدر عليه فيعود امنا كما كان وصار كما اذا اخذه ثم ارسله او رماه فلم يسبه فلذلك لم يجب الضمان حتى يستقر فكان ذلك اى توقف الحكم الى الاستقرار بمنزلة الجراحة فيستأنى فيها اى ينتظر مآل امرها لمعرفة قرارها فى حق الضمان لان اندمالها بالبرء متوهم على وجه لا يبقى لها اثر وهو كالمضارب اذا امره رب المال ان يبيع ويشترى فى بلد كذا فجاوزه يجب الضمان بنفس المجاوزة ولكن لا يتأكد لاحتمال الانتقاض بالمعاودة الى ذلك البلد قبل التصرف فاذا انصرف قبل المعاودة فحينئذ يتأكد الضمان كذا ههنا * فاما الدلالة على مال الناس فليست بنفسها بمباشرة لان المال غير محفوظ بالبعد عن ايدى الناس واعينهم بل هو محفوظ بالقرب منهم وبايديهم والدال لم يلتزم الحفظ ايضا فلا يصير جانيا بازالته الحفظ بدلالته فبقيت دلالته سببا محضا قوله (ولا يلزم دلالة المودع) جواب عن سؤال آخر يرد على ماذكرنا يضا فان دلالة المودع السارق على الوديعة سبب محض كدلالة غير المودع لتخلل فعل المختار بينها وبين التلف ثم انها توجب الضمان على الدال بالاتفاق فقال هو ضامن بجنايته على مال الوديعة من الحفظ وتضييعه اياها فكان ضامنا بالمباشرة دون التسبيب * مضافا اليه اى الى الدال * على موجب العقد اى موجب عقد الاحرام فانه ترك ما التزمه بعقد الاحرام من ترك التعرض للصيد وامنه عنه كالمودع ترك ما التزمه بعقد الوديعة * وكان صيد الحرم لكونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس يعنى لو دل حلال فى الحرم على صيد الحرم فقتل بدلالته لم يضمن الدال شيئا كما لا يضمن الدال على مال انسان ليسرقه لان صيد الحرم باعتبار كونه راجعا الى بقاء الارض مثل اموال الناس فان الشارع جعل الحرم مأمنا آمنا لاستيناس زوار البيت ومجاوريه ليبقى معمورا الى آخر الدهر بمجاورتهم وزيارتهم فان العمارة لا تحصل الا بالامن فكانت حرمة الصيد باعتبار انه من عمارة الحرم وزينته فاشبه تعرض الصيد فيه اتلاف الاموال المملوكة واتلاف متاع المسجد والاموال المحترمة لحق الله تعالى كالاموال الموقوفة * الا ترى ان الضمان الواجب فيه ضمان المحل كضمان الاموال حتى لا يتعدد بتعدد الجانى والضمان الواجب بالاحرام جزاء الفعل حتى تعدد بتعدد الجانى مع اتحاد المحل كالجزاء الواجب بالجناية على النفس عمدا واذا كان كذلك بقيت دلالته سببا محضا كدلالة غير

(المودع)

المودع السارق على مال انسان لتخلل فعل مختار بينها او بين التلف وهو فعل الصائد وانعدام عقد التزام لترك التعرض من الحلال قوله (ومن دفع) مثال آخر للسبب المحض *فوجأ به نفسه اى ضرب بذلك السكين او السلاح نفسه فهلك من الوجء وهو الضرب باليد او بالسكين من باب منع * لان ذلك اى الدفع الى الصبي سبب محض لانه طريق الى التلف * اعترض عليه علة وهى قتل الصبي نفسه باختياره * لا تضاف تلك العلة الى السبب بوجه لان الدافع امره بامساك السلاح له باستعماله وانه تلف باستعماله وهو مختار فى ذلك غير مأمور من جهة الدافع *فاذا سقط عن يد الصبي على الصبي فجرحه كان الضمان حينئذ على الدافع * لانه الضمير للشان *اضيف الى الدافع العطب اى الهلاك ههنا لان الهلاك لم يحصل بمباشرته فعل الاهلاك اختيارا بل بامساكه الذى هو حكم دفع الدافع وهو متعد فى الدفع فيضاف مالزم من الامساك اليه فيضمن *فصار اى الدفع فى هذه الصورة سببا له حكم العلة باعتبار ان علة التلف وهى السقوط عن يد الصبي تضاف اليه *وكذلك اى وكدافع السكين فى المسئلة الثانية من حمل صبيا يعنى صبيا حرا لا يعبر عن نفسه *ليس منه بسبيل اى ليس له ولاية عليه* الى بعض المالك فهلك بذلك الوجه اى بالحر فى موضع الحر او بالبرد فى موضع البرد او بالتردى من الشاهق اوكانت الارض مسبعة او محياة فهلك بافتراس سبع اولدغ حية كان عاقلة الغاصب اى الذى حمله الى المهلكة وصار بمنزلة الغاصب ضامنا للدية استحسانا *ولو قيل ضامنة او ضامنين لكان احسن* وفى القياس لاشئ عليهم وهو قول زفر والشافعى رحمهما الله لان الحر لا يضمن بالغصب فان ضمان الغصب يختص بما هو مال متقوم والحر ليس بمال فلم يكن النقل الى المهلكة غصبا فصار كما لو نقله باذن وليه او حصل فى يده بغير صنعه *والدليل عليه انه لو مات حتف انفه او بمرض لا يجب الضمان وكذا لو كان للصبي مكاتبا لانه بمنزلة الحر *فالحر حقيقة اولى بذلك *وكذا لو كان يعبر عن نفسه لا يجب الضمان فكذا لم يعبر لانهما سواء فى انهما لا يضمنان بالغصب* وجه الاستحسان انه سبب لا تلافه بغير حق باستيلائه عليه والمسبب اذا كان متعديا فى تسببه كان ضامنا للدية على ماقلته كحافر البئر وذلك لان الصبي محفوظ بيد الولى فصارت يده عليه مسكة لحفظه فاذا ازالت يده بطريق التعدى فقد ازال المسكة الحافظة وصار الصبي فى يد الغاصب حقيقة وحكما لوجود الاستيلاء عليه بلا معارضة فان الصبي لا يعارضه بيده ولا بلسانه اذ لا عبارة له فصار النقل الى المهلكة مضافا الى يد الغاصب كما فى الدابة فكان تحصيله فى ذلك الموضع تعديا والتلف مضاف الى حصوله فى ذلك المكان اذ لو كان بمكان اخر لما اصابه السبب الموجب للتلف فكان تقريبه الى المهلكة سببا فى معنى العلة باعتبار الاضافة فانه يقال لولا تقريبه اياه من هذه المهلكة لما اصابته الآفة * بخلاف ما اذا مات حتف انفه او بمرض لان سبب الهلاك امر حدث من نفس الصبي ولا يضاف الى ازالة يد الولى عنه ولا الى نقله الى مكان آخر بوجه اذ لا يقال لولا اخذه من يد وليه واستيلاؤه عليه او لولا تقريبه من المكان الفلانى لم يمت اذ لو كان فى يد الولى وفى المكان الاول لاصابه الموت ايضا اذ الموت مختوم على العباد فلم يكن فعله سببا فضلا من ان يكون فى معنى العلة * وبخلاف ما اذا كان الصبي يعبر عن نفسه لانه يعارضه بلسانه فلا يثبت يده حكما * الا ترى انه لو ادعى انه عبده حكم فيه قول الصبي لا يده * وبخلاف المكاتب الصغير لان الشرع قطع

ومن دفع الى صبي سكينا او سلاحا اخر ليمسكه للدافع فوجأ به نفسه لم يضمن الدافع لان ذلك سبب محض اعترض عليه علة لا يضاف اليه بوجه واذا سقط عن يد الصبي عليه فجرحه كان ذلك الدافع لانه اضيف اليه العطب ههنا لان السقوط اضيف الى الامساك فصار سببا له حكم العلل وشبه بها

الولاية على المكاتب الصغير وجعل بمنزلة الكبير حكما حتى لا يولى على ما في يده من الاكتساب ولا على نفسه فلا يزوج ولما الحق بالكبير لم يثبت عليه يد المستولى لان يده في نفسه اقرب كذا في الاسرار * فتبين بما قلنا ان هذا ضمان جناية لا ضمان غصب والحر يضمن بالجناية مباشرة وتسبيبا * واذا قتل الصبي في يد الغاصب رجلا عمدا او خطأ حتى ضمنت عاقلته الدية لم يرجع عاقلته بما ضمنت على عاقلة الغاصب لانه انشأ القتل باختياره فلو ثبت للعاقلة حق الرجوع على الغاصب كان ذلك باعتبار يده على الصبي والحر لا يضمن باليد * وكذلك اى وكما لا تضمن عاقلة الغاصب في هذه المسئلة لم تضمن اذا مات الصبي بمرض * لما ذكرنا دليل المسائل الثلاث يعني ذكرنا في مسئلة سقوط السكين ان الدافع ضامن لان الدفع فيما سبب له حكم العلة لاضافة السقوط اليه فكذلك في مسئلة الحمل الا بعض المهالك وذكرنا في مسئلة قتل الصبي نفسه ان الدافع لا يضمن شيئا لاعتراض علة تمنع اضافة الحكم الى الدفع فكذلك في مسئلة قتل الصبي رجلا في يد الغاصب وفي مسئلة موت الصبي في يده بمرض قوله (وكذلك) اى ومثل من دفع سكينا في انه اذا اعترض عليه فعل مختار انقطع الحكم عنه وبقى سببا محضا والا كان سببا في حكم العلة من حمل صبيا حرا على دابة وقال امسكها لى وليس منه بسبيل كذا في المبسوط * كان هذا اى حمله سببا للتلف لانه مفض اليه * فان سقط الصبي من الدابة وهلك وهى واقفة او قد سارت بنفسها ضمنت عاقلة الحامل اى دية الصبي سوآء كان الصبي ممن يستمسك على الدابة اى يقدر على امساك نفسه وضبطها الثبات عليها او لم يكن لان الحامل سبب لاتلافه حين حمله عليها فانه لو لا حمله لما سقط وهو متعد فيه لانه ليس بسبيل منه شرعا ولم توجد علة صالحة لاضافة الحكم اليها بعد فبقى الحكم مضافا اليه وصار الحامل بمنزلة صاحب العلة لان المسبب كالمباشر في هذا الباب اذا كان متعديا * وان ساقها الصبي وهو بحيث يصرفها اى يقدر على منع الدابة من السير وعلى ان يسيرها على وفق ارادته انقطع السبب اى لم يبق السبب معتبرا بهذه المباشرة الحادثة لان الصبي اذا كان مستمسكا على الدابة كان مختارا في تسيير الدابة والتلف حدث بتسييرها فقد اعترض على السبب فعل مختار فانقطع به نسبة الحكم الى السبب وان كان بحيث لا يستمسك على الدابة ضمن الحامل الدية على عاقلته لان الصبي الذى لا يستمسك على الدابة بمنزلة متاع موضوع عليها فلا يمكن نسبة السير اليه واذا لم يوجد ما يقطع به نسبة الحكم عن السبب بقى مضافا اليه * وكذلك اى ومثل دافع السكين او الحامل على الدابة في التفصيل الذى ذكرنا رجل قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرتها لنأكل انت او لنأكل نحن ففعل فعطب لم يضمن الآمر لانه صاحب سبب فانه تخلل بينه وبين السقوط والهلاك ما هو علة وهو صعود الصبي الشجرة باختياره لمنفعة نفسه فينقطع نسبة الحكم بها عن السبب * فان قيل هذا الجواب مستقيم في قوله لنأكل انت ولكن في قوله لنأكل نحن لا يستقيم بل ينبغى ان يسقط نصف الضمان لان قوله لآكل انا يوجب كل الدية وقوله لتأكل انت لا يوجب شيئا فاذا قال لنأكل نحن كان جامعا بين ما يوجب الضمان وما لا يوجبه فيوجب سقوط نصفه كما اذا لدغته حية وجرحه انسان يسقط نصف الضمان لاجتماع الموجب وغير الموجب (قلنا) الاصل ان يضاف الحكم الى العلة دون السبب وانما يضاف الى السبب عند تعذر الاضافة الى العلة بالكلية وههنا لم يتعذر الاضافة لان صعود الصبي

وكذلك من حمل صبيا ليس منه بسبيل له الى بعض المهالك مثل الحر او البرد او الشواهق فعطب بذلك الوجه كان عاقلة الغاصب ضامنا اذا قتل الصبي في يده رجلا لم يرجع عاقلته على عاقلة الغاصب وكذلك اذا مات بمرض لم تضمن عاقلة غاصبه شيئا لما ذكرنا وكذلك من حمل صبيا ليس منه بسبيل على دابة كان سببا للتلف فان سقط منها وهى واقفة او سارت بنفسها ضمنه عاقلة الحامل اذا كان صبيا يستمسك اولا

(باختياره)

لانه صار بمنزلة صاحب العلة وان ساقها ﴿ ١٨٣ ﴾ الصبي وهو بحيث يصرفها انقطع التسبيب بهذه المباشرة الحادثه

باختيار منفعة در نفسه قد وجد وهو صالح لاضافة الحكم اليه وانقطاعه عن السبب وان كان اشراك الامر نفسه في المنفعة بقوله لنأكل نحن صالحا للاضافة اليه الا انه سبب والحكم يضاف الى العلة دون السبب * فاما الجرح والدغ بكل واحد منهما علة للتلف فاذا اجتمعا وتعذر الترجيح يضاف الحكم اليهما جميعا * لانه اى الامر صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت المباشرة له يعني لما وقعت مباشرة الصبي علة التلف وهي الصعود للامر بحكم الامر صار الامر مستعملا له في التلف بمنزلة الآلة واضيف فعل الصبي اليه فصار امره سببا في معنى العلة باضافة العلة اليه فيجب الضمان عليه * على هذا الاصل وهو ان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم ويضاف الى السبب الذي فيه معنى العلة قوله (واما الذي يسمى سببا مجازا) اى السبب الذي يطلق عليه اسم السبب بطريق المجاز وانما خص هذا القسم بهذه التسمية وان كان غيره من الاقسام سوى القسم الاول مجازا ايضا لانه خلا عن معنى الافضاء الى الحكم في الحال بخلاف ما اذا وجد فيه معنى العلة لان معنى الافضاء فيه موجود مع زيادة معنى وهو التأثير * ومثل النذر المعلق بدخول الدار وسائر الشروط * النذر قد يعلق بشرط يراد كونه مثل قوله ان شفى الله مريضي فعلي كذا وقد تعلق بشرط لا يراد كونه مثل قوله ان دخلت الدار فعلي كذا وقد يتوهم ان المعلق بشرط يراد كونه سببا في الحال اذ الغرض من هذا التعليق حصول الشرط فكان مفضيا الى وجود المشروط بخلاف التعليق بشرط لا يراد كونه لان المقصود فيه عدم الشرط فلا يكون مفضيا الى وجود المشروط فيكون تسميته سببا مجازا * فاشار الشيخ بقوله المعلق بدخول الدار وسائر الشروط الى ان الوجهين سواء في عدم السببية في الحال لان قوله لله علي لما تعلق بالشرط في الوجهين لم يصل الى ذمته والتصرف في غير محله لا ينعقد سببا فكان تسميته سببا باعتبار الصورة لا باعتبار المعنى كبيع الحر * الا انه ينعقد تصرف آخر وهو اليمين لانه عقد مشروع لمقصود في ذلك المقصود قد صادف التصرف محله بخلاف بيع الحر فانه لا ينعقد اصلا * وكان هذا قبل وجود الشرط بمنزلة الرمي قبل الوصول الى المرمي فانه يكون معتبرا على ان يصير قتلا بالوصول اليه ثم السراية الى ان يموت فاما قبل الوصول الى محله فلا يكون قتلا واذا كان بينهما ترس فلا يكون سببا كذا في التقويم * ومثل اليمين بالله تعالى سمي سببا للكفارة يعني قبل الحنث * وسمي الاول وهو انت طالق وانت حر في قوله انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار سببا للطلاق والعتاق قبل وجود الشرط مجازا يعني سميت اليمين بالله تعالى للكفارة وسمي المعلق في اليمين بغير الله تعالى سببا للجزاء بطريق المجاز لان اليمين او المعلق سبب حقيقة * لما بينا في اول هذا الباب ان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم * وانما قال ادنى لان السبب الذي هو علة حقيقة او السبب الذي فيه معنى العلة موجب للحكم او طريق اليه مع نوع تأثير فالذي لا تأثير فيه يكون ادنى حالا منه بالنسبة الى الحكم وان كان في السببية حقيقة * واليمين شرعت للبر سواء كانت بالله تعالى او بغيره والبر قط لا يكون طريقا للجزاء في اليمين بغير الله تعالى ولا للكفارة في اليمين بالله عز وجل لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الحكم سببا لثبوته وطريقا اليه في الحال * لكنه اى الحلف او المذكور وهو المعلق او اليمين * يحتمل ان يؤل اليه اى يفضي الى الحكم

وكذلك رجل قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرتها لنأكل انت او لنأكل نحن ففعل فعطب لم يضمن لانه صاحب سبب او قال لا آكل انا ضمن ديته على عاقلته لانه صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت المباشرة له ومسائلنا على هذا اكثر من ان تحصى فاما الذي يسمى سببا مجازا فمثل قول الرجل انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار ومثل النذر المعلق بدخول الدار وسائر الشروط ومثل اليمين بالله سمي سببا للكفارة مجازا وسمي الاول للطلاق والعتاق سببا مجازا لما بينا ان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا واليمين شرعت للبر وذلك قط لا يكون طريقا للجزاء ولا للكفارة لكنه لما كان يحتمل ان يؤل اليه سمي سببا مجازا

وهو الجزاء والكفارة عند زوال المانع سمى سببا مجازا باعتبار مايؤل اليه كتسمية العنب خمرا فى قوله تعالى اخبارا انى ارانى اعصر خمرا وتسمية البيض صيدا فى قوله تعالى ليبلونكم الله بشئ من الصيد تناله ايديكم فان المراد منه البيض فى عامة الاقاويل وتسمية الاحياء امواتا فى قوله عز اسمه انك ميت وانهم ميتون قوله (وهذا عندنا) اى ماذكرنا ان المعلق بالشرط واليمين ليسا بسببين فى الحال فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة مذهبنا حتى لم يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث وجوزنا التعليق بالملك فى الطلاق والعتاق والشافعى رحمه الله جعله اى المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هى التى توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذى يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا فى الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم ولكن فى معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر فى الحكم لا غير واذا كان سببا فى الحال بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد فى غير محله والمرأة الاجنبية والعبد الذى ليس فى ملكه ليسا بمحلين للطلاق والعتاق من جهة هذا المتكلم وقد مر بيان هذه المسائل فيما تقدم قوله (وعندنا لهذا المجاز) يعنى المعلق بالشرط الذى سميناه مجازا وهو قوله انت حر او طالق * شبهة الحقيقة اى جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم * خلافا لزفر رحمه الله فان عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض * وذلك اى الخلاف يتبين فى مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق وهى ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها * والتنجيز تفعيل من قولهم ناجز بناجز اى نقد بنقد واصله التعجيل كذا فى الطلبة * فعندنا يبطل التنجيز التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط لا يقع شئ * لان اليمين شرعت للبر يعنى المقصود من شرعية اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك فان المحلوف عليه قبل الحلف كان جائز الاقدام والترك فاذا قصد الحالف ترجيح احد الجانبين وتحقيقه اكده باليمين التى هى عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ماقصده * فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء لا محالة فى اليمين بغير الله تعالى * كما يلزمه الكفارة فى اليمين بالله عز وجل ليتحقق معنى اليمين من الحمل والمنع واذا صار البر مضمونا بالجزاء يعنى فى اليمين بغير الله تعالى صار لما ضمن به البر من الطلاق والعتاق ونحوهما شبهة الوجوب اى الثبوت فى الحال يعنى قبل فوات البر كالمغصوب مضمون بالقيمة على معنى انه تلزمه القيمة عند فوات المغصوب لا محالة فيكون الغصب حال قيام العين المغصوبة فى يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل الغصب * وتحقيق ماذكرنا ان البر وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى او خوف لزوم الجزاء لا لعينه اذ ليس الى العبد ايجاب ماليس بواجب شرعا لانه نصب شريعة وهو نزع الى الشركة وماثبت لغيره فهو ثابت من وجه دون وجه فالبر من حيث انه واجب كان ثابتا موجودا ومن حيث انه غير واجب لعينه كان معدوما فى نفسه فثبت له عرضية العدم يثبت بقدرها عرضية الوجود للجزاء فثبت لسببه عرضية الوجود ايضا ليكون الحكم ثابتا عن قدر سببه

وهذا عندنا والشافعى رحمه الله جعله سببا هو بمعنى العلة وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما خلافا لزفر رحمه الله وذلك تبين فى مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعندنا يبطله لان اليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء واذا صار مضمونا به صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب كالمغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة واذا كان كذلك لم يبق الشبهة الا فى محله كالحقيقة لا يستغنى عن المحل فاذا فات المحل بطل

فعرفنا ان لهذا السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت فى الحال اليه اشير فى شرح التقويم * ولا يقال سلمنا انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذى قلتم ولكن لا نسلم انه يثبت للجزاء بقدرها عرضية الثبوت لان ثبوت الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلى ولهذا لا تجب الكفارة فى الغموس لان عدم البر فيها اصلى بخلاف المنعقدة وعرضية العدم للبر لو ثبتت انما تثبت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضى ان يكون عرضية العدم له من الاصل لا ان تثبت له عرضية العدم بعد الوجود واذا كان كذلك لم تثبت عرضية الوجود للجزاء بهذه العرضية * لانا نقول ما ذكرت مسلم فى اليمين بالله تعالى ولكن فى التعليق قد يثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل كما يثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت امس كذا فامرأتى طالق وقد كان فعل يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية عدم البر فيه على اى وجه كانت توجب عرضية وجود الجزاء بقدرها * واذا كان كذلك اى كان الامر كما بينا من ثبوت شبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط * لم يبق شبهة السبب الا فى محله اى محل السبب او الضمير راجع الى الشبهة وتذكيره باعتبار ان التأنيث غير مرتب على التذكير اذ لا يقال شبه وشبهة على ما مر بيانه فى اول هذا الكتاب * قال الشيخ رحمه الله لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لان شبهة الشئ لا يثبت فيما لا تثبت حقيقة ذلك الشئ الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت فى الرجال بالاتفاق ولا فى حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا يثبت فى حق الحر والميتة لان حقيقة النكاح والبيع لا تثبت فيهما * فاذا فات المحل بتنجيز الثلاث بطل اى التعليق وفى بعض النسخ بطلت اى اليمين لان التعليق او اليمين يثبت بصفة وهى ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة بفوات المحل لم يبق التعليق لبطلان محل الجزاء كما يبطل ببطلان محل الشرط بان جعل الدار بستانا * وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحلية النكاح تفتقر الى بقاء الحل ولا تفتقر الى بقاء الملك اليه اشير فى الطريقة البرغرية * وشرط الملك فى الابتداء لما سنذكر قوله (وعلى قوله) اى قول زفر لا شبهة له اصلا يعنى ليس لهذا المجاز شبهة الحقيقة بوجه لانه لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه كالسبب الحسى والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرمى والمرمى اليه واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا فى الزمان الثانى لا يوجب اشتراط المحل فى الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو فى الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فتبقى ببقائها * قوله (وانما الملك) جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال لما خلا المعلق عن السببية حقيقة وشبهة ينبغى ان لا يشترط الملك والحل فى ابتداء التعليق كما لا يشترط لبقائه لان ما يرجع الى المحل الابتداء والبقاء فيه سواء كالشرط الملك والحل فى ابتداء عرفنا انه لم يخل عن شبهة السببية * فقال اشتراط الملك

وعلى قوله لا شبهة له اصلا وانما الملك للحال اعتبر لرجحان جانب الوجود ليصح الايجاب فلم يشترط للبقاء

في الابتداء ليس لشبهة السببية ولكن اشتراطه باعتبار ان هذا تصرف يمين وهي وضعت لتحقيق البر وانما يتحقق ذلك اذا كان مضمونا بالجزاء كما بينا فانه اذا علم انه يلزمه ما يتضرر به عند ترك البر يتحرز عنه واذا علم انه لا يلزمه شيء عند الترك لا يبالي بفوات البر فيفوت ماهو المطلوب من اليمين فشرط الملك في الابتداء ليكون الجزاء غالب الوجود باعتبار الحال الراهنة ثم اذا صحت اليمين بوجود الملك لم يشترط للبقاء بالاتفاق * فكذلك اى فكالملك الحل يشترط في الابتداء ولا يشترط في البقاء * ثم استوضح ماذكر بقوله وذلك مثل التعليق اى عدم اشتراط بقاء الحل لبقاء التعليق مثل عدم اشتراطه في الابتداء فان تعليق الثلاث بالملك في امرأة حرمت على الحالف بالثلاث يصح بان قال للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا فلان يبقى بدون الحل كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء * والجواب يعني عما استدل به زفر وهو مسئلة التعليق بالملك في المطلقة ثلاثا ان ذلك الشرط وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق * في حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة العلة له * وتعليق الحكم بحقيقة علته يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لامرأته ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التطليق فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة * فصار ذلك اى كون هذا الشرط في حكم العلل * معارضا لهذه الشبهة اى مانعا لها من الثبوت وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط وهو معنى قوله السابقة عليه * والضمير راجع الى الشرط ومعنى المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزاء وكون الشرط في معنى العلل يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها بمعارضته واذا امتنع ثبوتها بمعارضة التعليق بالشرط الذي له حكم العلل لم يشترط قيام محل الجزاء بعد لزوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقا مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف لانه يمين محضة فتبقى ببقائها * وباقي الكلام في هذه المسئلة قدمر في فصل التعليق بالشرط قوله (واما الايجاب المضاف فهو سبب للحال) اذ لا مانع من انعقاد الايجاب سببا فيها في ما تقدم بعد صدوره من امثلة التعليق الذي هو حائل بين الايجاب وبين محله ولم يوجد ذلك في الايجاب المضاف فينعقد سببا الا ان حكمه يتأخر الى الوقت المضاف اليه للاضافة الا ترى ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه حقيقة مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه كما يصح من المقيم فعرفنا ان الاضافة غير مانعة عن سببية الايجاب * ولهذا لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق به قبل مجيئه صح عن المنذور لان الاضافة دخلت على الحكم فاجله لا على نفس السبب فاذا عجل المؤجل صح كما اذا عجل الدين المؤجل او عجل الصوم في السفر * بخلاف ما اذا قال اذا جاء يوم الجمعة فلله علي ان اتصدق بكذا فعجل قبل مجيئه حيث لا يقع عن المنذور لان كلمة اذا للشرط والمعلق بالشرط لا ينعقد سببا قبل وجود الشرط فلا يصح

فكذلك الحل وذلك مثل التعليق قبل الملك يصح في امرأة حرمت بالثلث على الحالف بالملك وان عدم الحل عند الحلف والجواب عنه ان ذلك الشرط في حكم العلل فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه واما الايجاب المضاف فهو سبب للحال وهو من اقسام العلل على ما بينا ان شاء الله تعالى واما السبب الذي له شبهة العلل فمثل ما قلنا في اليمين بالطلاق والعتاق والله اعلم بالصوب

التعجيل قبله * وسيأتيك زيادة بيان لهذا الفصل ان شاء الله تعالى * فمثل ماقلنا يعني السبب الذي قلنا انه سبب مجازا هو السبب الذي له شبهة العلل على ماقرع سمعك تقريره والله اعلم

باب تقسيم العلة

(باب تقسيم العلة) وهى سبعة اقسام علة اسما وحكما ومعنى وهو الحقيقة فى الباب وعلة اسما لاحكما ولا معنى وهو المجاز وعلة اسما ومعنى لاحكما وعلة هو فى حيز الاسباب لها شبه بالاسباب ووصف له شبهة العلل وعلة معنى وحكما لااسما وعلة اسما وحكما لامعنى اما الاول فمثل البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص ومايجرى ذلك من العلل لماذكرنا من تفسيرها وحقيقة ماوضعت له وانما نعنى بالمعنى ماتقدم وهو الاثر

اى تقسيم مايطلق عليه اسم العلة اوماوجد فيه معنى العلة بوجه لاتقسيم حقيقة العلة فانها ليست بمنقسمة على هذه الوجوه المذكورة * ثم العلة الشرعية الحقيقة تتم باوصاف ثلثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون فى الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها لابواسطة * وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة فى اثبات ذلك الحكم * وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا وحقيقة قاصرة على اختيار الشيخ * ثم انها تنقسم بحسب استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها الى سبعة اقسام قسمة عقلية علة اسما ومعنى وحكما وفى نظائرها كثرة * وعلة اسما ومعنى لاحكما كالبيع لشرط الخيار وعلة اسما وحكما لامعنى كالسفر وعلة معنى وحكما لااسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لااسما ولاحكما كالوصف الاول منها وهو الذى سماه الشيخ وصفا له شبه العلل * وعلة اسما لامعنى ولاحكما كالطلاق المعلق فهذه الاقسام الستة مذكورة فى الكتاب * والقسم المذكور رابعا فيه وهو العلة التى لها شبهة بالاسباب وان كان غير خارج عن هذه الاقسام لانها اما علة اسما ومعنى لاحكما كالايجاب المضاف اوعلة معنى لااسما ولاحكما كعلة العلة ولكن باعتبار شبهه بالاسباب الذى قد يخلوا القسمان عنه جعله الشيخ قسما آخر فصارت الاقسام به سبعة * والقسم السابع بالقسمة العقلية وهو العلة حكما لااسما ولامعنى مذكور فى الباب الذى يليه وهو الشرط الذى سلم عن معارضة العلة * والضمير فى وهو الحقيقة وهو المجاز راجع الى القسم معنى فى حيز الاسباب اى فى درجتها ومحلها والحيز كل مكان فيعل من الحوز وهو الجمع * وفى الصحاح الحيز ماانضم الى الدار من مرافقها وكل ناحية حيز * فمثل البيع المطلق اى البيع البات الخالى عن شرط الخيار ونحوه * ومايجرى مجرى ذلك اى مجرى ماذكرنا من العلل مثل التطليق لوقوع الطلاق والاعتاق لازالة الرق واثبات الحرية والنذر لايجاب المنذور ونحوها * لماذكرنا من تفسيرها اللام متعلقة بكون هذه الامثلة من القسم الاول يعنى هذه الاشياء علل حقيقة لهذه الاحكام لما ذكرنا من تفسير العلة لغة انها عبارة عن المغير وحقيقة ماوضعت له فى الشرع انها عبارة عما يضاف اليه الحكم ابتداء وهذه الاشياء بهذه المثابة فتكون عللا حقيقة * قال شمس الائمة رحمه الله بعد ذكر هذه الامثلة كل واحد منها علة اسما من حيث انه موضوع لاجل هذا الموجب وان هذا الموجب مضاف اليه بغير واسطة وعلة معنى من حيث انه مشروع لاجل هذا الموجب * وعلة حكما من حيث ان هذا الحكم يثبت به ولايجوز ان يتراخى عنه فكان علة حقيقة * وانما فسر المعنى بقوله

وانما نعنى بالمعنى كذا لئلا يتوهم انه اراد به المعنى اللغوى او الاصطلاحى كما يشير اليه كلام شمس الائمة قوله (وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم) لا خلاف فى ان العلة عقلية كانت او شرعية تتقدم فى المعلول رتبة * ولا خلاف بين اهل السنة فى ان العلة العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الاصبع تقارن حركة الخاتم وفعل التحرك يقارن صيرورة الفاعل متحركا وكالكسر يقارن الانكسار وكالاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متقارنين لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد * ولكنهم اختلفوا فى جواز تقدم العلة الشرعية الحقيقية على معلولها وتأخر الحكم عنها تقدما وتأخرا زمانيا * فذهب المحققون منهم الى انها مثل العلل العقلية فى اشتراط المقارنة واليه اشار الشيخ بقوله وذلك كالاستطاعة مع الفعل * وقوله عندنا متعلق بقوله الواجب كذا يعنى الواجب فى العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب فى الاستطاعة والفعل اقترانهما عند جميع اهل السنة فاذا تقدمت اى العلة الشرعية على الحكم لم تسم علة مطلقة اى تامة حقيقية بل تسمى علة مجازا او سببا فيه معنى العلة * ومن مشايخنا مثل ابى بكر محمد بن الفضل وغيره من فرق بين الفصلين اى العلة الشرعية والعلة العقلية او العلة الشرعية والاستطاعة فلم يجوز تراخى الحكم عن العلة العقلية او تراخى الفعل عن الاستطاعة وجوز ذلك فى العلة الشرعية وقال لا يجوز خلوها عن الحكم ولكن يجوز ان لا يتصل الحكم بها ويتأخر عنها لمانع * كذا ذكر شمس الائمة وهذا اللفظ يشير الى جواز تأخر الحكم عنها عندهم دون الوجوب والى عدم اشتراط الاتصال * ولفظ الكتاب يشير الى وجوب التاخر وعدم جواز المقارنة عندهم * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر فى اصول الفقه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة بلا فصل وهذا يدل على جواز التاخر بشرط الاتصال * وجه قولهم ان العلة مالم توجد بتمامها لا يتصور ان تكون موجبة حكمها لان العدم لا يؤثر فى شئ واذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبها ضرورة واذا جاز تقدمها بزمان جاز بزمانين وازمنة * بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فلزم القول بمقارنة الفعل اياها لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها فى حكم الجواهر والاعيان الا ترى ان فسخ البيع والاجارة والرهن والصرف والسلم والوديعة وسائر العقود جائز بعد ازمنة متطاولة ولو لم يكن لها بقاء شرعا لما تصور فسخها بعد مدة . اذا كان كذلك لا يلزم من تاخر الحكم عنها مالزم فى الاستطاعة * وهو معنى قوله فيتصور بقاؤها وتراخى الحكم عنها بلا فصل اى بلا لزوم فصل بين العلة والمعلول لانها لما كانت باقية وقت وجود الحكم ثبت الاتصال بينهما ضرورة * والجواب عنه انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها ومقارنة الاستطاعة الفعل والاصل اتفاق الشرع والعقل فوجب ان يكون العلة الشرعية مقارنة لحكمها ايضا على ان علل الشرع اعراض فى الحقيقة فكانت كالاستطاعة فى عدم قبول البقاء * وما قالوا انها

(موصوفة)

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فاذا تقدم لم يسم علة مطلقة ومن مشايخنا من فرق بين الفصلين وقال لا بل من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل لان الاستطاعة عرض لا بقاء لها ليكون الفعل عقيبها فلضرورة عدم البقاء يكون مقارنة للفعل فاما العلل الشرعية فلها بقاء وانها فى حكم الاعيان فيتصور بقاؤها وتراخى الحكم عنها بلا فصل

واما الذى هو علة اسما فاسبق ذكره من الايجاب المعلق بالشرط على ما مر ذكره واما العلة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف هو علة اسما لانه بيع مشروع ومعنى لان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه وذلك معناه لا حكما لان حكمه تراخى لمانع فاذا زال المانع ثبت الحكم به من الاصل فيظهر انه كان علة لا سببا وكذلك البيع بخيار الشرط علة اسما ومعنى لا حكما لان الشرط دخل على الحكم دون السبب لان دخول الشرط فيه مخالف للقياس ولو جعل داخلا على السبب لدخل على الحكم ايضا واذا دخل على الحكم لم يدخل على السبب وكان اقلهما اولى فبقى السبب مطلقا فلذلك كان علة اسما ومعنى لا حكما ودلالة كونه علة لا سببا ماقلنا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب

موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلو بقى لبقى حكما لحاجة الناس ولا حاجة لها الى بقائها لانهم يحتاجون الى الحكم وانه يبقى بلا سبب لان ما وجد يبقى حتى يوجد ما يرفعه * وهؤلاء يقولون الفسخ يرد على الحكم فيبطل الحكم لا على العقد * ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فلذلك ضرورى ثبت دفعا للحاجة الى فسخ احكامها اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة اليه اشار صدر الاسلام فى اصول الفقه (قوله واما الذى) اى القسم الذى هو علة اسما فما سبق ذكره من الايجاب المعلق واليمين قبل الحنث فان كل واحد منهما علة اسما لوجود صورة العلة وكذا الحكم اذا ثبت يضاف اليه بلا واسطة فان الكفارة تضاف الى اليمين والطلاق والعتاق الواقع يضاف الى التطليق او للاعتاق السابق ولكنه ليس بعلة معنى لانه لا يؤثر فى الحكم قبل وجود الشرط والحنث ولا حكما * وهو ظاهر * وكذلك بيع الحر علة اسما لوجود صورة الايجاب والقبول لا معنى ولا حكما لعدم التأثير والحكم * قال شمس الائمة رحمه الله العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم عند تقرره لا عند ارتفاعه وبعد الحنث لا يبقى اليمين بل ترتفع وكذا بعد وجود الشرط فى اليمين بالطلاق والعتاق لا يبقى اليمين فكيف يكون علة معنى وحكما قوله (واما العلة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف) كبيع الفضولى مال غيره بغير اذنه هو علة * اسما لانه بيع مشروع لان البيع المشروع هو ان يوجد ركنه من اهله مضافا الى محله وقد وجد ومعنى لان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه * وذلك معناه اى اثر البيع ان يكون مفيدا للملك لان البيع لغة وشرعا موضوع لافادة الملك وهذا البيع بهذه الصفة لانه انعقد لافادة الملك وقد ظهر اثره فى الحال فان الملك فى البيع ثبت للمشترى موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع يتوقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا لما توقف وبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه فثبت انه علة معنى ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه يحنث كذا فى اجازات الاسرار * لا حكما لان حكمه اى حكمه الاصلى وهو اثبات الملك البات تراخى الى اجازة المالك لمانع وهو حق المالك لان ملكه محترم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه فلو ثبت الملك البات قبل الاجازة لتضرر به لخروج العين عن ملكه بدون رضاه * فاذا زال المانع بالاجازة ثبت الحكم بهذا البيع من الاصل اى يستند الى وقت العقد حتى يملكه المشترى بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فيظهر به انه كان علة لا سببا يعنى لا يتوهم بتأخر الحكم عنه انه سبب لا علة لان العلة قد يتاخر حكمها المانع فان اصل البيع صحيح من المالك والحكم متأخر على اصل الشافعى الى ان يتفرقا وهذا تأخر لمانع وهو الخيار وشهر رمضان سبب اى علة لوجوب الصوم فى حق المسافر والحكم متأخر الى ادراك العدة من ايام اخر كذا ذكر القاضى الامام فى الاسرار فى هذا المسئلة * وهذا الكلام منه مستقيم لانه قابل لجواز تخصيص العلة ولكن ماذكر الشيخ رحمه الله ان حكمه تراخى لمانع مشكل على اصله لانه ينكر تخصيص العلة وماذكره يؤدى الى القول بالتخصيص * ويمكن ان يجاب

عنه بانه انما انكر التخصيص على معنى ان يكون العلة قائمة حقيقة وتخلف الحكم لمانع وههنا وان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة حقيقية لتخلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا * ولقائل ان يقول لا تصور للتخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا تخلف عنها لمانع لم يبق علة حقيقة وحينئذ يجوز التخصيص ويرتفع الخلاف والامر بخلافه وكذلك اى ومثل البيع الموقوف البيع بشرط الخيار علة اسما ومعنى لا حكما * لان دخول الشرط فى البيع مخالف للقياس فان القياس يقتضى عدم جواز اشتراط الخيار فيه لكونه متضمنا تعليق التمليك بالخطر وهو قمار الا ان الشرع جوزه للضرورة والحاجة والضرورة تندفع بادخال الشرط فى الحكم الذى هو اقل خطرا فكان اولى بالاعتبار من ادخاله فى السبب الذى هو اكثر خطرا تقليلا للخطر بقدر الامكان * فيبقى السبب وهو البيع مطلقا اى غير معلق بالشرط كالبيع الخالى عن الخيار فلذلك اى لكونه مطلقا كان علة اسما ومعنى لا حكما لتعلق الحكم بالشرط ودلالة لكونه علة لا سببا ماقلنا فى البيع الموقوف ان المانع وهو الخيار اذا زال بمضى المدة او باسقاط من له الخيار * وجب الحكم اى ثبت الملك للمشترى بهذا البيع من وقت الايجاب حتى يملك المشترى بزوائده المتصلة والمنفصلة * الا ان اصل الملك لما صار معلقا بالشرط لم يكن موجودا قبل الشرط فالعتق الموجود فى هذه الحالة من المشترى لا يتوقف على ان ينفذ ثبوت الملك له اذا سقط الخيار وفى البيع الموقوف ثبت فى الملك صفة التوقف لا التعليق بالشرط وتوقف الشئ لا يعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ ثبوت الملك له كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * وانما ذكر قوله ودلالة كونه علة لا سببا اشارة الى الفرق بينه وبين عقد الاجارة فان له شبها بالسبب كما نذكره * وقوله ههنا اى المانع اذا زال يشير الى تخصيص العلة ايضا الا ان الجواب مامر قوله (وكذلك) اى ومثل ماذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة * اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه * ومعنى لانه هو المؤثر فى اثبات الملك دون غيره * لا حكما لما عرف فى موضعه من المبسوط وغيره ان هذا العقد وارد على المعدوم وهو المنافع التى توجد فى مدة الاجارة والمعدوم ليس بمحل للملك واذا لم يثبت الملك فى المنافع فى الحال لم يثبت فى بدلها وهو الاجرة لاستوائهما فى الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة حكما * وكان ينبغى ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المعدوم ليس بمحل العقد كما انه ليس بمحل للملك الا ان العين المنتفع بها الموجودة فى ملك العاقد اقيمت مقام المنفعة فى حكم جواز العقد ولزومه للحاجة كما تقام عين المراة مقام ماهو المقصود بالنكاح فى العقد والتسليم وتقام الذمة التى هى محل المسلم فيه مقام تلك المعقود عليه فى حكم جواز السلم * ولذلك اى ولكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى لكنه عقد اى عقد الاجارة يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة يعنى هذا العقد وان صح فى الحال باضافته الى العين التى هى محل المنفعة لكنه فى حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء * وهو معنى قول مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد

وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنى لا حكما لما عرف فى موضعه ولذلك صح تعجيل الاجرة لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه

وانعقادها بحسب مايحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجرة على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامة الغير مقام المنفعة في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالوصية المضافة الى مايثمر نخيله العام والطلاق المضاف الى شهر واذا تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبه السبب بقدره لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد توجب عدم العلية في الحال ولكن ماوجد من الايجاب والقبول مفض الى الحكم بواسطة انعقاده في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب من هذا الوجه * بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما ثبت في الحال لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب واقتصر فيما نحن فيه على زمان وجود المنفعة لما ذكرنا * ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة في هذا العقد لعدم المعقود عليه فلم ينعقد في حقه ينبغي ان لا يثبت الاضافة في حق الاجرة لقيام محلها وهو الذمة فيثبت ملك الاجرة به في الحال كما يثبت ملك الثمن بالبيع * لانا نقول نحن لا نثبت الاضافة في حق الاجرة ولكن لا نثبت ملك الاجرة في الحال رعاية للمساواة بين البدلين ونظرا للجانبين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستأجر لا يثبت ملك الاجرة للمؤاجر ايضا حتى لو شرط في العقد تعجيل الاجرة يثبت الملك فيها للمؤاجر ايضا لان حق المستأجر سقط بقبول شرط التعجيل فلم يبق المعادلة واجبة الرعاية * وهذا بخلاف ما اذا عجل المشترى الثمن الى البائع والخيار للمشترى حيث لا يملكه البائع لان المانع من ثبوت الملك وهو الخيار قائم فلا يثبت الملك مع المانع كالمديون اذا عجل الزكوة قبل الحول لا يقع زكوة بعد تمام الحول لان المانع وهو الدين قائم فاما المانع ههنا فحق المستأجر وقد سقط فيثبت الملك في الاجرة قوله (وكذلك) اى وكعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت وكالنذر المضاف الى وقت في المستقبل * علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم * لا حكما لتأخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته في الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقديرا او جبت شبهة السبب فحقيقة الاضافة اولى بذلك ولما ثبت معنى السببية في هذا الايجاب يثبت الحكم عند مجئ الوقت مقتصرا عليه لا مستندا الى اول الايجاب * ولما كان علة اسما ومعنى قبل مجئ الوقت صح تعجيل الاداء فيما اذا قال لله على ان اتصدق بدرهم غدا حتى لو تصدق به قبل مجئ الغد وقع عن المنذور عندنا خلافا لزفر رحمه الله كاداء الزكوة بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وكاداء صدقة الفطر قبل يوم الفطر وكذا لو اضاف النذر بالصوم او بالصلوة الى زمان المستقبل يجوز تعجيله عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله لوجود العلة اسما ومعنى * وعند محمد وزفر رحمهما الله لا يجزيه لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما اوجبه الله تعالى من العبادات البدنية في وقت بعينه لا يجوز اداؤه قبله فكذا ما اوجبه على نفسه بخلاف الواجبات المالية * الا

وكذلك كل ايجاب مضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وذلك ان يوجد ركن العلة اسما ومعنى وتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجوده واذا وجد الوصف اتصل بالاصل حكمه فكان بمعنى الاسباب حتى يصح اداء الحكم قبله

ان اباحنيفة و ابايوسف رحمهما الله يقولان ان الناذر يلتزم بنذره الصلوة و الصوم دون الوقت لان معنى القربة فى الصوم و الصلوة لا فى تعيين الوقت فلا يكون الوقت فيه معتبرا كما فى الصدقة * ولا يقال العبادة فى بعض الاوقات قد يكون افضل كما ورد به الاثر لانا نقول النذر لا ينعقد بالفضيلة بالاجماع فان من نذر ان يصوم يوم عرفة او عاشوراء فصام بعد مضى ذلك اليوم يوما دونه فى الفضيلة عن موجب نذره مع قدرته على مثل ذلك الوقت فيما بعد بخلاف الصوم الفرض و الصلاة الفرض لان الشروع جعل الوقت سببا فيهما فاداؤهما قبل الوقت كان اداء قبل السبب فلا يجوز اليه اشير فى المبسوط * وكان ذلك اى ماذكرنا من عقد الاجارة و الايجاب المضاف من القسم الرابع * ثم شرع فى بيان القسم الرابع فقال ذلك اى القسم الرابع ان يوجد ركن العلة و يتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم وهو وجوب الاداء الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل كان الموجود علة لان الوصف تابع للاصل فبعدمه لا ينعدم الاصل ولهذا يضاف الحكم الى الاصل دون الوصف ومن حيث ان ايجابه للحكم باعتبار الوصف وهو منتظر بعد كان الاصل قبل وجود الوصف طريقا للوصول الى الحكم فكان سببا * فاذا وجد الوصف اتصل بالاصل بحكمه اى اذا وجد الوصف وثبت الحكم اتصلا بالاصل بطريق الاستناد اذ الوصف لا يستقل بنفسه فيصير الاصل بذلك الوصف علة * فكان اى الاصل قبل وجود الوصف بمعنى الاسباب لتوقف الحكم على واسطة وهى الوصف * وقوله حتى يصح اداء الحكم اى الواجب قبله اى قبل الوصف متصل بقوله ان يوجد ركن العلة اسما ومعنى و يتراخى عنه وصفه * ويحتمل ان يكون متصلا بقوله بمعنى الاسباب اى له حكم الاسباب باعتبار عدم الوصف ولكنه ليس بسبب حقيقة بل هو بدون الوصف علة حتى صح الاداء قبله * وذلك اى مايشبه الاسباب من العلة مثل نصاب الزكوة * قال مالك رحمه الله ليس النصاب قبل تمام الحول حكم العلة بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث و تعجيل الصلوة قبل الوقت * وعند الشافعى رحمه الله النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول اجل اخر المطالبة عن صاحب المال تيسيرا كالسفر فى حق الصوم ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل قبله كما لو عجل قبل تمام النصاب * وقيل ان يجعل الابل سائمة * واذا كان كذلك وقع المؤدى زكوة غير موقوف على حلول الاجل كالمديون اذا عجل الدين كالمسافر اذا صام صح فرضا كالمقيم اذا صلى فى اول الوقت * واذا وقع المؤدى زكوة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او عدم تمامه عند الحول كذا فى الاسرار * ولكن المذكور فى المبسوط و كتب اصحاب الشافعى ان النصاب اذا هلك قبل الحول له ان يسترد المعجل الى الفقير منه اذا بين له ان يعطيه معجلا وان اطلق عند الاداء لم يكن له ان يرجع عليه فعلى هذا يجوز ان يكون المذكور فى الاسرار بعض اقواله

وذلك مثل زكوة النصاب فى اول الحول هو علة اسما و معنى اما اسما لانه وضع له و معنى لكونه مؤثراً فى حكمه لان الغناء يوجب المواساة لكنه جعل علة بصفة النماء فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب الا يرى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به الى ماهو شبيه بالعلل

* وعندنا هو علة فى اول الحول ولكن له شبه الاسباب كما ذكر فى الكتاب * لانه اى النصاب* وضع له اى لايجاب الزكوة شرعا ولهذا تضاف الزكوة اليه ومعنى لكون النصاب مؤثرا فى حكمه وهو الوجوب اذا الغناء يوجب المواساة اى الاحسان الى الغير لقوله تعالى *واحسنوا وانفقوا *والغناء فى النصاب دون وصفه وهو النماء* وفى المغرب يقال آسيته لمالى مؤاساة اى جعلته اسوة اقتدى به ويقتدى هو بى او واسيته لغة ضعيفة * لكنه اى النصاب علة بصفة النماء لقوله عليه السلام* لازكوة فى مال حتى يحول عليه الحول * فلما تراخى حكمه اى حكم النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء * اشبه النصاب قبل وجود الوصف الاسباب * ثم اوضح مشابهته بالاسباب بوجهين * احدهما ان الحكم وهو الوجوب انما تراخى عن اصل النصاب الى ماليس بحادث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقى وهو الدر والنسل والسمن فى الاسامة وزيادة المال فى التجارة والنماء الحكمى وهو حولان الحول لايثبتان بالنصاب بل السمن والدر والنسل فى الحيوان يحصل بسومها فى المرعى وسفادها وزيادة المال فى اموال التجارة يحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن ماتعلق الحكم به وهو النماء حادثا بالمال تأكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوى شبهه بالسبب* وكأنه احترز به عن الرمى ونحوه فانه علة للجرح وان توقف الجرح على تحرك السهم ومضيه فى الهواء ووصوله الى المرمى اليه ونفوذه فيه لان بعض الوسائط لما حدثت به لم يثبت له شبه بالاسباب فى حق الحكم بل جعل علة للجرح حقيقة كذلك *والثانى ان الحكم تراخى الى ماهو شبيه بالعلل لان النماء الذى هو فى الحقيقة فضل على الغناء يوجب المواساة كاصل الغناء ويثبت او يزداد به اليسر فى الواجب وهو مقصود فيه على ماعرف فكان اثر له فى وجوب الزكوة من هذا الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ماهو علة حقيقة غير مضافة الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا فى دلالة السارق فاذا تراخى الى ماهو شبه بالعلل كان له شبه بالاسباب ايضا * ثم بين جهة العلية فى النصاب وجهة اصالتها فقال* ولما كان اى الحكم متراخيا الى وصف لايستقل بنفسه * اشبه اى النصاب العلل اذ السبب الحقيقى ان يتراخى الحكم عنه الى ماهو مستقل بنفسه غير مضاف الى السبب كما فى دلالة السارق ولم يوجد * وكان شبه العلة غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف يعنى النصاب شبه العلل من جهة نفسه وشبه السبب من جهة توقف الحكم على النماء الذى هو وصفه وتابع له فيرجح الشبه الذى ثبت له من جهة نفسه على الشبه الذى ثبت له من جهة وصفه * ومن حكمه اى حكم النصاب الذى بينا انه علة تشبه الاسباب ان لايظهر وجوب الزكوة فى اول الحول قطعا * فقوله قطعا داخل تحت النفى يعنى لايمكن القول بوجوبها فى اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لفوات الوصف عنها وهو النماء اذ العلة الموصوفة بوصف لاتعمل بدون الوصف كالارض علة لوجوب العشر او الخراج بصفة النماء تحقيقا او تقديرا بالتمكن من الزراعة فاذا فات هذا الوصف من الارض لم تبق سببا للوجوب

ولما كان متراخيا الى وصف لايستقل بنفسه اشبه العلل وكان هذا الشبه غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف ومن حكمه انه لايظهر وجوب الزكوة فى اول الحول قطعا بخلاف ماذكرنا من البيوع ولما اشبه العلل وكان ذلك اصلا كان الوجوب ثابتا من الاصل فى التقدير حتى صح التعجيل لكن ليصير زكوة بعد الحول

بخلاف ماذكرنا من البيوع يعني البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة بركنها ووصفها موجودة قبل وجود الاجازة والشرط الا ان حق المالك التعليق بالشرط يمنعان ثبوت الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب بلا شبهة فلذلك يملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة * وبخلاف المسافر اذا صام شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المؤدى يقع عن الواجب بلا شبهة لوجود العلة مطلقة بصفتها * ولما اشبه النصاب العلل وكان النصاب اصلا كان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت والوصف لا يقدم بنفسه بل بالموصوف استند الى اصل النصاب وصار من اول الحول متصفا بانه حولي كرجل يعيش مائة يكون الوصف بهذا البقاء ذلك الوليد بعينه من اول ما ولد الى هذا الزمان واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيصح تعجيل الزكوة قبل تمام الحول على خلاف ما قاله مالك رحمه الله لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة * لكن ليصير المؤدى زكوة بعد الحول على خلاف ما قاله الشافعي رحمه الله لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول ونصابه كامل جاز المؤدى عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وان لم يكن كاملا كان المؤدى تطوعا حتى لو كان اداءه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال لان القربة قد تمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكوة * وان اداه الامام كان له ان يسترد منه اذا كان قائما في يده لان الدفع اليه لا يزيل ملكه عن المدفوع (فان قيل) لو عجل الزكوة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول وارتد والعياذ بالله ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدى عن الزكوة كذا في التجنيس ولو صار المؤدى زكوة بعد الحول لشرط اهلية المصرف عند تمام الحول كما شرط كمال النصاب (قلنا) وصف كون النصاب حوليا وان ثبت بعد تمام الحول لكنه يثبت مستندا الى اول السبب بحكمه فيصير المؤدى زكوة بعد الحول من حين الاداء لا مقتصرا على تمام الحول فيعتبر اهلية المصرف عند الاداء لا عند تمام الحول فكان استغناؤه او ارتداده قبل الحول وبعده سواء * والحول ليس بمعنى الاجل كما زعم الخصم لان الاجل يسقط بموت المديون ويصير الدين حالا ويؤخذ من تركته وبموت صاحب المال في اثناء الحول ههنا يسقط الواجب ولا يؤخذ من تركته * وكذا المديون يملك اسقاط الاجل ولا يملك صاحب المال ههنا اسقاط الحول فعرفنا انه ليس بمعنى الاجل قوله (وكذلك) اى ومثل النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام من تعلق حق الوارث بالمال وحجر المريض عن التبرع بما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والمحاباة والوصية ونحوها * اسما لانه وضع في الشرع للتغير من الاطلاق الى الحجر * ومعنى لانه مؤثر في الحجر عن التصرف فيما هو حق الوارث بعد الموت كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم في حديث سعد بن مالك *انك لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس* فمنعه عن التبرع فيما وراء الثلث لحق الورثة * الا ان اى لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم توقف على امر

وكذلك مرض الموت علة لتغير الاحكام اسما ومعنى الا ان حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو في الحقيقة علة

آخر كتوقف وجوب الزكوة على النماء ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر باتا حتى لو وهب المريض جميع ماله سلمه الى الموهوب له يصير ملكاله في الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة واتصف المرض بكونه مرضا مميتا من اول وجوده لان الموت يحدث بآلام تجتمع وعوارض مزيلة لقوى الحيوة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى الكل دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وهو الحجر فيصير كأنه تصرف بعد الحجر فلا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا برأ من المرض كان تبرعه نافذا لان العلة لم تتم بصفتها * وهذا اى المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذى تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به فان ترادف الآلام التى تحدث بالمرض مفض الى الموت بخلاف النصاب فان الوصف فيه ليس بحادث به كما بينا * وكذلك اى ومثل المرض او النصاب الجرح علة للهلاك * اسما لانه موضوع له ويضاف الهلاك اليه يقال مات فلان بجرح فلان * ومعنى لانه مؤثر فيه ولكن تراخى حكمه عنه وهو الهلاك الى وصف السراية * وذلك الوصف قائم بالجرح اى ثابت به كثبوت الموت بالمرض لا كوصف النماء فى النصاب فانه ليس بثابت به فكان الجرح قبل السراية علة تشبه الاسباب لتوقف حكمه على الوصف * قال شمس الائمة رحمه الله وكذلك الجرح علة لوجوب الكفارة فى الصيد والادمى بصفة السراية وهى صفة منتظرة فكان الموجود قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز اداء الكفارة بالمال والصوم جميعا واذا اتصل به الموت كان المؤدى جائزا عن الواجب * قال وهذا كله لان الوصف لا يقوم بنفسه وانما يقوم بالموصوف فلا يمكن جعل الموصوف احد وصفى العلة ليكون سببا الا علة ولا يمكن جعل الوصف علة معنى وحكما بمنزلة آخر الوصفين وجودا من علة هى ذات وصفين فلذا جعلناها اى النصاب والمرض والجرح علة تشبه السبب قوله (وكذلك) اى ومثل ماذكرنا من النصاب وغيره ماهو علة العلة * فانه الضمير راجع الى ما * علة تشبه الاسباب وذلك لان علة الحكم لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية كحكم المقتضى مضاف الى المقتضى بواسطة المقتضى وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم هناك يضاف الى العلة دون الصفة فههنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب * وهذا القسم هو الذى سماه الشيخ سببا فى معنى العلة فى باب تقسيم السبب اورده فى الموضعين باعتبار الشبهين * وذلك اى ماهو علة العلة مثل شراء القريب فانه علة للتعلق بواسطة الملك اذ الشراء يوجب الملك والملك فى القريب يوجب العتق بقوله عليه السلام * من ملك ذارحم محرم منه عتق عليه * فيصير العتق مضافا الى الشراء لكون الواسطة وهى الملك من موجباته فكان شراء القريب اعتاقا حتى لو اشتراه ناويا عن الكفارة تتأدى به * بخلاف ماذا اشترى المحلوف بعتقه بنية الكفارة حيث لا يتأدى به الكفارة لان

وهذا اشبه بالعلل من النصاب وكذلك الجرح علة اسما ومعنى لكن تراخى حكمه الى وصف السراية وذلك قائم بالجرح فكان علة يشبه الاسباب وكذلك ماهو علة العلة فانه علة يشبه الاسباب وذلك مثل شراء القريب لما كان علة للملك كان علة للعتق ايضا

الواسطة وهي الشرط يضاف اليه العتق وجودا عنده لا وجوبا به والعتق عند وجوده مضاف الى ماهو باق بعد وجود الشرط وهو قوله انت حر ولم يقترن به نية الكفارة حتى لو اقترنت به النية عند التعليق بان عنى بقوله ان اشتريتك فانت حر الحرية عن الكفارة اجزى عنه لاقتران نية الكفارة بالاعتاق كذا في المبسوط * وكذلك اى مثل شراء القريب الرمي علة للقتل شبيهة بالاسباب لانه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المقصود بالرمي الا ان هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي علة للقتل كالشراء للعتق حتى وجب القصاص على الرامي ولم تصر هذه الوسائط شبهة في وجوب القصاص ولما تراخى الحكم عن الرامي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي اشبه الاسباب * وكذلك اى وكالرمي التزكية اى تعديل الشهود عند ابى حنيفة رحمه الله بمنزلة علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن لان الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود وهى لا تكون موجبة بدون التزكية فكانت التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون بان قالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية عنده لما ذكرنا يعني في مسئلة شراء القريب ان علة العلة بمنزلة العلة في اضافة الحكم فمن هذا الوجه يصير الحكم مضافا الى التزكية * ولكن من حيث ان التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة فضمن الشهود عند الرجوع ايضا وعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله لا ضمان عليهم بحال انهم اثنوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة مالو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن والضمان يضاف الى السبب هو تعدلا الى ماهو حسن وخير الا ترى ان الشهود لو رجعوا مع المزكين لم يضمن المزكون شيأ * والجواب ان المزكين ليسوا كشهود الاحصان فانهم لم يجعلوا ماليس بموجب موجبا اذ الشهود بالزنا بدون الاحصان موجب للعقوبة ولكنها لا توجب شيئا بدون التزكية فالمزكون باثناء الخير كذبا اعملوا سبب التلف بطريق التعدى فضمنوا واما اذا رجع الشهود معهم فقد انقلبت الشهادة تعديا وامكن الاضافة اليها على القصور لانها تعد لم يحدث بالتزكية لاختيارهم في الاداء فلم يضف الى علة العلة كذا في الاسرار قوله (واما الوصف الذى له شبهة العلل فكل حكم تعلق بكذا) اى الوصف الذى كذا فاحد الوصفين المؤثرين من العلة التي هي ذات وصفين فان لكل واحد منهما شبهة العلة لتأثير كل واحد منهما في الحكم حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا * وهذا رد لما ذكره القاضي الامام وشمس الائمة رحمهما الله ان وجود بعض مايتم علة بانضمام معنى آخر اليه كاحد شطرى البيع واحد وصفي علة الربوا من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت مالم تتم العلة فكان المبدأ معتبرا لتمامه وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا فقال احد الوصفين اذا تقدم لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بعلته بل مؤثر في اثبات الحكم ومن اركان العلة فلم يكن سببا وليس بعلة بنفسه ايضا لفوات الشطر الثاني من العلة لكن له شبهة العلل لكونه احد ركني العلة او اركانها * وهذا القسم هو الذى سميناه علة معنى لا اسما ولا حكما وكان هذا الخلاف راجع الى ان العلة اذا تركبت من وصفين او اوصاف كان المجموع هو العلة عند

وكذلك الرمي الا ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب وكذلك التزكية عند ابى حنيفة رحمه الله بمنزلة علة العلة حتى اذا رجع المزكى ضمن لما ذكرنا واما الوصف الذى له شبهة العلل فكل حكم تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل واحد منهما اشبهة العلل حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع وليس بعلة لكن له شبهة العلل ولهذا قلنا ان الجنس بانفراده يحرم النسيئة وكذلك القدر لان ربوا النسيئة شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة وهو احد الوصفين

بعض وصفة الاجتماع هى العلة عند قوم * والوصف الزائد على المجهول الذى لا يتصور انعقاد العلة بدونه عند آخرين حتى قالوا فى سفينة لا تغرق بوضع كر وتغرق اذا زيد على الكر قفيز اذا وضع فيها كر وقفيز حتى غرقت كان الكر والقفيز جميعا علة للتلف عند الفريق الاول وصفة الاجتماع عند الفريق الثانى وقفيز واحد غير عين من الجملة عند الفريق الثالث على ما عرف تمامه فى الميزان فكان الشيخين اختار القول الثانى او الثالث فكان الوصف الاول قبل وجود الوصف الثانى خاليا عن صفة الاجتماع وعن كونه واحدا من الجملة غير عين لكونه عينا فلم يكن له تأثير فى الحكم فكان سببا محضا * واختار الشيخ المذهب الاول فكان للوصف الاول نوع تأثير فى الحكم قبل وجود الآخر فلم يجعل عن معنى العلة * ولهذا اى ولان لاحد الوصفين شبهة العلة قلنا ان الجنس الذى هو احد وصفى له علة الربو يحرم ربو النسيئة حتى لو اسلم قوهيا فى قوهى لا يجوز * وكذا القدر حتى لو اسلم شعيرا فى حنطة او حديدا فى رصاص لا يجوز ايضا لان ربو النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة عرفا وعادة حتى كان الثمن فى البيع نسيئة اكثر منه فى البيع بالنقد فيثبت بشبهة العلة لان حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط وهى اسرع ثبوتا من حرمة الفضل لقوله عليه السلام * اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد * ويجوز ان يثبت باحد الوصفين الذى له شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فى الشرع فلا تثبت بما هو دونها فى الدرجة * ولا يقال لو ثبت حرمة شبهة الفضل لشبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل * لانا نقول ثبوت حرمة النسيئة باحد الوصفين باعتبار انه علة تامة اثبوتها الا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل ولم يثبت شئ منها به قوله (واما العلة معنى وحكما لا اسما) فهى الوصف الآخر وجودا من علة ذات وصفين مؤثرين * واحترز بهذا القيد عما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الآخر فان الوصف المؤثر هو العلة والوصف الآخر شرط * اما كونه علة حكما فلان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه * لانه اى الوصف الموجود آخرا * شارك الاول فى الوجوب اى فى ايجاب الحكم * ولكنه ترجح على الاول بالوجود اى بوجود الحكم عنده فيضاف الحكم اليه * فان قيل لما شارك الاول فى الوجوب ينبغى ان يكون الحكم مضافا اليهما جميعا * قلنا لما ترجح الوصف الاخير بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول تقديرا لان العلة تارة تنعدم بمعارضة الواجح وتارة تنعدم لمعنى فى ذاته فانعدم الاول بالواجح وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما فى المن الاخير فى السفينة والقدح الاخير فى السكر وردة احد الزوجين فان الحكم فيهما مضاف الى الوصف الاخير * وفى اسلام احد الزوجين كان ينبغى ان يكون كذلك غير انا ما اضفنا الفرقة اليه لانه عاصم على ما عرف كذا ذكر الشيخ رحمه الله فى بعض مصنفاته * وذكر فى التقويم ان الحكم انما يضاف الى آخر اوصاف العلة لان ما مضى انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الوصف الاخير كعلة العلة فكان له حكم العلة * وذلك اى تعلق الحكم بوصفين مؤثرين ثم اضافته الى آخرهما وجودا مثل القرابة والملك للعتق فى القريب فان كل واحد

واما العلة معنى وحكما لا اسما فكل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين فان اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه لانه ترجح على الاول بالوجود وشاركه فى الوجوب ومعنى لانه يؤثر فيه لا اسما لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك احدهما

من الوصفين مؤثر فيه * اما القرابة فلان العتق صلة والقرابة تؤثر في ايجاب الصلة والرق موجب للقطع لاستلزامه الاستذلال فوجب صيانة القرابة عما يوجب القطع الا ترى انها صينت عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع فلان تصان عن اعلاهما كان اولى * وكذا الملك مؤثر في ايجاب الصلات حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان العبد بين اثنين يلزمهما النفقة بعدد الملك والنفقة صلة والزكوة تجب صلة للفقراء بالملك وكذا العشر توضحه ان الملك علة لملك الاعتاق كالنكاح علة لملك الطلاق فكان في الملك معنى العلة لانه معمل للعلة واذا ظهر التأثير للوصفين وعدم الحكم بفوات احدهما كان المجموع علة واحدة لا ان يكون القرابة علة والملك شرطا كما زعم الشافعي رحمه الله * ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير منهما وجودا لما بينا فاذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا اليه حتى صار المشتري معتقا لان الشراء يوجب الملك والملك يوجب العتق فكان العتق الثابت به مضافا الى الشراء فيكون الشراء اعتاقا بواسطة الملك بطريق الحقيقة لا كناية عن الاعتاق كما قال الشافعي رحمه الله لان الحكم لا يتغير بالواسطة متى كانت الواسطة ثابتة بالاولى كالرمي يكون قتلا بواسطة النفوذ والوصول الى المرمي بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز اليه اشير في الاسرار واذا ثبت ان الشراء اعتاق تقع عن الكفارة عند النية ويخرج به عن العهدة لانه تحرير رقبة على قدر ما لزمه بالنص * فتبين بهذا ان الحكم مضاف الى الوصف الاخير اذ لو كان مضافا اليهما بعد وجود الوصف الثاني لما كان الشراء اعتاقا تاما ولما وقع عن الكفارة كاعتاق ام الولد * ومتى تأخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب او اشترياه ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة التي هي اخر الوصفين وجودا حصلت بصنعه فيضاف العتق اليه ويجعل المدعي معتقا بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقا بواسطة الملك وهذا كما لو شهد الرجلان بنسب رجل فورثه وحجب الابعد ثم رجعا فان كانا شهدا به بعد الموت ضمنا بالابعد ما اتلفا عليه من الارث وان كان قبل الموت لم يضمنا لان الارث يثبت بالموت والنسب جميعا فان كان الموت سابقا اضيف الى النسب فصارا متلفين على الابعد نصيبه باثبات نسب الاقرب وان كان متأخرا كان الارث مضافا الى الموت الثابت بعد النسب فلم يصر الشاهدان متلفين لان الموت لم يثبت بشهادتهما فكذا ههنا كذا في الاسرار * ورأيت في بعض فوائد هذا الكتاب انه لو ملك عبدا مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه ناويا عن الكفارة لا يجزيه عن الكفارة لان العتق يضاف الى القرابة وهي امر جبري فلا يصلح للتكفير بخلاف الشراء لانه امر اختياري فيصلح للتكفير * وهذا الفرق لا يصح لان الملك الذي تعلق به العتق في الشراء امر جبري ايضا كالقرابة ههنا والدعوى التي توجب القرابة ههنا امر اختياري كالشراء هناك فيمكن ان يجعل بالدعوة معتقا كما جعل بالشراء ولهذا جعل معتقا بها في ضمان نصيب الشريك لكن ان يثبت الرواية فالفرق الصحيح ان القرابة وان ثبتت بالدعوة لم تثبت مقتصرة على حال الدعوة بل تثبت من حال العلوق فيستند العتق الى زمان الملك من هذا الوجه وقد خلا عن النية في ذلك الزمان فلا ينوب عن الكفارة كما بينا في المحلوف بعتقه فيكون الدعوة

وذلك مثل القرابة والملك للعتق فان الملك الذي تأخر اضيف اليه حتى يصير المشتري معتقا ومتى تأخرت القرابة اضيف اليها حتى لو ورث اثنان عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه واضيف العتق الى القرابة بخلاف شهادة الشاهدين فان آخرهما شهادة لا يضاف الحكم اليه لانه لا يعمل الا بالقضاء والقضاء يقع بالجملة فلا يترجح البعض على البعض في الحكم فاما العلة اسما وحكما لا معنى فمثل السفر للرخصة

اعتاقا في الحال من وجه دون وجه بخلاف الشراء فان الملك يثبت به مقتصرا عليه من كل وجه فيكون الشراء اعتاقا من كل وجه كما بينا فيصلح للكفارة * ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا ورث اباه ينوي به الكفارة حيث لا يجزيه اوورث رجلان عبدا هو قريب احدهما حتى عتق عليه حيث لا يضمن نصيب شريكه وان كان موسرا لان الميراث يثبت للمرء بدون صنع العبد فلا يمكن ان يجعل اعتاقا بواسطة الملك والتكفير يتأدى بالاعتاق بخلاف شهادة الشاهدين فان آخرهما شهادة لا يضاف الحكم اليه ولا يجعل علة للاستحقاق معنى وحكما وان كان يثبت استحقاق الحكم عنده * لانه اي المذكور وهو الشهادة لا يعمل الا بالقضاء ان ليس الشاهد ولاية الزام والقضاء يقع بشهادتهما جملة ولا يتصور فيه كون احدهما سابقا والاخر متمما لعلة الاستحقاق * ولان الشاهد نقل علمه الى القاضي وعلمه اوجب القضاء عليه ولا يتصور الرجحان في حصول العلم له ولان في الشهادة وصف الكرامة للشاهد فان قبول قوله كرامة له ووصف الحجة للمشهود له والثاني تبع للاول فلا يمكن ان يجعل احدهما اصلا * وبخلاف ما اذا جرح رجلان رجلا احدهما بعد الاخر فمات المجروح كان الموت مضافا الى الجرحين لا الى الجرح الاخير لان كل جراحة علة تامة بنفسها والحكم في العلل اذا اجتمعت تضاف الى كل واحدة كان ليس معها غيرها وكلامنا في علة واحدة لها وصفان وكذا لا يتيقن بان الحكم وهو الزهوق بايهما حصل فلا يمكن الترجيح حتى لو جرح احدهما وجز الاخر رقبته كان الحكم مضافا الى الجز لاتصال الحكم به يقينا * وبخلاف الايجاب والقبول في البيع حيث لم يضف الحكم الى اخرهما وجودا بل يضاف اليهما جميعا لان كل واحد منهما علة على حدة فالايجاب علة ملك المبيع والقبول شرط في حقه والقبول علة ملك الثمن والايجاب شرط في حقه فيضاف كل واحد من الحكمين الى علته كذا في الطريقة البرغرية * والاولى ان يقال علة الملك هي العقد الذي حكم الشرع بوجوده بعد الايجاب والقبول وهو الذي يسمى بالبيع ويوصف بالبقاء ويرد عليه الفسخ فكان الحكم مضافا اليه دون الايجاب والقبول قوله (والمرض) عطف على السفر اي السفر والمرض كل واحد منهما للرخصة الثابتة به اسما وحكما لا معنى * وذلك اي كون السفر علة اسما وحكما ان السفر تعلق به في الشرع الرخص اي ثبت متصلة به حتى اذا جاوز ثبوت المصر قصر الصلوة فكان علة حكما * ونسبت الرخص الى السفر شرعا يقال رخصة السفر القصر والافطار فكان علة اسما ايضا * الاترى ايضاح لكونه علة اسما * لم يحل له الفطر يعني في هذا اليوم لانه حين اصبح مقيما وجب عليه اداء الصوم حقا لله تعالى وانما انشأ السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه اذا لسفر ليس بمناف للاستحقاق * وهذا اي هذا السفر في حق هذا اليوم ليس بعلة حكما لعدم تعلق الرخصة به حيث لم يحل له الافطار فيه * ولا معنى لان المؤثر هو المشقة لا نفس السفر فلما صار هذا السفر شبهة في سقوط الكفارة مع انه ليس بعلة حكما ولا معنى علمنا انه علة اسما اذ لو لم يكن علة اسما ايضا لوجبت الكفارة لوجود الافطار بلا ترخص صورة

والمرض ومثل النوم للحدث وذلك ان السفر تعلق به في الشرع الرخص فكان علة حكما ونسبت الرخص اليه فصار علة اسما ايضا الاترى ان من اصبح صائما ثم سافر لم يحل له الفطر ومع ذلك اذا افطر لم يلزمه الكفارة وهذا ليس بعلة حكما ولا معنى فلما صار شبهة علمنا انه علة اسما واما المعنى فلان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة الا انه اضيف الى السفر لانه سبب المشقة فاقيم مقامها وكذلك المرض الا انه

مقامه فصار حدثا وانما نقل الى السبب الظاهر للتيسير وكذلك الاستبراء متعلق بالشغل ثم نقل الى استحداث سبب الشغل تيسيرا وامثلة هذا الاصل اكثر من ان تحصى وذلك بطريقين يكون اقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والمرض والنوم والمس والنكاح مقام الوطئ والثانى ان يقوم الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة مقام المحبة ومثل الطهر مقام الحاجة فى اباحة الطلاق ومثل مسائل الاستبراء وطريق ذلك وفقهه من ثلاثة اوجه احدها لدفع الضرورة والعجز وذلك فى قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق وفى الاستبراء وفى قيام النكاح مقام الماء وللاحتياط كما قيل فى تحريم الدواعى فى الحرمات والعبادات

ومعنى * واما المعنى اى فوات معنى العلة عن السفر فلان الرخصة تعلقت بالمشقة فى الحقيقة دون السفر لانها هى المؤثرة فى ايجاب الرخصة التى مبناها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى اليه بقوله *يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر * الا انه اى لكن الحكم وهو ثبوت الرخصة اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقة فاقام الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة فى الغالب * قال الشيخ رحمه الله فى مختصر التقويم السفر علة موجبة للمشقة على كل حال فان المسافر وان كان فى رفاهية لا يخلوا عن قليل مشقة وقد تعذر الوقوف عليها فسقط اعتبارها وتعلق الحكم بالسفر الذى هو علة العلة وابدا يضاف الحكم علة العلة عند تعذر اضافته الى العلة فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما * وكذلك اى ومثل السفر المرض علة للرخصة * اسما لان الرخصة المتعلقة به تنسب اليه كما تنسب الى السفر رخصة * وحكما لان الحكم يثبت مقترنا به من غير تأخر * لا معنى لان العلة المعنوية مالها اثر فى ايجاب الحكم ولا اثر لنفس المرض فى ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقى معنى تحته وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره فى اضافة الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذى هو سبب الخوف والمشقة * وهذا دون الاول لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد يوجب خوف التلف والمشقة وقد لا يوجب كذا ذكر المصنف فى شرح التقويم وهو معنى قوله الا انه اى المرض متنوع الى آخره قوله (وكذلك) اى ومثل المذكور سابقا الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطئ ودواعيه فى الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضه او مايقوم مقامها * متعلق بالشغل اى وجوبه متعلق بالشغل هو مصدر شغل المبنى للمفعول لا شغل المبنى للفاعل يعنى هو متعلق فى الحقيقة بوهم اشتغال الرحم بماء الغير لانه هو المؤثر فى ايجابه اذ المقصود منه صون الماء عن الخلط بماء آخر والاحتراز عن سقى زرع الغير المنهى عنه بقوله عليه السلام * من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره * وذلك يجب عند توهم الشغل لكن الشغل لما كان باطنا سقط اعتباره وتعلق الحكم باستحداث ملك الوطئ بملك اليمين الذى هو سبب ظاهر لان الشغل يكون بالوطئ وبالملك يتمكن من الوطئ فمن حيث ان التمكن من الوطئ لا ينفك عن الملك كان للملك اتصال به فاقيم مقامه كذا فى شرح التقويم * واشير فى التقويم الى ان العلة صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد الا انه لو علق بالماء وهو امر باطن لتعذر علينا مراعاته فعلق بالسبب المؤدى الى خلط المياه وهو استحداث ملك الوطئ بملك اليمين لان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء لزم البايع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو ابحنا الوطئ الثانى بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فوجب الاستبراء لهذا المعنى * وانما لم يجب الاستبراء باستحداث ملك الوطئ بالنكاح فى الحرة والامة حتى لو تزوج امة لا يجب عليه الاستبراء وان احتمل رحمها

الشغل بماء المولى لعدم وجوب الاستبراء على المولى قبل التزويج * لان النكاح ماشرع فى الاصل الا على رحم فارغة اوبعد المبالغة فى الاحتياط لمعرفة الفراغ بتربص ثلاثة اقراء الزائدة على مدة الاستبراء فلم يتعلق به وجوب الاستبراء ثم لما كان الفراغ امرا باطنا دار الحكم على النكاح فقيل لا استبراء فى النكاح بحال اعتبارا لاصله كما ان الاستبراء واجب فى حدوث ملك اليمين وان كانت الجارية بكرا اومشتراة من امرأة اعتبارا لاصله * وذكر فى المبسوط ان الاستبراء وظيفة ملك اليمين كما ان العدة وظيفة ملك النكاح فكما لاينقل وظيفة ملك النكاح الى ملك اليمين لاينقل وظيفة ملك اليمين الى ملك النكاح * وامثلة هذا الاصل وهو اقامة الشئ مقام غيره اكثر من ان تحصى كاقامة البلوغ مقام اعتدال العقل والنكاح مقام العلوق فى ثبوت النسب والتقاء الختانين مقام خروج المنى فى ايجاب الغسل والخلوة مقام الدخول وغيرها * وذلك اى وضع الشئ مقام غيره بطريقين * والفرق بينهما ان السبب لايخلو عن تأثيره فى المسبب اوافضاء اليه والدليل يخلو عن ذلك كذا قيل *والمس والنكاح يقام اى كل واحد منهما مقام الوطئ فى ثبوت حرمة المصاهرة لان كل واحد منهما سبب داع اليه * مثل الخبر اى الاخبار عن المحبة قام مقام المحبة فيما اذا قال لامرأته ان كنت تحبينى فانت طالق فقالت احبك لان اخبارها دليل على وجود ماجعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى لواخبرت عن المحبة خارج المجلس لايقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارها ومحبتها والتخيير مقتصر على المجلس ولوكانت كاذبة فى الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لايوقف عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب متقلب لايستقر على شئ فالايوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا فى شرح المبسوط للمصنف رحمه الله * ومثل الطهر اى الطهر الخالى عن الجماع قام مقام الحاجة الى الطلاق فى اباحة الطلاق * وبيانه ان الطلاق امر محظور فى الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المحظور قد يحل مباشرته للضرورة كتناول الميتة وقد يقع الحاجة الى الطلاق عند العجز عن المضى على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى المتعلقة بالنكاح فلو لم يقدر على الطلاق لانقلب النكاح المشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه ثم هى امر باطن لايوقف عليه فاقيم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق فى زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر الخالى عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرا * ومثل مسائل الاستبراء فان دليل الشغل فيها وهو استحداث الملك اقيم مقام المدلول وهو الشغل حتى دار الحكم معه وجودا وعدما كذا فى المبسوط * فلذلك وجب الاستبراء فى الجارية المشتراة من المرأة ومن الصغير بان باعها له ابوه والجارية البكر لوجود الاستحداث وان تيقنا بعدم الشغل * وعن ابى يوسف رحمه الله انه اذا تيقن لفراغ رحمها من ماء البايع لايجب عليه فيها استبراء لان

ولدفع الحرج كما قيل فى السفر والطهر القائم مقام الحاجة التقاء الختانين والمباشرة الفاحشة لايجاب الحدث عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله

الاستبراء كاسمه لتبين فراغ الرحم وقاس بالمطلقة قبل الدخول انه لا يلزمها العدة لان المقصود من العدة في حال الدخول تبين فراغ الرحم * ولكنا نقول هذه حكمة الاستبراء والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة والعلة استحداث الملك كما بينا * ثم الشيخ رحمه الله سمى الاستحداث سببا للشغل قبيل هذا الخطوط ووجهه ما بينا ثم جعله دليلا على الشغل حيث اورده في هذا القسم ووجهه ان الاستحداث يدل على ملك من يستحدث منه ويتلقى من جهته وملكه يمكنه من الوطئ والوطئ سبب للشغل الذي هو العلة فكان الاستحداث بهذه الوسائط دليلا على علة وجوب الاستبراء فاقيم مقام المداول للضرورة * ولا تنافي بين الجهتين لان كونه سببا بالنظر الى مطلق الشغل وكونه دليلا بالنظر الى الشغل بماء المالك الاول ولهذا جمع شمس الائمة بين اللفظين فقال فقام السبب الظاهر الدال عليه مقام كذا * ولكن جعله دليلا اولى من جعله سببا لان علة الاستبراء الشغل بماء الغير لا مطلق الشغل والاستحداث ليس بسبب للشغل بماء الغير بل هو دليل عليه من الوجه الذي قلنا فكان جعله دليلا اولى * وطريق ذلك اي طريق وضع الشئ مقام غيره * وفقهه اي المعنى الذي جوز ذلك شرعا * كذا * احدها لدفع الضرورة اي جوز ذلك لدفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في المسائل المذكورة * وللاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في الحرمات فان الزنا حرم صونا للفرش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من المس والقبلة والنظر مقامه في الحرمة وكذلك في الظهار * والعبادات اي اقيمت الدواعي مقام الوطئ في العبادات فان الجماع في حالتي الاعتكاف والاحرام حرام ثم احدث الدواعي حكمه الاحتياط * وقيل معناه ان في العبادات قد يقام الشئ مقام غيره للاحتياط فان الصلوة بالجماعة اقيمت مقام الاسلام حتى وجب الحكم بالاسلام بها وان لم يعرف منه تصديق ولا اقرار وكذا الاقرار المجرد اقيم مقام الاسلام في احكام الدنيا حتى وجب العبادات به احتياطا واعلاء للدين بقدر الامكان ولدفع الحرج اي الضيق والمشقة والفرق بينه وبين القسم الاول ان في القسم الاول لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي هذا القسم يمكن ذلك ولكن مع نوع مشقة وهما في الحكم سواء لان الحرج مدفوع في الشرع كالضرورة * وهذه اي الاقسام التي ذكرناها في تقسيم السبب والعلة وجوه متقاربة

﴿ باب تقسيم الشرط ﴾

قوله (فما يمتنع به وجود العلة) اراد به انه يمتنع بالتعليق به وجود العلة لا ان يمتنع بوجوده وجودها كما يدل عليه اللفظ فانه لا يمتنع بوجود الشرط بل توجد به * ولهذا قال فاذا وجد الشرط وجدت العلة * وذلك اي وجود الشرط بالصفة التي قلنا يوجد في كل تعليق بحرف من حروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت حر او متى دخلت او اذا دخلت فالدخول الذي دخل عليه حرف الشرط شرط وامتنعت العلة وهي قوله انت حر عن الانعقاد بعد وجود صورتها من حيث التكلم لعدم الشرط في الحال فاذا وجد الدخول ينعقد

وهذه وجوه متقاربة في ضبطها معرفة حدود لفقه والله اعلم

(باب تقسيم الشرط)

وهو خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة

اما الشرط المحض فما يمتنع به وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط دون الوجوب

وذلك في كل تعليق بحرف من حروف ﴿ ٢٠٣ ﴾ الشروط نحو ان دخلت الدار فانت طالق وكلما دخلت وما اشبه ذلك

علة ويصير تحريرا فيثبت به العتق * وذلك اي الشرط المحض الذي يتوقف وجود العلة على وجوده داخل في العبادات والمعاملات جميعا * الاترى ان وجوب العبادات يتعلق باسبابها على مامر بيانه في باب بيان اسباب الشرايع * ثم يتوقف ذلك اي صيرورة السبب سببا على شرط علم العبد بالخطاب الذي به صار السبب سببا نحو قوله تعالى* اقم الصلوة لدلوك الشمس *فمن شهد منكم الشهر فليصمه* ولله على الناس حج البيت* او على مايقوم مقام العلم من شيوع الخطاب في دار الاسلام * وانما شرط العلم لان التكليف لايصح الا بالقدرة وهي لاتحصل بدون العلم فشرط العلم لصحة التكليف * ولايقال ان المتوقف على العلم وجوب الاداء الذي هو الثابت بالخطاب لا كونه سببا ولا نفس الوجوب بدليل وجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه ووجوب الصوم على المجنون الذي لم يستغرق جنونه الشهر مع عدم حصول العلم لهؤلاء * لانا نقول العلم ثابت في حق هؤلاء تقديرا لان شيوع الخطاب وبلوغه الى احدهما بمنزلة البلوغ الى كل احد* فان من اسلم يعني من اهل دار الحرب في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرايع قبل العلم حتى لو علم بها بعد مدة لايجب عليه قضاء مامضى لان الشرط لمافات في حقه منع السبب من الانعقاد فلم يثبت الوجوب *ولو اسلم الكافر في دار الاسلام ولم يعلم بالشرايع حتى مضى عليه زمان ثم علم بها وجب عليه قضاء مامضى لالان العلم ليس بشرط ولكن لان شيوع الخطاب في دار الاسلام وتيسر الوصول اليه بادنى طلب يقوم مقام وجوده فيصير العلة موجودة حقيقة بوجود الشرط حكما * فصارت الاسباب مثل الوقت للصلوة وشهود الشهر للصوم والبيت للحج *والعلل ومثل الكيل والجنس للربوا بمنزلة المعدوم اي الشيء المعدوم في حقه لعدم الشرط وهو العلم * وكذلك اي وكما ينعدم الاسباب والعلل في حق الذي اسلم في دار الحرب لعدم الشرط ينعدم ركن العبادات * وكذلك اي ومثل انعدام ركن العبادات انعدام ركن النكاح لعدم الشرط وقد ذكرنا يعني في بيان التمسكات الفاسدة * ان اثر الشرط اي اثر التعليق بالشرط كذا * وكذلك هذا في كل الشروط اي ومثل الاختلاف المذكور هناك الاختلاف في كل الشروط او ومثل الحكم المذكور في هذه الصور المذكورة الحكم في سائر الشروط* وانما يعرف الشرط بصيغته بان دخل في الكلام حرف من حروف الشرط فكان الفعل الذي دخل عليه شرطا او دلالته كما بينا في قوله المرأة التي اتزوجها فهي طالق قوله (وقط لاتنفك صيغة الشرط عن معنى الشرط) ذكر بعض العلماء منهم القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ان صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط * ويسمون ذلك الشرط شرط تغليب على معنى ان مادخل عليه الشرط لايخلو في الغالب عن هذا الشرط وان كان قد يثبت الحكم بدونه في بعض الاحوال كما في قوله تعالى* فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا* فانه مذكور على سبيل التغليب والعادة اذ العادة الغالبة ان الانسان انما يكاتب العبد اذا رأى فيه خيرا الا انه شرط حقيقي بدليل جواز كتابة العبد الذي لايعلم فيه خير باجماع اهل الفقه ولو كان شرطا حقيقة لم يجز * وكما في

وذلك داخل في العبادات والمعاملات الاترى ان وجوب العبادات يتعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم حتى ان النص النازل لاحكم له قبل العلم من المخاطب فان اسلم من في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرايع قبل العلم فصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك ركن العبادات ينعدم لعدم شروطها وهي النية والطهارة للصلوة وكذلك ركن النكاح وهو الايجاب والقبول ينعدم عند عدم شرطه وهو الاشهاد عليه وقد ذكرنا ان اثر الشرط عندنا انعدام العلة وعند الشافعي تراخي الحكم وكذلك هذا في كل الشروط وانما يعرف الشروط بصيغته او دلالته وقط لاتنفك صيغته عن معناه فاما قول الله تعالى

فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فقد قال بعضهم هو شرط عادة وليس كذلك وهذا قول بانه لغو وكتاب الله تعالى منزه عن ذلك

قوله تعالى *فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم *اى يقتلكم الذين كفروا فانه شرط تغليب ومذكور على وفاق العادة فان عامة اسفار المؤمنين فى ذلك الزمان لم يكن يخلو عن خوف العدو لانه شرط حقيق بدليل جواز القصر حالة الامن بالاجماع الا مانقل عن سعد بن ابى وقاص انه كان يشترط الخوف لجواز القصر * وكما فى قوله تعالى *وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم *فان ذكر الحجر الذى هو بمعنى الشرط اذالقيد شرط على مامر بيانه على سبيل العاده اذ الربيبة تربى فى حجر الراب فى العادة الغالبة لا انه قصد به الشرط حقيقة بدليل حرمة الربيبة التى لم تكن فى حجره عليه بالاجماع اذا كان دخل بامها * قالوا والفائدة فى تخصيص الله تعالى حال الابتلاء بتلك الحادثة فى العادات بالذكر كونها اولى بالبيان لان الحاجة اليها امس * فرد الشيخ ذلك وقال صيغة الشرط لاتخلو عن معنى الشرط قط خصوصا فى كلام الله تعالى لان القول به يؤدى الى الغاية وادخاله فى جنس مالامعنى له من الاصوات وكلام الله تعالى منزه عن ان يكون فيه لغو * ثم اشار الى الجواب عن متمسكهم فقال فى الجواب عن قوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ان ادنى درجات الامر اى ادنى درجاته التى يوجد فيها معنى الحقيقة وهو الطلب كذا *وعبارة شمس الائمة حيث قال الامر للايجاب تارة وللندب اخرى ابعد عن الاشتباه لا يوجد الاستحباب الا بهذا الشرط وهو رؤية الخيرية ويعدم الاستحباب قبل هذا الشرط فكان هذا الشرط على حقيقته * فاما الاباحة اى اباحة الكتابة * فيستغنى عن هذا الشرط اى هى غير متعلقة بالشرط فيجوز الكتابة وان لم يوجد فيه خير لانه تصرف فى ملكه الاترى انه يجوز اعتاقه فالكتابة اولى * والمراد بالخير المال عند البعض كما فى قوله تعالى *ان ترك خيرا الوصية ومعناه ان يكون العبد كسوبا يقدر على اداء البدل * وقيل المراد منه الديانة وحسن حدمة المولى فاذا رأى المولى ذلك منه يستحب له ان يكاتبه جزاء على فعله والمراد بالامر الاستحباب الا عند داود بن على وعطاء وابن سيرين فانهم حملوه على الوجوب اذا علم المولى فيه خيرا وطلب العبد الكتابة *ونقل عن عمر رضى الله عنه انه عزمة من عزمات الله اى واجب من واجباته * الاترى قوله تعالى * وآتوهم *اى حطوا عنهم من بدل الكتابة شيأ ما احببتم ربعا فا دونه سنة واستحباب فكذا الاول لان الاصل فى الكلام الانتظام والاتساق وان كان القران فى النظم لايوجب القران فى الحكم *وهذا التوضيح انما يستقيم اذا حمل الايتاء على الحط من بدل الكتابة كما قلنا وان حمل على الاعانة من اموال الزكوة واعطائهم سهمهم الذى جعل الله لهم من بيت المال بقوله *فى الرقاب *واليه ذهب اكثر المفسرين فالامر للوجوب والخطاب عام للمسلمين فلايصح التوضيح ومثله قوله تعالى *ومن لم يستطع منكم طولا *فانه غير مذكور على وفاق العادة عندنا بل لبيان الندب فان نكاح الامة مع طول الحرة ان كان مباحا لكنه غير مندوب اليه وانما يندب اليه بشرط عدم طول الحرة * وعليه يحمل ايضا قوله تعالى *فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان* ويقال استحباب شهادة النساء مع الرجال متعلق

ولكن ادنى درجات الحكم استحباب المأموربه واستحباب الكتاب متعلق بهذا الشرط لايوجد الا به وينعدم قبله فاما الاباحة فتستغنى عنه والمراد بالامر الاستحباب الاترى ان قوله وآتوهم من مال الله الذى آتيكم سنة واستحباب

بعدم شهادة رجلين كما قلنا في الكتابة قوله (وكذلك) اى ومثل قوله تعالى *فكاتبوهم* الاية قوله *فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم *غير مذكور على وفاق العادة بل هو شرط اريد به حقيقة ما وضع له لان المراد بالاية قصر الاحوال لا قصر الذات كذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما * وقصر الاحوال ان يقصر عن بعض اوصاف الصلوة كالاداء راكبا بايماء والايجاز في القراءة وتخفيف الركوع والسجود وترك الاعتدال في الاركان * ثم استوضح ما ذكر بقوله الاترى الى قوله تعالى * فان خفتم * اى فان كان لكم خوف من عدو اوغيره * فرجالا جمع راجل كقائم وقيام اى على اقدامكم * اوركبانا بايماء * فاذا امنتم فاذا زال خوفكم * فاذكروا * اى صلوا كما علمكم من صلوة الامن فعلم بالخوف في هذه الاية قصر الاحوال لا قصر الذات فيكون هو المراد بهذه الاية ايضا لان القرآن يفسر بعضه بعضا * وقال جل ذكره *فاذا اطمانتم* اى امنتم من العدو * فاقيموا الصلوة اى اطيلوا قيامها وركوعها وسجودها على حسب ما يليق بحال الحضر هكذا نقل عن السدى وغيره فعلم بهذا ان سياق الكلام لبيان ما يباح بالخوف من قصر الاحوال * وقصر الاحوال اى جوازه وسقوط كراهته يتعلق بقيام الخوف عيانا فكان هذا الشرط على حقيقته ايضا * فان قيل المذكور في الاية شرطان الخوف والضرب في الارض والقصر متعلق بهما ثم المتعلق بالضرب قصر الذات لا قصر الاحوال اذ هو ثابت في حالة الاقامة ايضا فعرفنا ان المتعلق بالخوف قصر الذات ايضا * قلنا الشرط الاول ليس لتعليق القصر به بل الشرط الثاني هو الذي تعلق القصر به كما في قول الرجل لامرأته اذا دخلت فانت طالق ان كلمت زيدا كان الطلاق متعلقا بالكلام لا بالدخول وكان الدخول شرط الانعقاد فكذا فيما نحن فيه لا يتعلق القصر بالضرب في الارض بل بالخوف هذا موجب اللغة والقصر المتعلق بالخوف قصر الاحول لا قصر الذات غير انه يقتضي تعلق القصر بالخوف بعد وجود الضرب لكن ترك هذا بدليل الاجماع فان القصر الذي يتعلق بالخوف لا يشترط فيه تقدم السفر بالاجماع وفي قصر الذات يشترط السفر دون الخوف فلا يجوز ان يكون هو المراد من النص * ولا يقال نحن نعلق قصر الذات بالضرب ونترك مقتضى قوله ان خفتم بالسنة المشهورة والاجماع ايضا لانا نقول الشرط الاول لا يصلح لتعلق الحكم به بل هو شرط لتعلق الحكم بالشرط الثاني فكان ما ذهبنا اليه اولى *ولكن للخصم ان يقول يلزم مما ذهبتم اليه خلو صيغة الشرط عن معناه ايضا في قوله تعالى *واذا ضربتم* كما يلزم ذلك مما ذهبنا اليه في قوله تعالى *وان خفتم *فلا يجديكم هذا التأويل نفعا لان خلو الصيغة عن معنى الشرط لازم على كلا التقديرين * ولا ينفعكم التمسك بالدليل في ذلك لان النزاع واقع فيه فان احدا لم يقل بجواز خلوه عن معناه بلا دليل * فاما قوله تعالى *وربائبكم اللاتي في حجوركم *فلم يذكر الحجور فيه على سبيل الشرط اى ليس بشرط صيغة اذ لم يوجد شئ من الفاظ الشرط * ولا دلالة لان قوله تعالى *وربائبكم *معرف والوصف في المعرف لا يفيد معنى الشرط كما في قوله هذه المرأة التي اتزوجها طالق *والدليل على

وكذلك قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ليس بشرط عادة بل هو شرط اريد به حقيقة ما وضع له لان المراد بالنص قصر الاحوال وهو ان يومى على الدابة ويخفف القراءة والتسبيح الاترى الى قوله فان خفتم فرجالا اوركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم وقال تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف عيانا لا بنفس السفر فاما قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم فلم يذكر الحجور شرطا وانما الشرط قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وهو شرط اسما وحكما

انه غير مذكور على سبيل الشرط انه لم يذكر الحجر في عكسه اعني قوله تعالى * فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم * فلو كانت الحرمة متعلقة بالوصفين جميعا لذكر كل واحد منهما عند ذكر الاباحة بان قيل فان لم تكونوا دخلتم بهن اولم تكن الربائب في حجوركم فلا جناح عليكم لان المتعلق بالشرطين ينتفي بانتفاء كل واحد منهما واذا كان كذلك لم يكن لاختصاص الدخول بالنفي دون الحجور فائدة لو كان الحجر مذكورا على سبيل الشرط * قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه وانما ذكر الحجر لمراعاة حق الصغير لان من عادة الانسان ان يضيع الشئ الذي يحرم عليه ولا يلتفت اليه فالله تعالى اشار بمراعاة من في حجره مع كونه حراما عليه * وذكر غيره ان الانسان يبغض الربيب والربيبة طبعا وينفر عنهما عادة فكان ذكر الحجر تحريضا له على التربية وترغيبا الى مخالفة ما يدعو اليه الطبع اذ في ذلك تضييع الصغير والصغيرة * وهو شرط اسما وحكما اى عدم الدخول بالمرأة شرط حقيقي محض لاباحة البنت صيغة لوجود حرف الشرط فيه * وحكما لتوقف الحكم وهو الاباحة على تحققه ولم يذكر المعنى لانه داخل في الحكم اذ معنى الشرط ليس الا توقف الحكم عليه بخلاف العلة لان معناها التأثير وهو غير الحكم قوله (وكذلك دلالة الشرط) اى كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه لا ينفك دلالة الشرط عن مدلولها وهو معنى الشرط * وذلك اى ثبوت الشرط دلالة وعدم انفكاكه عن المدلول مثل قول الرجل المرأة التي اتزوجها طالق او مثل قوله لنسائه المرأة التي تدخل منكن الدار فهي طالق * هذا الكلام بمعنى التعليق بالشرط دلالة والتزوج ودخول الدار بمنزلة الشرط حتى يتوقف وجود العلة على وجود التزوج والدخول او الدخول دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصلح دلالة على الشرط كما مر بيانه في باب الفاظ العموم وصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق او قال ان دخلت واحدة منكن الدار فهي طالق * ولو وقع الوصف في المعين بان اشار الى امرأة وقال هذه المرأة التي اتزوجها او هذه المرأة التي تدخل الدار فكذا لم يصلح دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو فيبقى قوله هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية ويتنجز في المنكوحة * ثم اشار الى الفرق بين دلالة الشرط وصريح الشرط فقال ونص الشرط لجمع الوجهين يعني لو اتى بصريح الشرط يتعلق الحكم به في المعين وغير المعين مثل ان يقول ان تزوجت امرأة فهي كذا او يقول ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين جميعا قوله (واما الشرط الذي هو في حكم العلل) وهو القسم الثاني من اقسام الشرط فان كل شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها صلح ذلك الشرط ان يكون علة يضاف اليه الحكم اى صلح علة في حق اضافة الحكم اليه خلفا عن العلة وان لم يكن له تأثير في الحقيقة * ومتى عارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها لم يصلح الشرط علة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة * وذلك اى عدم صلاحية الشرط للخلافة عند صلاحية العلة للاضافة اليها * لما قلنا ان الشرط يتعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده * دون الوجوب اى الاثبات اذ لا تأثير له

وكذلك دلالة الشرط لا تنفك عن مدلوله وذلك مثل قول الرجل المرأة التي اتزوج طالق ثلاثا هذا الكلام بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة ولو وقع في العين لما صلح دلالة ونص الشرط يجمع الوجهين واما الشرط الذي هو في حكم العلل فان كل شرط لم يعارضه علة صلح ان يكون علة يضاف اليه الحكم ومتى عارضه علة لم يصلح علة وذلك لما قلنا ان الشرط يتعلق به الوجود دون الوجوب فصار شبيها بالعلل والعلل اصول لكنها لما لم يكن عللا بذواتها استقام ان يخلفها الشروط وهذا اصل كبير لعلمائنا رحمهم الله

(فيه)

فيه* فصار الشرط من هذا الوجه شبيها بالعلل * والعلل اصول يعنى فى اثبات الاحكام
واضافتها اليها لانها مؤثرة فى الاثبات والايجاب فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحها
لاضافة الحكم اليها ان يضاف الى ماله شبه العلة * وكان ينبغى ان لا يخلفها الشرط اصلا اذ لا
تأثير له فى ايجاد الحكم بوجه كما لا يجوز ذلك فى العلل العقلية لكن العلل الشرعية لما لم يكن
ما لابدوا نها بل هى فى الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط استقام ان يخلفها الشروط
فى حق اضافة الحكم عند تعذر الاضافة اليها لتحقق الشبه من الجانبين كما بيناه * وهذا اصل
كبير اى اعتبار العلة عند صلاحها لاضافة الحكم اليها وترجيحها على الشرط اصل كبير
لعلمائنا* فقد قالوا فى شهود الشرط واليمين اذا رجعوا بان شهد فريق لامرأة قبل الدخول بها
بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار او شهدوا لعبد بتعليق المولى عتقه بشرط ثم شهد اخرون
بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية *
ان الضمان اى ضمان العبد وضمان ما اداه الزوج الى المرأة وهو نصف المهر * على شهود اليمين
اى التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول الزوج انت طالق وقول المولى انت
حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجز اضافته الى الشرط فلم يضمن
شهود الشرط شيئا * وسمى شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل
وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق بعرض ان يصير علة فكان هذا تسمية للشئ بما يؤول
اليه او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضى بشهادتهم قد ثبت للمعلق اتصال بالمحل
بوجود الشرط فى زعمهم وصار علة حقيقة فيصح تسميتهم بشهود العلة * وانما وجب
الضمان فيما اذا شهد شاهد ان بانه تزوج هذه المرأة بالف درهم وشهد اخران انه دخل بها ثم
رجعوا بعد الحكم على شاهدى الدخول وان كانا شاهدى شرط والعلة فى ايجاب المهر هو
النكاح لان شاهدى الدخول ابرآ شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا فى ملك الزوج عوض
ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع وههنا شهود الشرط لم يبرئوا شهود التعليق عن الضمان
لانهم لم يدخلوا فى ملك الزوج عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع فيبقى هذه
شهادة على شرط محض فلم يضف الضمان اليهم * وكذلك اى وكما سقط اعتبار الشرط عند
صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجتمع السبب والعلة الصالحة للاضافة
ايضا * كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا فى الطلاق بان شهد جماعة بان الزوج قال لامرأته
قبل الدخول بها فى المجلس الفلانى اختارى نفسك وشهد اخرون بانها اختارت نفسها فى
ذلك المجلس * والعتاق بان شهد فريق بان المولى قال لعبده فى المجلس الفلانى انت حر ان شئت
او قال له اختر عتقك وشهد اخرون بان العبد قال فى ذلك المجلس قد شئت او قال اخترت العتق *
ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتاق * فان الضمان اى ضمان نصف المهر فى الطلاق وضمان
العبد فى العتاق * على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة لان لزوم المهر وفوات
مالية العبد يحصل به لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق مفض اليه فكان الحكم مضافا الى

فقد قالوا فى شهود الشرط واليمين اذا رجعوا بعد الحكم ان الضمان يجب على شهود اليمين لانهم شهود العلة وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا فى الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة والتخيير سبب

العلة دون السبب فلا يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط قوله (فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة) اى العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها * صلح الشرط علة للحكم * لما قلنا من شبه كل واحد من الشرط والعلة بالاخر * فكان هذا القسم علة حكما لاضافة الحكم اليه * لا اسما لانه لم يوضع له شرعا * ولا معنى لانه ليس بمؤثر فى الحكم لكن الشيخ اورده فى اقسام الشرط لكونه شرطا اسما ومعنى * وذلك اى الشرط الذى سلم عن معارضة العلة وصلح علة مثل قول علمائنا الى آخره * ان الشاهدين يضمنان قيمته للمولى فى قول ابى حنيفة رحمه الله وهو قول ابو يوسف الاول وفى قوله الآخر وهو قول محمد رحمه الله لا يضمنان له شيئا * وهذا بناء على ان قضاء القاضى ينفذ بالحجة بشهادة الزور ينفذ ظاهرا لا باطنا فى قول ابى يوسف الآخر وهو قول محمد والشافعى رحمهما الله لان صحة القضاء بالحجة والحجة باطلة فى الحقيقة لكونها كذبا ولكن العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فاعتبرت حجة فى وجوب العمل دون تنفيذ القضاء حقيقة * وعند ابى حنيفة رحمه الله وهو قول ابى يوسف الاول ينفذ ظاهرا وباطنا لان القاضى بنى القضاء على دليل شرعى وامر بالعمل به فيجب صون قضائه عن البطلان وتصحيحه ما امكن وقد امكن ذلك باثبات التصرف المشهود سابقا على القضاء فيجب اثباته بطريق الاقتضاء صونا للقضاء عن البطلان بقدر الامكان * واذا ثبت ذلك كان القضاء بالحرية عندهما نافذا فى الظاهر دون الباطن وكان العتق واقعا بحل القيد لا بالشهادة فلا يجب الضمان * وعنده كان القضاء بالعتق نافذا فى الظاهر والباطن والقضاء كان بشهادتهما * وقد وجب العتق اى ثبت بشهادتهما قبل حل القيد وقد تبين انهما شهدا بالباطل فيضمنان قيمة العبد * فان قيل قضاء القاضى انما ينفذ عند ابى حنيفة رحمه الله اذا لم يتيقن بطلانه وبعد التيقن لا ينفذ كما لو ظهر ان الشهود عبيد او كفار وههنا تيقنا ببطلان الحجة حين كان وزن القيد اقل من عشرة ارطال فلا ينفذ القضاء باطنا فيعتق العبد بالحل فلا يجب الضمان * قلنا ليس كذلك بل نفوذ القضاء عنده باعتبار انه يسقط من القاضى بعرف ما لا طريق له الى معرفته وهو حقيقة صدق الشهود ولا يسقط عنه الوقوف على ما يتوقف عليه من كفرهم ورقهم لان التكليف بحسب الطاقة وقد تعذر عليه الوقوف ههنا على حقيقة وزن القيد اذ لا يعرف ذلك الا بعد الحل واذا حله عتق العبد فسقط عنه حقيقة معرفة وزن القيد ونفذ قضاؤه بالعتق بشهادتهما ظاهرا وباطنا كذا فى المبسوط * قوله (وهذان الشاهدان) متصل بقوله بشهادتهما وجواب عما يقال سلمنا ان القضاء ينفذ ظاهرا وباطنا الا ان الشاهدين اثبتا شرط العتق وهو كون القيد عشرة ارطال لا علة العتق ولا ضمان على شهود الشرط فقال انهما ضمنا من قبل ان علة العتق لا يصلح لضمان العتق لزوال صفة التعدى عنها لان المالك تصرف فى ملكه وذلك لا يصلح سببا للضمان كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فجعل الشرط علة لخلوه عن معارضة ما يصلح علة كما فى حفر البئر * وفى مسئلة رجوع الفريقين اى رجوع شهود الشرط وشهود اليمين ايجاب كلمة العتق اى اثباتها وهى قوله انت حر يصلح علة لضمان العدوان لانها ثبتت بطريق التعدى لظهور كونها كذبا بالرجوع فلم يكن الشرط علة اى فى حكم العلة

فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة صلح علة لما قلنا وذلك مثل قول علمائنا فى رجل قيد عبده ثم حلف فقال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد من الناس فهو حر فشهد شاهد ان ان القيد عشرة ارطال فقضى القاضى ثم حله ووزنه فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان قيمته فى قول ابى حنيفة لان القضاء بالاعتاق ينفذ عنده ظاهرا وباطنا فقد وجب العتق بشهادتهما وعندهما لا يضمنان لان القضاء لم ينفذ فى الباطن فوقع العتق بحل القيد وهذان الشاهدان اثبتا شرط العتق لا علة العتق ومع ذلك ضمنا من قبل ان علة العتق لا يصلح لضمان العتق وهو يمين المولى فجعل الشرط علة

لمعارضته مايصلح علة بنفسه * واذا رجع شهود الشرط وحدهم وثبت شهود اليمين على شهادتهم يجب ان يضمنوا * لما قلنا ان العلة وهى يمين الزوج او المولى لا يصلح علة للضمان لخلوهما عن وصف التعدى اذ شهود اليمين ثابتون على شهادتهم فيجب اضافته الى الشرط لظهور صفة التعدى فيه برجوع شهوده عن شهادتهم فلذلك يجب الضمان عليهم * وانما قال يجب لانه لم يثبت عنده فيه رواية * وذكر شمس الائمة رحمه الله ان شهود الشرط لا يضمنون شيئا سواء رجع الفريقان او رجع شهود الشرط خاصة * وهكذا ذكر ابو اليسر فى اصول الفقه ايضا فقال ولو رجع شهود الشرط وحدهم لا يضمنون هكذا نص فى الجامع الكبير * وذكر فى الطريقة البرغرية وان رجع شهود الشرط وحدهم عند زفر يضمنون وعند اصحابنا الثلاثة لا يضمنون نص على هذا فى كتاب الاكراه * قلت ووجهه ان العلة وان خلت عن صفة التعدى ولم يصلح لايجاب الضمان فهى صالحة لقطع الحكم عن الشرط لانها فعل فاعل مختار كما فى فتح باب القفص والاصطبل على قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله وكما فى الاسراء الكلب على صيد مملوك حتى قتله او على رجل حتى مزق ثيابه * بخلاف حفر البئر وامثاله لان العلة هنالك طبع لا اختيار فيه لاحد فلا يصلح لايجاب الضمان ولا لقطع الحكم عن الشرط * ولا يلزم على من اختار هذا الوجه اضافة الحكم الى الشرط على قول ابى حنيفة رحمه الله فى المسئلة الخلافية المذكورة فان العلة فيها وهى يمين المولى اختيارية ثم لم يقطع ذلك اضافة الحكم عن شاهدى الشرط * لانه يقول هما فى الصورة شاهدا الشرط ولكنهما مثبتان علة العتق فى المعنى لانهما شهدا ان المولى علق العتق بشرط موجود والتعليق بشرط موجود يكون تنجيزا حتى يملكه الوكيل بالتنجيز فكأنهما شهدا بتنجيز العتق فضمنا لاثباتهما علة العتق فى التحقيق وان شهدا بالشرط صورة * قال ابو اليسر رحمه الله انهما اثبتا وزن القيد ووزنه ليس بشرط للعتق لان شرط الشئ مايوجد الا بوجوده ويكون على خطر الوجود ووزن القيد موجود فلا يصلح ان يكون شرطا بل هو فى معنى العلة كما بينا * قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان الشرط اذا لم يعارضه مايصلح علة بانفراده صلح علة واضيف الحكم اليه حفر البئر فانه شرط التلف فى الحقيقة لان الثقل علة السقوط فى البئر والمشى سبب محض لانه مفض اليه وليس بعلة بدليل انه لو نام فى موضع فحفر تحته او نام على سقف فقطع ماحوله او كان على غصن فقطع الغصن يحصل الوقوع بدون المشى فعلم انه سبب وليس بعلة * لكن الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل الذى هو العلة * وفى بعض النسخ كانت مسكة وهى ماتمسك به فيكون حفر البئر ازالة للمانع وايجادا لشرط السقوط كدخول الدار فى قوله انت طالق ان دخلت الدار * وكذلك اى وكحفر البئر شق الزق الذى فيه مايع شرط للسيلان لان الزق كان مانعا لما فيه من السيلان فكان شقه ازالة للمانع فكان شرطا ايضا * وكذلك القنديل المعلق ثقله علة للسقوط وقطع الحبل ازالة المانع ايضا فكان شرطا ايضا * وكان ينبغى ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط فى هذه الصور لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبع ثابت بخلق الله تعالى لا تعدى فيه فلا يصلح لاضافة

وفى مسئلة رجوع الفريقين ايجاب كلمة العتق يصلح لضمان العدوان لانها تثبت بطريق التعدى فلم يجعل الشرط علة واذا رجع شهود الشرط وحدهم يجب ان يضمنوا لما قلنا فاما شهود الاحصان اذا رجعوا فلا يضمنون بحال عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الاحصان لا يتعلق به وجوب والا فلا يضمنون وجود على مانبين ان شاء الله وعلى هذا الاصل حفر البئر هو شرط فى الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشى سبب محض لكن الارض كانت مسكة مانعة عمل الثقل فيكون حفر البئر ازالة للمانع وكذلك شق الزق شرط للسيلان لان الزق كان مانعا وكذلك القنديل الثقيل ثقله علة للسقوط وانما الحبل مانع فاذا قطع الحبل فقد زال المانع فعمل الثقيل عمله فثبت انه شرط لكن العلة ليست بصالحة للحكم لان الثقل

ضمان العدوان اليه وليس بامر اختياري ايضا كطيران الطير في فتح باب القفص لينقطع به نسبة الحكم الى غيره * والمشي مباح بلا شبهة* يعني كان ينبغي ان يضاف الحكم الى المشي الذي هو سبب بعد تعذر اضافته الى الشرط لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان جناية وضمان الجناية لا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر الاضافة اليه ايضا حتى لو وجد صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البئر فوقع فيها وهلك ينسب التلف اليه دون الحافر وصار كانه اتلف نفسه وكذلك ثقل القنديل وسيلان المايع امران طبعيان ثابتان بخلق الله تعالى لا يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا فيقام الشرط الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الزق وقطع الحبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها لشبهه بالعلة من حيث تعلق الوجود به وشبه العلة به من حيث انها غير موجبة بذاتها الى آخر ما قررنا * وقوله اقيم مقام العلة في ضمان النفس يعني فيما اذا تلف في البئر انسان * والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء آخر وفي شق الزق وقطع الحبل * وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي كما اذا حفر بئرا في ارض نفسه فعطب فيها انسان فان التلف يضاف الى المشي الذي هو سبب لا الى الحفر الذي هو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لان المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصلح علة في هذه الصورة بواسطة الثقل* قلت وهذا لا يصلح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليست باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم صلاحيته لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم تثبت في المشي في هذه الصورة بان كان مأذونا بالمرور والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا كما اذا كان المشي موصوفا بالتعدي * وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي اذا وجد صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك يضاف الى المشي كما اذا حفر بئرا في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان لغير اذن المالك ووقع في البئر وهلك فههنا كل واحد من الحفر والمشي موصوف بالتعدي فلو كان التلف مضافا الى المشي دون الحفر حتى كان دمه هدرا ولم يجب على الحافر ضمان لصلح قوله والمشي مباح احترازا عنه لكن لو كان التلف مضافا الى الحفر ووجب الضمان على الحافر لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي وما ظفرت برواية في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا احتفر الرجل بئرا في دار لا يملكها بغير اذن اهلها فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعد بالحفر في ملك الغير كما هو متعد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء كان المشي تعديا او لم يكن * فعلى هذا لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن شيء بل كان زيادة تقرير وبيانا لصلاحية الشرط للعلية * وذكر في التهذيب ولو حفر بئرا في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجرا فهلك به شيء لمالك الدار يجب الضمان على الحافر * ولو دخله رجل فهلك به نظر

طبع لا تعدي فيه والمشي مباح لا شبهة فيه فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل واذا لم يعارض الشرط ما هو علة والشرط شبه بالعلل لما تعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا

ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان * احدهما يجب لتعديه بالحفر * والثاني لا يجب لان الداخل متعد بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلمه المالك فلا ضمان على احد وان لم يعلمه يجب الضمان على الحافر * فعلى هذا يحتمل ان يكون قوله والمشي مباح للاحتراز عن الخلاف فان عندنا اباحة المشي الضمان متقرر على الحافر بالاتفاق قوله (ولهذا) اى ولان الحفر شرط في الحقيقة وليس بمباشرة للاتلاف لا يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم عن الميراث به عندنا * وعند الشافعي رحمه الله تجب ويحرم لان الحفر لما جعل كالمباشرة في حكم الضمان يجعل كذلك في حكم الكفارة وحرمان الميراث * ونحن نقول هما جزاء مباشرة قتل محظور ولم يوجد لان المباشرة انما تحصل باتصال الفعل بالمقتول وقد عدم ذلك في الحفر بل المتصل به اثر ما حصل بفعله فلا يمكن ان يجعل به مباشرا وكيف يمكن ان يجعل قاتلا بالحفر وقد يكون الحافر ميتا عند وقوع الواقع في البئر واذا لم يكن مباشرة لا يترتب عليه جزاء المباشرة من الكفارة وحرمان الميراث * واما وضع الحجر في الطريق واشراع الجناح اى اخراجه الى الشارع * والحائط المائل الى طريق المسلمين بعد الاشهاد اى بعد التقدم الى صاحبه في الهدم والاشهاد عليه فمن قسم الاسباب التي جعلت عللا في الحكم وان كانت مثل الحفر في الحكم حتى وجب بها ضمان النفس والمال ولا يجب بها كفارة ولا يحرم بها عن الميراث * على ما مر بيانه في العقوبات القاصرة * لا من هذا القسم اى من الشرط الذي له حكم العلل لانها لم تكن ازالة للمانع بل هي طرق مفضية الى التلف فكانت اسبابا اخذت حكم العلل * بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع فكان شرطا له حكم العلل * والاشهاد في الحائط المائل ليس بلازم لصيرورته في حكم العلة بل الشرط هو التقدم الى صاحبه في الهدم والاشهاد للاحتياط حتى اذا جحد صاحب الحائط التقدم اليه في ذلك امكن اثباته عليه بالبينة بمنزلة الشفيع فان المعتبر في حقه طلب الشفعة ولكن يؤمر بالاشهاد على ذلك احتياطا قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان الشرط يقام مقام العلة في اضافة الحكم اليه عند تعذر اضافته الى العلة * قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره * الضمير راجع الى الغير الاول اى في ارض غير صاحب الحنطة * ويحتمل ان يكون راجعا الى الغاصب كالضمير الاول * ان الزرع للغاصب عندنا وعليه ضمان الحنطة ولا سبيل للمالك على الزرع * وقال الشافعي رحمه الله الزرع لمالك الحنطة لانه لو حصل بغير صنع احد بان هبت الريح بالحنطة والقتها في ارض فنبتت كان الخارج لصاحب الاصل لانه فرع اصله كولد الجارية وثمر الشجرة فكذلك اذا حصل بصنع صانع لان التولد من ذلك الاصل لا من الصنع فان الصنع حركات لا يتولد منها اجسام وصار كما لو اصلح اشجار رجل وسقاها حتى اثمرت * ونحن نقول الزرع غير الحنطة وهو ظاهر وانه امر حادث فلا يخلو من ان يكون حادثا باصل الحنطة او بقوة الارض والهواء والماء او بعمل الزارع * والاول باطل لان الحنطة لا تكون علة لبقائها كذلك حنطة فكيف تكون علة لهلاكها وصيرورتها شيئا آخر * وقوة الارض والهواء والماء وان صلحت علة لحدوث الزرع لكونها مؤثرة

ولهذا لم يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم الميراث لانه ليس بمباشرة فلا يلزمه جزاؤها واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب التي جعلت عللا في الحكم على ما مر لا من هذا القسم وعلى هذا

فيه لكنها بتسخير الله تعالى وبتقديره بدون اختيار لها في ذلك فلا يضاف الاتلاف والحدوث اليها في حق الاحكام الشرعية كما لا يضاف التلف الى الثقل في مسئلة الحفر * بقي عمل الزارع وهو في معنى الشرط لان عمل هذه الاشياء في البذر متوقف على الجمع بينها وبين البذر والزارع بعمله يجمع بين هذه الاشياء وقد بينا ان الحكم يضاف الى الشرط عند تعذر اضافته الى العلة فيضاف الى الشرط وهو صالح للاضافة اليه خلفا عن العلة لكونه فعلا اختياريا داخلا تحت التكليف فيمكن بناء الاحكام الشرعية عليه * واذا ثبت انه مضاف الى عمل الزارع كان هو مكتسبا الزرع والكسب ملك للمكتسب وعليه ضمان ما استهلكه بعمله * وقوله اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره يوهم على الوجه الاول انه لو زرعها في ارض المغصوب منه يكون الزرع له لكن اطلاق عبارة المبسوط والاسرار واصول شمس الائمة حيث قيل فيها وان غصب حنطة فزرعها من غير قيد يدل على ان الحكم في الكل سواء وكذا الدليل الذي ذكرنا لا يفصل بين ارض وارض * الا ترى ان للمالك ان يضمنه الحنطة المغصوبة وان زرعها في ارض مالكها لانه يصير مستهلكا لها بالزراعة واذا كان كذلك تملكها بالاستهلاك وصار كانه زرع حنطة نفسه في ارض الغير * وقوله مع وجود فعل عن اختيار احتراز عن سقوط الحب في الارض من غير صنع احد بان هبت به الريح حيث يكون الزرع لصاحب الحنطة دون الغاصب لان سقوطه في الارض وان كان في معنى الشرط لكنه لا يصلح للخلافة عن العلة فلا يضاف الحكم اليه ولكن يجعل محل حصول الزرع الذي هو في معنى الشرط وهو الحنطة اذ المحال شروط خلفا عن العلة فيكون الخارج لصاحب الحنطة لكونها محلا للخارج * فصار الحاصل ان تغير المغصوب في يد الغاصب بفعله موجب للضمان والملك وههنا لم يوجد لكن وجد شرط التغير بفعله وهو الالقاء في الارض فاقيم مقامه قوله (واما الشرط الذي له حكم الاسباب) وهو القسم الثالث من الاقسام المذكورة * فان يعترض اي فهو الشرط الذي يعترض عليه فعل مختار واحترز به عن الفعل الطبيعي كسيلان المايع وسقوط القنديل في مسئلتي شق الزق وقطع الحبل * غير منسوب اليه اي الى الشرط فانه لو كان منسوبا الى الشرط كان ذلك الشرط في حكم العلل كما في فتح باب القفص على قول محمد رحمه الله فان فعل الطيران وان حصل عن اختيار فهو منسوب الى الفتح عنده كسير الدابة في مسئلة السوق منسوب الى السائق وان حصل عن اختيار * وان يكون اي الشرط سابقا اي على الفعل المعترض واحترز به عن تعليق الطلاق او العتاق بدخول الدار مثلا فانه فعل فاعل مختار غير منسوب الى الشرط ولكن وجود الشرط متأخر عن صورة العلة فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية والعلية * وذلك اي الشرط الموصوف بهذه الصفة مثل رجل حل قيد عبد اي مثل حل قيد العبد في رجل حل قيد عبد حتى ابق فان الحال لا يضمن قيمة العبد لمالكه باتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي ايضا على ما دل عليه عبارة الاسرار الا انه احترز عن فتح باب القفص لانها نظيرة هذه المسئلة وفيها خلاف بين اصحابنا كما ستقف عليه * وهذا اذا كان العبد عاقلا فان كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد كما في فتح باب القفص * فالسبب اي فالسبب الحقيقي مما يتقدم

قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره ان الزرع للغاصب وان كان التغير بطبع الارض والماء والهواء واما الالقاء فشرط لكن العلة لما كان معنى مسخرا لا اختيار له لم يصلح علة مع وجود فعل عن اختيار وان كان شرطا فجعل للشرط حكم العلل واما الشرط الذي له حكم الاسباب فان يعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه وان يكون سابقا عليه وذلك مثل رجل حل قيد عبد حتى ابق لم يضمن قيمته باتفاق اصحابنا لان المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع فكان شرطا في الحقيقة الا انه لما سبق الاباق الذي هو علة التلف نزل منزلة الاسباب فالسبب مما يتقدم

على العلة لان ماهو مفض الى الشئ ووسيلة اليه لابد من ان يكون سابقا عليه * والشرط مما يتأخر اى الشرط الحقيقى المحض يتأخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان يتقدم على انعقادها علة كما فى تعليق الطلاق فان قوله انت طالق او انت حر هو الذى ينعقد علة عند وجود الشرط ووجودها تكلما سابق على وجود الشرط * ولا يقال الشرط كما يكون متأخرا عن وجود صورة العلة قد يكون متقدما عليه كالاشهاد فى النكاح فانه متقدم على العلة وهى الايجاب والقبول صورة ومعنى * لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقى * الا ترى ان العلة لو وجدت بعد وجوده لا يتوقف انعقادها على شئ فكان وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد وجود صورتها متوقف عليه فلذلك تمحض شرطا * ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الشرط اذا عارضه علة لا يكون فى معنى العلة ثم ان كان سابقا كان فى معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا كان شرطا محضا * ثم هو اى حل القيد وان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذى فيه معنى العلة لان السبب الذى فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة الى السبب وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ماهو العلة وهو الاباق غير حادثة بالشرط وهو حل القيد بل هى حادثة باختيار صحيح فانقطع به نسبته عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب المحض فكان التلف مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط * ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل فاعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال للعبد فاذا اتصل به الاباق يصير غاصباله باستعماله كما اذا استخدمه فخدم ويصير العبد اذا عمل وفق استعماله بمنزلة الآلة التى لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل فاما حل القيد فازالة للمانع فلا يضاف اليه عند اعتراض فعل مختار عليه قوله (وهذا) اى حل القيد من هذا الرجل كارسال الدابة ممن ارسلها فى الطريق فجالت يمنة او يسرة عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت فى ذلك الطريق فاصابت شيأ لم يضمنه المرسل لان بالجولان والوقوف قد انقطع حكم ارساله ثم انها انشأت سيرا باختيارها فكانت كالمنفلتة الا ان لا يكون لها طريق غير الذى اخذت فيه فحينئذ يكون ضامنا لانه انما سيرها فى الطريق الذى يمكنها ان تسير فيه وقد سارت فى ذلك الطريق فكان هو سايقالها كذا فى المبسوط * واحترز بقوله فجالت عما اذا ارسل دابة فى الطريق فاصابت فى وجهها شيأ ضمن المرسل كما اذا شاربها لانه سائق لها ما دامت تسير على سنن ارساله الا ان اى لكن المرسل وكان قائلا يقول كيف يكون حل القيد وهو شرط كارسال الدابة وهو سبب * فقال المرسل صاحب سبب فى الاصل لان الارسال ليس بازالة للمانع وقد اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يذهب على سنن ارساله

والشرط مما يتأخر ثم هو سبب محض لانه اعترض عليه ماهو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابة فى الطريق فجالت ثم اتلفت شيئا لم يضمنه المرسل الا ان المرسل صاحب سبب فى الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببا

واذاانفلتت الدابة فاتلفت زرعا بالنهار كان هدرا وكذلك بالليل عنـد نا لان صاحب الدابة ليس بصاحب شرط ولا سبب ولا علة وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فخرجت الدابة فضلت انه لا يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه فعل مختار فبقى الاول سببا خالصا فلم يجعـل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا اختيـار له في السقوط حتى اذا اسقط نفسه فدمه هدر كمن مشى على قنطرة واهية وضعت بغير حق فخسف به او على موضع رش المـاء عليه فزلق فعطب هدر دمه لان الالقاء هو العلة وقد صلح لاضافة الحكم

وهذا الذى حل القيد صاحب شرط لان الحل ازالة للمانع عن الاباق جعل مسببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فكانا فى انقطاع الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض من الفعل سواء قوله (واذا انفلتت الدابة فاتلفت زرعها بالنهار كان هدرا) بلا خلاف لان فعل العجماء جبار * وكذلك بالليل عندنا لان مالك الدابة ليس بصاحب سبب لانه لم يرسل * ولا شرط لانه لم يفتح باب الاصطبل * ولا علة لانه لم يباشر الاتلاف بنفسه فلا يضمن شيأ * وقال الشافعى رحمه الله يضمن فى الاتلاف بالليل لحديث البراء بن عازب رضى الله عنه ان ناقة له دخلت زرع انسان فافسدته فقضى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بضمانه وقال حفظ الزرع على اربابها نهارا وحفظ الدواب على اربابها ليلا * *وقلنا هو معارض بقوله عليه السلام * العجماء جبار وانه ثابت بالاجماع * ومأول بان صاحبها كان يريد اخذها فانفلتت بقصده اياها * الا ترى انه ليس فى الحديث ان الناقة افسدت الزرع ليلا ونحن نسلم ان الحفظ على اصحاب الدواب ليلا حتى لو تركوا اثموا ولكن لا نسلم انهم يضمنون لان فساد الزرع لم يكن بترك الحفظ بل بذهاب الدابة وهى مختارة فيه ولم يتولد ذلك من الارسال فكان كدلالة السارق على مال انسان اليه اشير فى الاسرار قوله (فيمن فتح باب قفص فطار الطير) يعنى فى فور الفتح اذ الخلاف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفاتح بلا خلاف كما سنبينه * وفى ذكر الفاء اشارة اليه * وكذا فى المسئلة الثانية * لان هذا اى فتح باب القفص والاصطبل * شرط لانه ازالة المانع من الخروج والطيران جرى مجرى السبب لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب الى هذا الشرط لان الخروج الذى به تلف الطير والدابة لم يحصل بالفتح بل باختيارهما الطيران والخروج * فبقى الاول وهو فتح الباب سببا خالصا اى شرطا فى معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الاباق فى مسئلة حل القيد * بخلاف السقوط فى البئر حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط من السقوط هناك حصل لا عن اختيار حيث لم يكن عالما بعمق ذلك المكان فلم يصلح لقطع الحكم عن الشرط واضافته اليه * حتى اذا اسقط نفسه فى البئر هدر دمه ولم يضمن الحافر لان ما اعترض على الشرط وهو الالقاء فى البئر علة صالحة لاضافة الحكم اليه لصدوره من مختار على وجه القصد اليه فانقطع به نسبة الحكم عن الشرط واقتصر على العلة * وبخلاف سوق الدابة الذى هو سبب لان السوق معنى حامل على الذهاب كرها فينتقل الى المكره والفتح رفع للمانع وليس بحمل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله يجعل كأنه فعل بنفسه لان الارسال سبب حامل على الذهاب بعد التعليم كالسوق قبل ذلك فاما فتح الباب فلا * الا ترى انه لو فتح باب الكلب حتى خرج فصاد لم يحل ولم يملك بخلاف الارسال كذا فى الاسرار كمن مشى على قنطرة وهى ما يبنى على الماء للعبور والجسر عام مبنيا كان او غير مبنى * وضعت بغير حق بان وضعت فى

غير ملك وفيما لا تصرف لواضعها فيه * واحترز به عن الموضوعة فى الملك فانها لا تصلح سببا للضمان بحال لان واضعها ليس بمتعد فيما احدثه فى ملكه والمسبب اذا لم يكن متعديا لا يكون ضامنا * وقوله عالما به متعلق بالمسئلتين اى عالما بوهاء القنطرة ووضعها بغير حق وعالما بالرش فى هذا الموضع فانه ذكر فى المبسوط فى هذه المسئلة فان مشى على جسر انسان متعمدا لذلك فانخسف به فلا ضمان عليه لان الماشى تعمد المشى عليه فيصير وقوعه مضافا الى فعله لا الى تسبيب من اتخذ الجسر * ولو لم يكن عالما يضمن واضع الجسر لكونه متعديا فى التسبيب وعن ابى يوسف رحمه الله ان واضع الجسر لا يكون ضامنا لما عطب به وان احدثه فى غير ملكه اذا كان بحيث لا يتضرر به غيره لانه محتسب فيما صنع فان الناس ينتفعون بما احدثه فلا يكون متعديا * ولكنا نقول انما كان محتسبا اذا فعله باذن الامام بمنزلة حفر البئر فانه محتسب ايضا فى الموضع الذى يحتاج اليه ومع ذلك اذا فعله بغير اذن الامام كان ضامنا لما يعطب بها * وقوله لان الالقاء متصل بقوله هدر دمه * وقال محمد والشافعى رحمهما الله اذا كان الطيران والخروج فى فور الفتح يضمن الفاتح لان فعل الدابة والطير هدر شرعا فلم يصلح لاضافة الحكم اليه فكان مضافا الى الشرط ولان الدابة او الطير لا يصبر عن الخروج والطير ان عادة والعادة اذا تأكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سبب ضمان كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار الطير والدابة فى الطيران والخروج لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة فذهبت صار ضامنا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد والصياح والصوت سائق فاشبه القود جبرا * وكما لو القى حية على انسان فلسعته يجب الضمان وان كانت الحية فى اللسع مختارة لان اللسع لها عادة متأكدة فالتحقت بالطبيعة وسقط اختيارها * واذا لم يخرج فى فور الفتح لا يضمن الفاتح لان الدابة اذا لم تخرج فى فور الفتح علم انها تركت عادتها وكان الخروج بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل قيد العبد * والجواب ما ذكر فى الكتاب وهو ظاهر * واما ما يذكرو هو ان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة * وليس هذا كالسوق لان السوق حمل على الذهاب كرها كما بينا فينتقل الفعل الى المكره * ولا كالقاء الحية لانه مباشرة الاتلاف اذ الالقاء عليه تصرف فيه بخلاف مسئلتنا * ونظير مسئلتنا فتح جحر الحية حتى لو فتح جحر الحية فخرجت ولسعت لا ضمان عليه ايضا * كالكلب يميل عن سنن الارسال يعنى اذا ارسل كلبه على صيد فمال عن سننه ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله غير معتبر فى حق اضافة الحكم اليه ولكنه معتبر فى حق منع الاضافة عن المرسل * ونظيره * من حفر بئرا فى الطريق فجاء حربى لا امان له والقى فيه غيره لم يضمن الحافر شيأ لان فعل الحربى ان لم يكن معتبرا فى ايجاب الضمان عليه فهو معتبر فى نسخ حكم فعل الحافر به فكذلك هذا اى فكميل الكلب عن سنن الارسال وجولان الدابة بعد الارسال طيران الطير وخروج الدابة بعد الفتح * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى بيان هذه المسئلة ما ذكرناه قياس

كسيلان ما فى الزق فان خرج على فور الفتح وجب الضمان على صاحب الشرط والجواب عنه ان فعل البهيمة لا تعتبر لايجاب حكم ما فاما لقطعه فنعم كالكلب يميل عن سنن الارسال وكالدابة تجول بعد الارسال فكذلك هذا ولهذا قلنا فيمن حفر بئرا فوقع فيها انسان ثم اختلف الولى والحافر فقال الولى سقط وقال الاخر اسقط نفسه ان القول قول الحافر استحسانا لما قلنا ان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر نسبة الحكم الى العلة فاذا ادعى صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها فقد تمسك بالاصل وجحد حكما ضروريا فجعلنا القول قوله بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لم يصدق لانه صاحب علة

وماذكره الخصم قريب من الاستحسان فقد الحق العادة وان كان عن اختيار بالطبعية التى لااختيار فيها صيانة لاموال الناس واهدار اختيار مالاعقل له حكما فانه جبار لاحكم له وكذلك جعل فى مسئلة المتقدمة لان من طبيعة الدابة انها لاتصبر عن اكل الزرع الا بحفظ فلما كان الحفظ عليه ليلا جعل ترك الحفظ بمنزلة التسليط والارسال * قلت فعلى هذا كانت هذه المسئلة من المسائل التى يترجح القياس فيها على الاستحسان قوله (ولذلك قلنا) متصل بقوله فى اول بيان القسم الثانى ومتى عارضه علة لم يصلح علة اى ولماذكرنا ان الحكم لايضاف الى الشرط عند معارضته مايصلح علة قلنا كذا * اوهو متصل بقوله لان الالقاء هو العلة وقد صلح لاضافة الحكم اليه اى ولكون الالقاء صالحا للعلية قلنا كذا * القول قول الحافر استحسانا وكان القياس ان يكون القول قول المولى وهو قول ابى يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو بدعوى القاء النفس يريد اسقاط ذلك الضمان فلا يقبل قوله * ولان الظاهر شاهد للولى اذ الانسان لايلقى نفسه فى البئر عمدا فى العادة فعند المنازعة كان القول قول من يشهد له الظاهر * الا انا استحسنا فى قبول قول الحافر لماذكر فى الكتاب ولان الظاهر حجة للدفع والولى يحتاج الى استحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير تعمد منه مع ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البئر امامه فى ممشاه فلا يقع فيها الابالالقاء قصدا فتقابل الظاهر ان وبقى الاحتمال فى سبب وجوب الضمان فلا نوجبه بالشك وجد حكما ضروريا وهو خلفيته الشرط عن العلة وفيه انكار سبب الضمان فكان القول قوله * لانه اى الجارح صاحب علة فان الجرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة لايقبل قوله فى العارض المسقط فكان القول قول الولى لتمسكه بالاصل قوله (ولهذا) اى ولما قلنا ان اعتراض علة صالحة لاضافة الحكم اليها يوجب قطع نسبة الحكم عن الشرط والسبب * قلنا فيمن اشلى كلبا اى اغراه وارسله فقد وضعت المسئلة فى الجامع الصغير فى الارسال فقيل اذا ارسل كلبه ارسالا ولم يكن سائقاله فاصاب فى فوره يعنى صيدا مملوكا لم يضمن يعنى سواء كان الكلب معلما اوغير معلم الا انه اذا كان معلما حل اكله والا فلا وكذلك رجل اشلى كلبه على رجل حتى عقره اومزق ثيابه لم يضمن الا ان يسوقه * وليس الذى اشلاه بسائق يعنى انه بمجرد الاشلاء والارسال لايصير سايقا لينسب الفعل اليه بحكم السوق فبقى الكلب عاملا بطبعه واختياره وعمل البهيمة هدر حتى لوكان سائقاله بان كان يعدو خلفه ويشليه ضمن ما اتلفه الكلب من النفس والثياب والصيد المملوك * بخلاف ما اذا ارسل بازيا على صيد مملوك وساقه فاتلفه البازى حيث لايضمن لان البازى لايحتمل السوق فهدر سوقه وبقى الفعل منقطعا عن المرسل فاما الكلب فيحتمله كسائر الدواب فيعتبر سوقه * وعن ابى يوسف رحمه الله انه اوجب الضمان فى اموال الناس سواء كان صاحب الكلب سائقا له اولم يكن وجعل الارسال بمنزلة السوق * وعن الفقيه ابى الليث رحمه الله ان الكلب ان

ولهذا قلنا فى الجامع الصغير فيمن اشلى كلبا على صيد مملوك فقتله او على نفس فقتلها او مزق ثياب رجل لم يضمن لانه صاحب سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير مضاف اليه لان الكلب يعمل بطبعه وليس الذى اشلاه بسائق بخلاف ما اذا اشلى على صيد فقتله ان صاحبه جعل كانه ذبحه بنفسه لان الاصطياد من المكاسب فى الجملة فبنى على نفى الحرج وقدر الامكان ووجب المصير فى ضمان العدوان الى محض القياس

اصاب في فوره شيأ يضمن صاحب الكلب وان لم يكن سايقاله لان الارسال بمنزلة السوق في الدابة حتى لو ارسل دابة في الطريق فاصابت شيأ في وجهها يضمن كما لو كان سائقالها فكذلك في الكلب * ووجه الفرق على الظاهر ان الكلب في اخذ الصيد وتمزيق الثياب عامل بطبعه واختياره لا بالارسال فكان الارسال فيه بمنزلة حل القيد في العبد فلذلك يشترط فيه حقيقة السوق فاما الدابة فليس من طبعها المشي في الطريق بل من طبعها الجولان وترك سنن الطريق للرعى فكان محافظتها سنن الطريق بعد الارسال على خلاف طبعها بناء على الارسال كما في السوق فكان ارسالها بمنزلة السوق اذا ذهبت على سنن الارسال * والى هذا الفرق اشار بقوله لان الكلب يعمل بطبعه * وقوله بخلاف مااذا اشلى اى ارسل كلبه المعلم على صيد جواب عما يقال لما لم يكن فعل الكلب مضافا الى المرسل في حق الضمان كان ينبغي ان يكون كذلك في حق الحل ايضا حتى لو اقبل صيدا بعد الارسال قبل ان يدركه المرسل كان ميتة كما اذا لم يكن معلما فقال الاصطياد من جملة المكاسب وبابه مفتوح بقوله تعالى * فاصطادوا وماعلمتم من الجوارح * الاية ولا يمكنهم الاصطياد خصوصا بالكلب على وجه يقدرون على ذبحه بالوجه المسنون غالبا فاضيف فعله الى المرسل للضرورة والحاجة وبني الامر فيه على قدر الامكان فتحا لباب الكسب فامافي ضمان العدوان فلا ضرورة لانه شرع جبرا فيعتمد الفوت من جهة من وجب عليه ولم يوجد لتخلل فعل المختار فوجب المصير فيه الى محض القياس اى الدليل الظاهر وهو انه ليس بمباشر ولا مسبب ومع الشك في السبب الموجب الضمان بحال * وفيه اشارة الى ان الجواب المذكور في الاصطياد جواب الاستحسان والقياس فيه ان لا يحل ايضا قوله (وهذا) اى ولان اعتراض العلة يوجب قطع نسبة الحكم عن غيرها * قلنا كذا ذكر في المبسوط اذا وضع جمرا في الطريق فاحرق شيأ فهو له ضامن لانه متعد في احداث النار في الطريق فان حركته الريح فذهبت به الى موضع اخر ثم احرق شيئا فلا ضمان عليه لان حكم فعله قد انتسخ بالتحول من ذلك الموضع الى موضع اخر * وهذا اذا لم يكن اليوم ريحا فان كان ريحا فهو ضامن ايضا لانه كان عالما حين القاه ان الريح تذهب به من موضع الى موضع فلا ينتسخ حكم فعله بذلك بمنزلة الدابة التي جالت في رباطها * واذا القى شيئا من الهوام في الطريق فهو ضامن لما تلف به مالم يتغير عن حاله لانه متعد في هذا التسبيب واختياره في اللسع لا تقطع النسبة لانه طبع له * ولو تحركت اى الهامة الملقاة وانتقلت من مكانها الى مكان اخر * ثم لدغته اى لدغت انسانا فهلك لم يضمن الملقى شيأ لانقطاع نسبته عنه بتخلل فعل المختار وهو الانتقال من مكان الى مكان اخر * وبعض هذه المسائل اى المسائل المذكورة في هذا القسم مثل مسئلة اشلاء الكلب والقاء النار والهامة في الطريق وارسال الدابة في الطريق ونحوها * يخرج على ماسبق في باب تقسيم الاسباب وهو السبب الحقيقي الذي اعترض عليه علة كدلالة السارق ونحوها * فهي ملحقة بذلك الباب وليست من هذا القسم لانها قد اخلت عن معنى الشرط اذ الاشلاء والالقاء في الطريق والارسال ليست

ولهذا قلنا فيمن القى نارا في الطريق فهبت به الريح ثم احرقت لم يضمن واذا القى شيئا من الهوام في الطريق فتحركت وانتقلت ثم لدغت لم يضمن وبعض هذه المسائل تخرج على ماسبق في باب تقسيم الاسباب فهي ملحقة بذلك الباب

للمانع بوجه ولكنها اوردت ههنا على سبيل الاستطراد للمناسبة قوله (واما الذى) اى القسم الذى او الشرط الذى هو شرط اسما لا حكما فكذا *وهذا يسمى شرطا مجازا لتخلف حكمه وهو وجود الحكم عند وجوده عنه الا ان وجود الحكم لما كان يفتقر اليه فى الجملة كان شرطا صورة لا معنى و فى اقسام المتقدمة معنى الشرط موجود مع شئ آخر *ولهذا اى ولان الشرط الاول ليس بشرط معنى وحقيقة قلنا كذا * والمسئلة على اوجه ان دخلتهما فى الملك يقع الطلاق بلا شبهة *وان دخلتهما فى غير الملك انحلت اليمين لا الى اجزاء * وان دخلت الاولى فى الملك ثم بانت من زوجها ثم دخلت الاخرى فى غير الملك لم يطلق بالاتفاق ايضا * وان دخلت الاولى فى غير الملك ثم تزوجها ثم دخلت الاخرى طلقت عندنا *وقال زفر رحمه الله لا تطلق لان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا فى وجود الجزاء وفى احدهما يشترط الملك فكذلك فى الآخر *ومذهبه انه يجرى الشروط مجرى العلل كما قال فى الاحصان انه لا يثبت الا بشهادة رجلين وان السارق لا يقطع بخصومة المودع لان الخصومة شرط ظهور السرقة فلا يجرى فيها النيابة عنده كما لا تجرى فى الشهادة التى هى مثبتة للسرقة فلذلك سوى بين الشرطين *ووجه قولنا ما ذكر فى الكتاب ان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولهذا لو دخلت الدارين فى غير الملك انحلت اليمين * ولم يوجد ههنا اى ليس فيما اذا وجد الشرط الاول جزاء يفتقر الى الملك ليشترط الملك له لان الجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط الثانى ولم يحز شرطه لبقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها الا ترى ان اليمين يبقى قبل وجود الشرط الاول بدون الملك بان ابانها قبل دخول الدارين وانقضت عدتها فتبقى بدونه قبل وجود الشرط الثانى ايضا * والحاصل ان الملك شرط صحة الايجاب او صحة الايقاع وحال الشرط الاول خالية عنهما فلو شرط الملك لبقاء اليمين او لصحة عين الشرط وذلك باطل قوله (واما الشرط الذى هو علامة) وهو القسم الخامس من الاقسام المذكورة بالاحصان * قيل احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة اشياء * العقل * والبلوغ * والحرية * والنكاح الصحيح * والدخول بالنكاح * وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر فى صفة الاحصان *والاسلام *قال الامام شمس الائمة فى المبسوط ان شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامرأة هى مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرط الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة * وانما قلنا ان الاحصان علامة اى معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة له ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال فى الزانى يصير الزنا فى تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا * فلم يصح علة للوجوب ولا للوجود اى لا يتعلق به الوجوب فلا يكون علة ولا الوجود فلا يكون شرطا * وذلك اى ولعدم تعلق الوجوب والوجود به * لم يجعل لهذا القسم وهو العلامة حكم العلة

(بحال)

وأما الذى هو شرط اسما لا حكما فان كل حكم تعلق بشرطين فان اولهما شرط اسما لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذلك مضاف الى آخرهما فلم يكن الاول شرطا لا اسما ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثم ابانها ثم دخلت احديهما ثم نكحها ثم دخلت الثانية انها تطلق خلافا لزفر رحمه الله لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولم يوجد ههنا جزاء فيفتقر الى الملك فلم يجز ان يجعل الملك شرطا لغير الشرط لان عينه لا يفتقر الى الملك ولم يجز شرطه لبقاء اليمين كما قبل الشرط الاول

بحال يعني سواء كانت العلة صالحة لاضافة الحكم اليها او لم تكن *هذا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد في التقويم واختارها الشيخان وبعض المتأخرين * فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين منهم ومن سواهم من الفقهاء فقد عدوا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لا علامة مسترو حين بان شرط الشئ ماتوقف وجوده عليه والاحصان بهذه المثابة لان وجوب الرجم بالزنا متوقف على وجود الاحصان وكونه سابقا على الزنا غير متأخر عنه لا يخل بشرطيته كالطهارة وستر العورة والنية سابقة على الصلوة بحيث لا يتصور تأخرها عن صورة الصلاة وتوقف انعقادها صلوة عليها وكذا الاشهاد في النكاح سابق عليه بحيث لا يتصور تأخره عنه وتوقف انعقاده عليه بعد وجود صورته ثم انها شروط حقيقية بلا خلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست بعلامات فكذا الاحصان للرجم * وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم عندهم بل ثبوت وجوب الرجم بالزنا متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرجم بدون الاحصان بحال كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان * وقولهم لابد للشرط من ان يكون متأخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها علة عليه غير مسلم ايضا بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما بينا وقد يكون متأخرا عنها كما في تعليق الطلاق والعتاق بناء على ان انعقاد بعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود صورتها كالنكاح والبيع وبعضها يقبل ذلك كالطلاق المعلق والعتاق المعلق وسائر ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط في هذا القسم يتأخر عن صورة العلة والقسم الاول لا يتأخر لان الشرط لابد من ان يكون سابقا على المشروط والمشروط وهو الانعقاد لما لم ينفصل عن الصورة لا يتصور تأخر الشرط عنها ضرورة قوله (ولذلك) اي ولان الاحصان علامة وليس بشرط * لا يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا على حال يعني سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم * بخلاف ماتقدم في مسئلة الشرط الخالص وهي ما اذا اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم * فانهم يضمنون على ما اختاره الشيخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به فاما العلامة فليست بصالحة لخلافتها عن العلة اصلا لما قلنا انه لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه * وعند زفر رحمه الله ان رجع شهود الاحصان وحدهم ضمنوا دية المشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان لان الاحصان شرط الرجم ومن اصله ان السبب اي العلة والشرط سواء في اضافة الضمان اليهما لان الحكم يقف على الشرط كما يقف على السبب لا يتصور ثبوته الا عند وجودهما فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والاحصان ملحق بالزنا في اضافة الحد اليه بدليل ان الشهادة على الاحصان تقبل من غير دعوى والشهادة على النكاح في غير هذه الحالة لا تقبل بدونها ولو لم يكن الحد مضافا اليهما لما قبلت كما في غير هذه الحالة *وانه لو اقر بالاحصان ثم رجع يصح كما لو اقر بالزنا ثم رجع يصح * وان القاضي يسأل شهود الاحصان من الاحصان ماهو وكيف هو كما يسأل عن الزنا *

فاما الشرط الذي هو علامة فالاحصان في باب الزنا وانما قلنا انه علامة لان حكم الشرط ان يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد الشرط وهذا لا يكون في الزنا بحال لان الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه على احصان يحدث بعده لكن الاحصان اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنى بصورته فيتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان فلا يثبت انه علامة وليس بشرط فلم يصلح علة للوجود ولا للوجوب ولذلك لم يجعل له حكم العلل بحال ولذلك لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا على حال بخلاف ماتقدم في مسئلة الشرط الخالص

والدليل عليه ان المزكى اذا رجع يضمن عند ابى حنيفة رحمه الله وان لم يثبت علة القتل ولكنه اثبت شرط قبول الشهادة وهو العدالة ولا فرق بين المزكين وشهود الاحصان لانهم اثبتوا اخصالا حميدة فى الجانى والمزكون اثبتوا اخصالا حميدة فى الشاهد ثم شهادة شهود الاحصان اقرب الى محل الحد من التزكية فكانوا اولى بالضمان من المزكين * والجواب ان الاحصان ليس بشرط على ما اختاره الشيخ فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجه * ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلاح العلة للاضافة اليها وههنا شهود الزنا شهود العلة وهى صالحة لاضافة الحكم اليها فيضاف التلف اليهم فان رجعوا وجب الضمان عليهم وان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط * على ان هذا الشرط يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه * وانما صح الرجوع عن الاقرار بالاحصان لانه لما صار شرطا للحد صار حق الله تعالى لان شرط الحق وسببه من حقوق صاحب الحق ومن اقر بحق من حقوق الله تعالى ثم رجع صح رجوعه لان الله تعالى لم يكذبه فى الانكار ولم يصدقه فى الاقرار بخلاف حقوق العباد لان الخصم صدقه فى الاقرار وكذبه فى الانكار فبطل الرجوع بمعارضة التكذيب ولهذا قبلنا الشهادة فيه بدون الدعوى لان الشهادة فى حقوق الله تعالى تقبل بدون الدعوى *واما سؤال القاضى عن الاحصان فلانه كلمة مجملة تطلق على النكاح وعلى الحرية وغيرهما فيستفسره ليتبين له المشهود به اذ الشهادة لا تقبل الا على المعلوم *وليس هذا كالتزكية لانها بمنزلة علة العلة كما بينا *وللشافعى رحمه الله فى رجوع شهود الاحصان ثلاثة اقوال *قالوا احدها انه لا ضمان عليهم كما هو مذهبنا وهو الاصح *والثانى ان الضمان يجب عليهم وان قالوا تعمدنا يجب عليهم القود *والثالث انهم ان شهدوا بالاحصان قبل ثبوت الزنا فلا ضمان عليهم وان شهدوا بعد ثبوت الزنا فعليهم الضمان *قوله (ولهذا قلنا) اى ولان الاحصان ليس بعلة للرجم ولا بشرط له قلنا ان الاحصان يثبت يعنى قبل ثبوت الزنا وبعده بشهادة النساء مع الرجال *وقال زفر رحمه الله لا يثبت بعد ثبوت الزنا وبعده بشهادة النساء مع الرجال لما بينا ان الاحصان على اصله ملحق بالزنا فى اضافة الحد اليه* وذلك لان المقصود من الاحصان بعد ثبوت الزنا تكميل العقوبة وباعتبار ماهو المقصود لا يكون للنساء فيه شهادة لان المكمل للعقوبة بمنزلة الموجب لاصل العقوبة بخلاف شهادة النساء مع الرجال بالنكاح فى غير هذه الحالة حيث تقبل لان تكميل الحد لا يتعلق به فى تلك الحالة *وهو نظير مالو شهد شاهدان بعد موت رجل لا اخ انه ابنه وقضى القاضى بذلك واحرز ميراثه ثم رجعا يضمنان ولو شهدا بالنسب فى حال الحيوة فلما مات واحرز المشهود له الميراث ثم رجعا لا يضمنان لان فى المسئلة الاولى شهدا بحضرة الميراث فصار كما لو شهدا بالميراث وفى الثانية لم يشهدا بحضرة الميراث فلا يجعل كانهما شهدا بالميراث *وحجتنا ماذكرنا ان الاحصان

ولهذا قلنا ان الاحصان يثبت بشهادة النساء مع الرجال ولم يشترط فيه الذكور الخالصة لما لم يثبت به وجوب عقوبة ولا وجودها

ليس بسبب موجب للعقوبة لانه عبارة عن خصال بعضها مأمور به وبعضها مندوب اليه فيستحيل ان يكون سببا لايجاب العقوبة * ولا بشرط ايضا لما مر بل هو عبارة عن حال يصير الزنا في تلك الحال موجبا للرجم كما بينا * ولئن كان شرطا فالحد لا يضاف اليه مع وجود العلة الصالحة للاضافة اليها فكانت الشهادة بالنكاح في هذه الحالة بمنزلتها في غيرها من الاحوال فتقبل فيها شهادة النساء مع الرجال * وهذا بخلاف مسئلة الشهادة بالبنوة لان الميراث يستحق بالنسب والموت جميعا فايهما كان آخرا يضاف الحكم اليه فاذا شهدوا بالنسب بعد الموت كان الحكم مضافا الى النسب فضمنوا عند الرجوع واذا شهدوا بالنسب قبل الموت كان الحكم مضافا الى الموت لا الى النسب فلم يضمنوا فاما الحد فمضاف الى الزنا بكل حال لا الى الاحصان فيقبل فيه شهادة النساء مع الرجال بكل حال * ثم اعتبر زفر رحمه الله رد شهادة النساء في الاحصان برد شهادة الكفار فيه فادرج الشيخ في كلامه ذلك بطريق السؤال ليشير الى الفرق في الجواب فقال فان قيل اذا شهد كافران يعني من اهل الذمة على عبد مسلم لذمي وقد زنا العبد او قذف رجلا بالزنا * ان مولاه اعتقه يعني قبل الزنا والقذف وقد انكر العبد والمولى الاعتاق لتضرر المولى بزوال ملكه وتضرر العبد بتكميل الحد عليه فان الشهادة لا يقبل مع انهم شهدوا على المولى بالعتق الى آخره اطلاق هذا الكلام وان كان يشير الى انها لا يقبل في العتق وتكميل الحد جميعا وعليه يدل ماذكر في الاسرار في حدود حيث قيل فيه في تقرير هذه المسئلة ان الزاني لو كان عبدا مسلما لكافر لم يثبت عتقه بشهادة الكفار وان كانت شهادتهم حجة على هذا العتق لولا الزنا * ولكن الامام شمس الائمة رحمه الله صرح في المبسوط بان العتق يثبت بهذه الشهادة وانما لا يثبت سبق التاريخ لان هذا تاريخ ينكره المسلم وما ينكره المسلم لا يثبت بشهادة اهل الذمة وهكذا ذكر في اصول الفقه ايضا فقال يثبت الحرية بهذه الشهادة ولا يثبت تمكن الامام من اقامة الرجم عليه لانه كما لا يدخل لشهادة الكفار في ايجاب الرجم على المسلم لا مدخل بشهادتهم في اثبات التمكن من اقامة الرجم على المسلم * وهكذا ذكر في شهادات الاسرار والتقويم ايضا وهو الصحيح كما اذا شهد رجل وامرأتان بالسرقة في حق القطع وتثبت في حق المال * ثم توجيه هذا السؤال انما يستقيم على قولهما حيث قبلا الشهادة على عتق العبد بدون دعواه فكان عدم القبول ههنا لتضمنه تكميل العقوبة فاما عند ابي حنيفة رحمه الله فعدم القبول لعدم شرطه وهو الدعوى فلا يرد السؤال الا اذا وضعت المسئلة في الامة فحينئذ يرد على قول الكل * (قوله فالجواب عن هذا) اي عن السؤال المذكور ان لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في حق المشهود به دون المشهود عليه فيقبل فيما ليس بعقوبة ولا يقبل اذا كان المشهود به سبب عقوبة او شرطا له اثر في ايجاد العقوبة لحديث الزهري مضت السنة من لدن رسول الله عليه وسلم والخليفتين من بعده ان لا يقبل شهادة النساء مع الرجال في الحدود والقصاص * ولكنها حجة تامة على المسلم والكافر جميعا والمشهود به ههنا هو الاحصان وقد بينا انه لا يتعلق به وجوب الحد

فان قيل اذا شهد كافران على عبد مسلم ان مولاه اعتقه وقد زنا العبد او قذف فانكر العبد والمولى ذلك والمولى كافر فان الشهادة لا تقبل وقد شهدوا على المولى وهو كافر ولم يشهدوا على العبد بشئ على ما قلتم انه لا ينسب اليه وجود ولا وجوب فهلا قبلت هذه الشهادة والجواب عنه ان لشهادة النساء مع الرجال خصوصا المشهود به دون المشهود عليه وخصوصها انها لا تصلح لايجاب عقوبة وقد بينا انه لم يتعلق بها وجوب ولا وجود ولكن في هذه الجهة تكثير محل الجناية

ولا وجوده فلا يكون سببا للحد ولا شرطا له فلم يمتنع القبول باعتبار المشهود به * ولكن فى هذه الجهة تكثير محل الجناية وهو النعمة فان الجناية تقع على النعم التى انعم الله تعالى عليه فقبل هذه الشهادة كان محل الجناية نعمة العقل والاسلام والحرية وبعد ما شهدوا صار محل الجناية النعم المذكورة ونعمة الاصابة من الحلال بطريقة الموضوع له * وفى ذلك اى فى تكثير محل الجناية ضرر زائد على المشهود عليه فان موجب الجناية يتغير بهذا التكثير من الجلد الى الرجم * وشهادة هؤلاء اى النساء مع الرجال حجة فى ايجاب الضرر حد او عقوبة كما فى ايجاب المال وسائر الحقوق * واذا كان كذلك لم يمتنع ثبوت الاحصان بهذه الشهادة بسبب تضمنه ايجاب زيادة الضرر على المسلم لان زيادة الضرر تثبت بمثل هذه الشهادة * ولشهادة الكفار اختصاص فى حق المشهود عليه دون المشهود به فان شهادتهم حجة على الكفار دون المسلمين لان الشهادة من باب الولاية ولا ولاية لكافر على مسلم بقوله عز وعلا * ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا * ولكنها عامة فى المشهود به حتى ثبت بشهادتهم الحدود وغيرها وقد تضمنت فى المسئلة المذكورة تكثير محل الجناية كانت مقتصرة على العقل والدين او عليهما وعلى اصابة الحلال وموجبها جلد خمسين فى الزنا وجلد اربعين فى القذف وبهذه الشهادة صارت جناية على ما ذكرنا وعلى الحرية ايضا وصار موجب الجناية الرجم او جلد مائة فى الزنا وجلد ثمانين فى القذف ولا شك ان ذلك زيادة ضرر تثبت على المسلم بشهادة الكفار وشهادتهم فيما يتضرر به المسلم ليست بحجة اصلا قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان المعرف المحض لا يتعلق به وجوب ولا وجود قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فى المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة تقبل من غير فراش قائم اى نكاح ثابت بينهما فى الحال ولا كذا وكذا * ويثبت النسب بشهادتها كما يثبت بشهادة رجلين لان شهادة القابلة حجة فى تعيين الولد بلا خلاف يعنى اذا كان احد الاشياء الثلثة موجودا وانكر الزوج الولادة يثبت الولادة بشهادة القابلة بالاتفاق ويثبت نسب المولود لا بشهادتها ولكن بذلك السبب الموجود قبل الشهادة وانما يثبت بشهادتها تعيين الولد لا غير فكذلك فيما نحن فيه لم يثبت بشهادتها الا تعيين الولد لان النسب انما يثبت بالفراش القائم عند العلوق فيكون انفصال الولد معرفا للولد الثابت نسبه باحد تلك الاسباب كالاحصان معرفا للزناء الموجب للرجم لا يتعلق به اى بالانفصال وهو الولادة * وجوب النسب اى ثبوته لانه يثبت بالعلوق من مائة ولا وجوده لانه لا يتوقف بعدما صح سببه على الولادة فثبت ان الولادة فى حق ثبوت النسب علم محض مظهر لنسب ثابت قبل الولادة من حين العلوق كما فى حال قيام احد الامور الثلاثة واذا لم يكن النسب مضافا الى الولادة وجوبا بها ولا وجودا عندها كان ثبوتها بشهادة القابلة فى هذه الحالة مثل ثبوتها فى حال قيام احد الامور الثلاثة كالاحصان لما كان معرفا كان

فى حق المشهود عليه دون المشهود به وقد تضمنت شهادتهم تكثير محل الجناية وفى ذلك ضرر بالمشهود عليه ولا يجوز ايجاب الضرر على المسلم بشهادة الكفار ابدا وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش قائم ولا حبل ظاهر ولا اقرار بالحبل لان شهادة القابلة حجة فى تعيين الولد بلا خلاف ولم يوجد ههنا الا التعيين فاما النسب فانما ثبت بالفراش فيكون انفصاله معرفا لا يتعلق به وجوب السبب ولا وجوده كما فى حال قيام الفراش اوظهور الحبل والاقرار به والجواب عنه لابى حنيفة رحمه الله ان الفراش اذا لم يكن قائما

ثبوته بشهادة النساء الرجال بعد ثبوت الزنا مثل ثبوته بها قبله على ما بينا قوله (والجواب عنه) اى عن هذا الكلام لابى حنيفة رحمه الله كذا * ولاحبل ظاهر عطف على الضمير المستكن فى لم يكن وجاز العطف بدون المؤكد للفصل وحذف خبر كان اى اذا لم يكن الفراش قائما ولاحبل ظاهر ثابتا ولا اقرار بالحبل موجودا كان ثبوت نسب الولد من وقت العلوق حكما ثابتا فى حق صاحب الشرع لانه عالم بحقائق الامور فيعلم بعلوق الولد قبل الولادة فكانت الولادة بمنزلة المعرف للولد الثابت النسب بالنظر الى علمه جل جلاله فاما فى حقنا فلا اى لايكون ثابتا قبل الولادة لانا نبنى الحكم على الظاهر ولانعرف الباطن فما كان باطنا نجعل فى حقنا كالمعدوم بمنزلة الخطاب النازل فى حق من لم يعلم به فانه يجعل كالمعدوم مالم يعلم به والنسب قبل الولادة امر باطن لا سبيل لنا الى معرفته لانه غير مستند الى سبب ظاهر لعدم الفراش والحبل الظاهر والاقرار به فكان بمنزلة المعدوم فى حقنا فكان ثبوته مضافا الى الولادة من هذا الوجه فكانت الولادة فى حق علمنا بمنزلة العلة المثبتة للنسب لابمنزلة العلامة واذا كان ابتداء وجوده بالولادة يشترط لها كمال الحجة كما لو ادعى احد نسبا على آخر ابتداء بخلاف ما اذا كان احد الاشياء الثلاثة موجودا لان النسب الباطن قد استند ثبوته الى دليل ظاهر قبل الولادة لان الفراش مثبت للنسب وكذا الحبل الظاهر حال قيام العدة دليل على العلوق حال قيام النكاح وكذا الاقرار بالحبل سبب لثبوت النسب منه فصلح ان تكون الولادة علامة معرفة للنسب الثابت حال الاجتنان فلم يصر وجود النسب مضافا الى الولادة فلذلك يثبت النسب بشهادة القابلة قوله (واذا علق بالولادة) الى آخره * اذا قال لامرأته اذا ولدت فانت طالق اوعبدى حر وقد اقر الزوج بانها حبلى اوبها حبل ظاهر فقالت قد ولدت يقع الطلاق او العتاق بمجرد قولها عند ابى حنيفة رحمه الله * وعندهما لايقع الا ان تشهد القابلة لان شرط وقوع الجزاء ولادتها وهى مما تقف عليها القابلة فلا يقبل فيها مجرد قولها كما لايقبل فى ثبوت نسب المولود * ولابى حنيفة رحمه الله انه علق الجزاء ببروز موجود فى باطنها فيقبل فيه خبرها كما لو قال اذا حضت فانت طالق * وهذا لان وجود الحبل قد ثبت باقراره اوبالعيان فاذا جاءت فارغة وتقول قد ولدت فالظاهر يشهد لها او يتيقن بولادتها * بخلاف النسب لان بمجرد قولها يثبت مجرد الولادة وليس من ضرورته تعين هذا الولد لجواز ان تكون ولدت غير هذا من ولد ميت ثم يزيد حمل نسب هذا الولد عليه فلهذا لايقبل قولها فى تعيين الولد الا بشهادة القابلة فاما وقوع الجزاء فيتعلق بنفس الولادة اى ولد كان من حى اوميت وقد تيقنا بالولادة اذا جاءت فارغة فاما اذا قال لها اذا ولدت فكذا ولم يكن بها حبل ظاهر ولم يقر الزوج بانها حبلى فقالت ولدت وكذبها الزوج لايقع الجزاء بقولها * فان شهدت القابلة بالولادة ثبت نسب المولود منه بشهادتها ولا يقع الجزاء عند ابى حنيفة رحمه الله مالم يشهد بالولادة

ولاحبل ظاهر ولا اقرار به كان ثبوت نسبه وهو باطن لا يستند الى سبب ظاهر حكما ثابتا فى حق صاحب الشرع فاما فى حقنا فلا فبقى مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة فاما عند قيام الفراش الحبل فقد وجد دليل قيام السبب ظاهرا فصلح ان يكون الولادة معرفة واذا علق بالولادة طلاق او عتاق وقد شهدت امرأتها حال قيام الفراش وقع ما علق به عندهما

رجلان اورجل وامرأتان * وعندهما يثبت النسب بشهادة القابلة ويقع ماعلق به اى بفعل الولادة من الجزاء * لان ذلك اى معلق بالولادة من الجزاء غير مقصود اثباته بشهادتها لان الثابت بشهادتها ظهور الولادة وهو معرف لايضاف اليه الجزاء وجوبابه ولاوجودا عنده * وقد ثبت الولادة بشهادتها يعنى فى حق النسب حتى ثبت نسب المولود من الزوج بالاجماع * فيثبت ماكان تبعاله اى لفعل الولادة وهو الجزاء المعلق به المفتقر ثبوته اليه كالاحصان لما ثبت بشهادة الرجال مع النساء يثبت ما كان تبعاله وهو وجوب الرجم وان لم يثبت الرجم بشهادة هؤلاء قصدا * الاترى انه لوقال لجاريته ان كان بها حبل فهو منى فشهدت القابلة على ولادتها صار هى ام ولده * وكذلك لو ولدت امرأته ولدا ثم قال الزوج ليس هو منى ولاادرى ولدته ام لا فشهدت القابلة بالولادة حكم باللعان بينهما * ولو كان الزوج عبدا اوحرا محدودا فى قذف وجب عليه الحد فاذا جعلت شهادة القابلة حجة فى حكم اللعان والحد باعتبار ان ثبوتها بشهادتها ليس بطريق القصد بل يثبتان تبعا فلان يجعل حجة فى حق الطلاق والعتاق بهذا الطريق كان اولى * وكذلك قالا اى وكما قالا فى الطلاق والعتاق انهما يثبتان بشهادتها تبعا للولادة قالا يثبت استهلال الصبى اى حيوته بعد الولادة بشهادتها تبعا للولادة حتى يثبت الارث لان الاستهلال معرف لان حيوة الولد التى بها يستحق الارث لاتكون مضافة اليه وجوبابه ولاوجودا عنده لان حيوته سابقة على الولادة ولكنها غير معلومة واذا كان معرفا تقبل فيه شهادة القابلة كما يقبل فى حق الصلوة حتى يصلى على المولود * ويؤيده ماروى عن على رضى الله عنه انه اجاز شهادة القابلة على الاستهلال قوله (واخذ ابو حنيفة رحمه الله فيه) اى فيما ذكرنا من المسئلتين بحقيقة القياس * وفيه اشارة الى ان ماقالا نوع استحسان فان القابلة شهدت بالولادة دون الطلاق فاثبات الطلاق بشهادتها على الولادة لايخلو عن عدول عن الدليل الظاهر * وبيان القياس ان الولادة شرط محض من حيث انه يمتنع ثبوت علة الطلاق والعتاق حقيقة الى وجوده كدخول الدار وغيره من الشرائط والوجود من احكام الشرط اى وجود المشروط متعلق بالشرط كما يتعلق وجوبه بالعلة فكان وجوده من احكامه وكان له شبه بالعلة فكما لايثبت نفس المشروط وهو الطلاق ولاعلته الابحجة كاملة لايثبت الشرط الابحجة كاملة لتعلق وجوده به * ثم اشار الى الجواب عن كلامهما فقال والولادة لم تثبت بشهادة القابلة على الاطلاق لان شهادة المرأة الواحدة ليست بحجة اصلية بل هى حجة يكتفى بها فيما لايطلع عليه الرجال لاجل الضرورة * والثابت بالضرورة ثابت من وجه دون وجه لانه ثابت فى موضع الضرورة غير ثابت فيما وراء موضع الضرورة * والضرورة ههنا فى ثبوت نفس الولادة وماهو من الاحكام التى لاتنفك الولادة عنها كالنسب وامومية الولد واللعان عند النفى للولد فتثبت الولادة فى حق هذه الاحكام فاما الطلاق والعتاق والاستهلال

لان ذلك غير مقصود بشهادتها وقد يثبت الولادة بشهادتها فيثبت ماكان تبعاله وكذلك قالا فى استهلال الصبى انه تبع للولادة فاخذ ابو حنيفة رحمه الله فيه بحقيقة القياس ان الوجود من احكام الشرط فلايثبت الا بكمال الحجة والولادة لم يثبت بشهادة القابلة مطلقا فلاتتعدى الى التوابع كشهادة المرأة على ان هذه الامة ثيب وقد اشتراها رجل على انها بكر انها لاترد على البايع بل يستحلف البايع وان كان قبل القبض فكذلك والله اعلم بالصواب

فليست من الاحكام المختصة بالولادة ولا اثر للولادة فى اثباتها فلا تثبت الولادة فى حق هذه الاحكام الا بحجة تامة كسائر الشروط وهو المراد من قوله فلا يتعدى الى التوابع اى الى التوابع التى ليست من الاحكام المختصة بها * قال الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم شهادة القابلة حجة ضرورية فتقبل فى اصل الولادة لافى وصفها فلم يثبت وصف كونها شرطا فلم يقع الطلاق * ولا يلزم عليه النسب لان النسب لايتعلق ثبوته بالولادة بل بالفراش القائم وقت العلوق فاذا شهدت القابلة على الولادة ثبتت بشهادتها وظهران النسب كان ثابتا بالفراش فلم يكن للولادة اتصال بالنسب من وجه فلم يكن نظير الطلاق * قال شمس الائمة رحمه الله استهلاك المولود فى حكم الارث لايثبت بشهادة القابلة وحدها لان حيوة الولد كانت غيبا عنا وانما يظهر عند استهلاله فتصير مضافة له اليه فى حقنا والارث ينبنى عليها فلا تثبت بشهادة القابلة كشهادة المرأة على كذا * اذا اشترى امة على انها بكر ثم ادعى المشترى انها ثيب وانكر البايع فالقاضى يريها النساء فان قلن هى بكر فلا خصومة بينهما وان قلن هى ثيب ثبت العيب فى حق توجه الخصومة دون الرد الى البايع لان الثيابة لم تثبت مطلقة لان الرد بسبب العيب ليس من جنس مالا يطلع عليه الرجال فى الجملة فلم يكن شهادتهن حجة فيه ولكن الثيابة فى نفسها مما لا يطلع عليه الرجال فتثبت بشهادتهن كتعين الولد فثبت عيب الثيابة من وجه دون وجه فيصلح لتوجه الخصومة لا للرد على البايع ولما توجهت الخصومة ولا سبيل الى دفعها الا الاستحلاف يحلف البايع بعد القبض بالله لقد سلمتها بحكم البيع وما بها هذا العيب * وقبل القبض يحلف بالله ما بها هذا العيب الذى يدعيه المشترى فى الحال فان حلف فلا خصومة وان نكل فحينئذ يرد البيع * فكذلك ههنا الولادة ثابتة من وجه دون وجه فتجعل ثابتة فى حق الاحكام اللازمة لها دون غيرها * ومثله البيع الثابت مقتضى الامر بالاعتاق فانه ثابت فى حق صحة الاعتاق دون خيار العيب والرؤية وسائر احكام البيع وقوله وان كان قبل القبض احتراز عما روى عن محمد رحمه الله ان الخصومة ان كانت قبل القبض يفسخ العقد بقول النساء من غير استحلاف البايع لان العقد قبل القبض ضعيف حتى ينفرد المشترى بالرد عند ظهور العيب من غير قضاء ولا رضاء وللقبض شبه بابتداء العقد لثبوت ملك اليد الذى هو المقصود من التجارات به فالرد قبل القبض يشبه الامتناع من القبول فيجوز ان يثبت بشهادة النساء بخلاف ما بعد القبض لان الحاجة فيه الى نقل الضمان من المشترى الى البايع وشهادة النساء فى ذلك ليست بحجة تامة * ووجه الظاهر ماذكرنا ان شهادة النساء حجة ضعيفة ضرورية فتجعل حجة فى سماع الدعوى ولا يفصل الحكم بها مالم يتأيد بمؤيد وهو نكول البايع * واما قبول على رضى الله عنه شهادة القابلة فى الاستهلال فمحمول على القبول فى حق الصلوة وانما قبلت فى حق الصلوة لانها من امور الدين وخبر المرأة الواحدة حجة تامة فيها كشهادتها على رؤية هلال رمضان بخلاف الميراث فانه من حقوق العباد فلا يثبت شهادة النساء فى موضع يكون المشهود به مما يطلع عليه الرجال والله اعلم

(باب تقسيم العلامة) اما العلامة فما يكون علما على الوجود على ما قلنا وقد تسمى العلامة شرطا وذلك مثل الاحصان فى الزنا على ماقلنا فصارت العلامة نوعا واحدا وقد قال الشافعى فى مسئلة القذف ان العجز عن اقامة البينة على زنا المقذوف علامة لجنايته لاشرط بل هو معرف فيكون سقوط الشهادة سابقا عليه لانه امر حكمى بخلاف الجلد لانه فعل

قوله (فما يكون علما على الوجود) يعنى من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود على ماقلنا قبيل باب تقسيم السبب * وقد تسمى العلامة شرطا يعنى اذا كان للحكم نوع تعلق به مثل الاحصان فى الزنا فانه وان كان علامة كما بينا لكن الحكم لما لم يثبت عند عدمه كان فيه جهة الشرط من هذا الوجه فيجوز ان يسمى شرطا * فصارت العلامة اى العلامة المحضة نوعا واحدا وهى مثل تكبيرات الصلوة فانها علامات الانتقال من ركن الى ركن من غير ان يكون فيها معنى الشرط بوجه * ومثل رمضان فى قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف محض للزمان الذى يقع فيه الطلاق * فان قيل قد ذكر فى عقد الباب تقسيم العلامة ثم قال هى نوع واحد فما وجهه * قلنا معناه ان العلامة المحضة التى ليس فيها معنى الشرط نوع واحد لكن العلامة قد يكون فيها معنى الشرط كالاحصان وقد تكون بمعنى العلة كعلل الشرع فانها بمنزلة العلامات للاحكام غير موجبة بذواتها شيأ فمن حيث انها لا توجب بذواتها شيئا كانت اعلاما واذا كان كذلك جاز ان يقسم العلامة بهذا الاعتبار كما انقسم السبب والعلة والشرط * والى التقسيم اشار الشيخ بقوله وقد تسمى العلامة شرطا قوله (وقال الشافعى) الى آخره * القذف بنفسه لا يوجب رد الشهادة عندنا كما لا يوجب الحد بل يتوقف على العجز عن اقامة الشهود * وعند الشافعى رحمه الله نفسه يوجب رد الشهادة ولا يتوقف ذلك على العجز حتى لو شهد القاذف فى حادثة قبل تحقق العجز واقامة الحد عليه تقبل عندنا وعنده لا تقبل لان الله تعالى علق رد الشهادة بالقذف بقوله عز وجل * والذين يرمون المحصنات * الى ان قال * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * واشار الى المعنى بقوله * واولئك هم الفاسقون * اى لانهم فاسقون والفسق يثبت بنفس القذف لانه كبيرة على ما نبين فيوجب بنفسه رد الشهادة كالزنا وشرب الخمر فعرفنا ان ذكر العجز عن اقامة البينة لبيان انه علامة على ان القذف جناية لا لانه شرط لان صيرورته قذفا وكذبا لا يتوقف على العجز بل هو كذب من الاصل لكن القاضى لا يعرف كونه كذبا لاحتمال كونه صدقا فبالعجز عن اقامة البينة يظهر كونه كذبا من الاصل عنده وان الشهادة كانت مردودة لا انها صارت مردودة بالعجز كمن قال لامرأته ان كان زيد فى الدار فانت طالق فخرج زيد فى آخر اليوم من الدار كان خروجه مبينا ان الطلاق وقع حين اوجب لانه وقع عند الخروج فكان الخروج علامة لا شرطا فكذا العجز ههنا * وقوله فيكون سقوط الشهادة الى آخره جواب عما يقال لما جعلت العجز معرفا فى حق سقوط الشهادة ينبغى ان يجعل كذلك فى حق الجلد حتى يثبت الجلد قبل العجز كالسقوط لان العجز ثبت فى حق الحكمين بنظم واحد فقال يمكن جعله علامة فى حق سقوط الشهادة * لانه اى سقوط الشهادة امر حكمى اى شرعى فيمكن اثباته بالقذف سابقا على العجز وجعل العجز فى حقه معرفا * بخلاف الجلد لانه

فعل يقام على القاذف فلا يمكن اثباته بالقذف سابقا على العجز فكان العجز فيه شرطا لان اقامة الجلد يصير مضافة اليه وجودا عنده * وذلك اى كون العجز معرفا باعتبار ان القذف كبيرة لما فيه من اشاعة الفاحشة وهتك ستر العفة على المسلم والاصل فى المسلم العفة عن الزنا لان العقل والدين يمنعانه عن ذلك والتمسك بالاصل واجب حتى يتبين خلافه فصار القذف بنفسه كبيرة وكذبا بناء على هذا الاصل فيكون بمنزلة سائر الكبائر فى ثبوت سمة الفسق وسقوط الشهادة به الا انه لما احتمل ان يكون صدقا وبالعجز يزول هذا الاحتمال ويتبين كذبه من الاصل كان العجز معرفا فاذا قضى القاضى بشهادته ثم تحقق العجز انه قضى بشهادة من لاشهادة له فينقض قضاؤه كالو قضى بشهادة رجل ثم تبين انه عبد او كافر * ولا معنى لقول من يقول انه متردد بين الجناية والحسبة لانا لا نسلم التردد فى نفس الجناية بل التردد فى علم القاضى ويحصل له العلم بالجناية من الاصل * على انه لا عبرة بمثل هذا التردد فانه بعد اقامة الحد قائم بدليل انه لو جاء بالبينة بعدها تقبل مع ذلك يصير فاسقا مردود الشهادة قوله (والجواب عنه) اى عن كلام الشافعى رحمه الله هو ان الثابت بالكتاب فى جزاء هذه الجملة وهى قوله تعالى * والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء * فعل كله اى ليس كما زعم الخصم ان احدهما امر حكمى والآخر فعل بل كل واحد منهما فعل خوطب الامام باقامته على القاذف * وهو اى الفعل الثابت بالكتاب الجلد وابطال الشهادة لا سقوط الشهادة بل السقوط حكم الابطال لا ان يكون حكما للقذف * الا ترى الى قوله تعالى * ولا تقبلوا * عطفا اى معطوفا على قوله عز اسمه فاجلدوهم يعنى انه تعالى خاطب الائمة بقوله * فاجلدوهم وعطف عليه قوله جل ذكره * ولا تقبلوا مخاطبا لهم ايضا فكان كل واحد منهما فعلا خوطب الائمة باقامته لان ما لا يكون فعلا ويكون امرا حكميا لا يجوز ان يفوض اليهم * واذا كان كذلك اى اذا كان كل واحد منهما فعلا لم يصلح العجز ان يجعل معرفا للجناية السابقة * كما لم يجعل كذلك اى لم يجعل معرفا فى حق الجلد بل يجعل شرطا لابطال الشهادة كما جعل شرطا للجلد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وذكر الامام البرغرى فى طريقته ان قوله تعالى * والذين يرمون المحصنات * شرط وقوله * ثم لم يأتوا باربعة شهداء * معطوف عليه فيكون شرطا لان المعطوف على الشرط شرط كما فى قول الرجل لنسائه التى تدخل منكن الدار ثم تكلم زيدا فهى طالق كان كلام زيد شرطا لوقوع الطلاق مثل الدخول وقد تعلق بهذين الشرطين الجلد ورد الشهادة فيكون كل واحد منهما متعلقا بهما فلا يجوز ان يجعل رد الشهادة متعلقا بالرمى وحده لتأديه الى الغاء الشرط الثانى فى حقه وهو فاسد * واصل ذلك اى اصل ما ذكرنا ان العجز شرط وليس بعلامة محضة انا نحتاج فى العمل بالتعريف اى جعله معرفا الى ان نثبت ان القذف بنفسه كبيرة موجبة للفسق كما قال الشافعى رحمه الله * وليس كذلك اى ليس القذف بنفسه كبيرة لانه متردد بين ان يكون جناية وبين ان يكون حسبة فانه لو اقام اربعة من الشهود على زنا المقذوف يقبل ويتيقن انه محتسب بذلك القذف فى اقامة حد الشرع عليه بل يجب عليه دعوى الزنا بطريق الحسبة اذا علم اصراره عليه ووجد

وذلك ان القذف كبيرة وهتك لعرض المسلم والاصل فى المسلم العفة فصار كبيرة بنفسه بناء على هذا الاصل والعجز معرف والجواب عنه ان الثابت بالكتاب فى جزاء هذه الجملة فعل كله وهو الجلد وابطال الشهادة الا ترى الى قوله عز وجل ولا تقبلوا عطفا على قوله فاجلدوهم واذا كان كذلك لم يصلح ان يجعل معرفا كما لم يجعل كذلك فى حق الجلد

اربعة من الشهود ولو كان القذف كبيرة بنفسه لا تمكن من اثباته بالبينة ولم يكن مسموعا اصلا لانه اشاعة الفاحشة والاصل فيها الاخفاء فاذا احتمل القذف ان يكون حسبة قبل تحقق العجز باقامة البينة عليه كيف يصح القول بكونه كبيرة مع هذا الاحتمال وبعد تحقق العجز يصير القذف جناية مقتصرة على الحال لانه ظهر كونه جناية من الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة فعجز عن اقامتها لموتهم او لغيبتهم او لامتناعهم من الاداء فيصير مردود الشهادة مقتصرا على الحال لكن بسبب الفسق لا بطريق الحد حتى اذا تاب قبل اقامة الحد تقبل شهادته ولا تسقط شهادته حدا قبل الجلد لان القاضي هو المأمور بابطال شهادته تتميما للحد والبطلان حكم الابطال فلا يثبت قبله * واما قوله العفة اصل فنعم اى نحن نسلم ان العفة اصل * ولكنه اى هذا الاصل لا يصلح علة * لاستحقاق رد الشهادة على القاذف لان الاصل يصلح دافعا لا مثبتا فيصلح هذا الاصل لدفع الزنا عن المقذوف حتى لا يثبت زناه بقذفه ولا يصلح سببا لاستحقاق رد الشهادة على القاذف ولو صلح هذا الاصل علة * لاستحقاق رد الشهادة على القاذف لما قبلت بينة القاذف على زنا المقذوف لانه كما استحق على القاذف بهذا الاصل رد شهادته استحق به على الشهود رد شهادتهم ايضا لانه قذفه في الحقيقة فاذاً لا يمكن اثبات زنا بالبينة اصلا وهو خلاف مضوع الشرع قوله (لكن الاطلاق) متصل بقوله فكيف يكون كبيرة بل كان فيه احتمال الحسبة قائما حتى قبلت البينة عليه حسبة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحدود رد الشهادة اصلا فقال نعم الا ان الاطلاق اى تجويز القذف والاقدام على دعوى الزنا لما كان بطريق الحسبة حتى لو كان عن ضغينة لا تحل وان كان صادقا * وذلك اى القذف حسبة لا تحل الا بشهود حضور اى في البلد حتى لو كان له شهود غيب لا يحل له الاقدام عليه ولا يمهله القاضي الى احضارهم وجب تأخيره اى تأخير القذف يعني تأخير حكمه وهو الحد ورد الشهادة * الى ما يمكن به اى الى زمان يتمكن القاذف به من احضار الشهود مجلس الحكم عملا باحتمال الحسبة * وذلك اى التأخير للتمكن من اقامة الشهود الى آخر المجلس في ظاهر الرواية * او الى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف رحمه الله فقد ذكر في المبسوط ان القاذف اذا ادعى ان له بينة اجل ما بينه وبين قيام القاضي من مجلسه من غير ان يطلق عنه وعن ابي يوسف رحمه الله انه قال يمهل الى المجلس الثاني ليحضر شهوده لان القذف موجب للحد بشرط العجز وهو لا يتحقق الا بالامهال الا ترى ان المدعا عليه اذا ادعى دفعا او طعنا في الشهود يمهل الى المجلس الثاني ليأتي به فهذا مثله * وجه ظاهر الرواية ان سبب وجود الحد ظهر عند القاضي فلا يجوز له ان يؤخر الاقامة لما فيه من الضرر بالمقذوف بتأخير دفع العار عنه ولكن الى آخر المجلس لا يكون تأخيرا فلا يتضرر بذلك القدر الا ترى ان له ان يؤخر الى ان يحضر الجلاد فلهذا جوزنا له ان يمهله الى آخر المجلس من غير ان يطلق عنه * ثم لم يؤخر حكم قد ظهر اى لا يجوز بعد الامهال الى آخر المجلس او الى المجلس الثاني تأخير حكم قد ظهر * وكانه جواب عما يقال العجز لا يتحقق بهذا القدر لاحتمال ان يقدر على اقامة البينة بعد كما في

واصل ذلك انا نحتاج في العمل بالتعريف الى ان يثبت ان القذف بنفسه كبيرة وليس كذلك لان البينة على ذلك مقبولة حسبة في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال فاما قوله ان العفة اصل فنعم لكنه لا يصلح علة للاستحقاق ولو صلح لذلك لما قبلت البينة ابدا لكن الاطلاق لما كان بشرط الحسبة وذلك لا يحل الا بشهود حضور وجب تأخيره الى ما يتمكن به من احضار الشهود وذلك الى آخر المجلس او الى ما يراه الامام ثم لم يؤخر حكم قد ظهر لما يحتمل الوجود

قوله ان لم ات النصرة فكذا لا يتحقق العدم الا فى آخر العمر لاحتمال وجود الاتيان فى كل ساعة واذا لم يتحقق العجز لا يثبت الحكم المتعلق به فقال لا يجوز تأخير حكم قد ظهر وهو الحد ورد الشهادة يتحقق العجز فى الحال لاجل ما يحتمل الوجود بعد ذلك من القدرة على اقامة الشهود ولان الشرط هو العجز الحالى كما فى الكفارات لا العجز فى جميع العمر اذ لو شرط العجز فى العمر لم يبق لايجاب الحد ورد الشهادة فائدة اذ لا يمكن اقامتهما على القاذف بعد موته قوله (فاذا اقيم عليه) اى على القاذف الحد يعنى لما ظهر عجزه واقيم عليه الحد وردت شهادته رعاية لجانب المقذوف لم يبطل احتمال الحسبة بالكلية رعاية لجانب القاذف ايضا حتى لو جاء ببينة بعد اقامة الحد ورد الشهادة يشهدون على زنا المقذوف يقبل ويقام حد الزنا على المقذوف ان لم يتقادم العهد ويصير القاذف مقبول الشهادة لان سقوط الشهادة كان بحسب ظهور عجزه وهو من حيث الظاهر فاذا اقام البينة فقد تبين ان العجز لم يكن متحققا وانه لم يكن مردود الشهادة لعدم الشرط * وان كان تقادم العهد لم نقم الحد على المشهود عليه لان التقادم مانع من القبول فى حق الحد * وابطلنا رد الشهادة عن القاذف لعدم تأثير التقادم فيه بالمنع فكان بمنزلة ما لو شهد رجل وامرأتان بسرقة تقبل فى حق المال ولا تقبل فى حق الحد * كذلك ذكره فى المنتقى اى مثل ما اجبنا ذكر الحاكم الشهيد ابو الفضل المروزى الجواب فى المنتقى غير فصل تقادم العهد فانه لم يذكره اى الفصل الاول مذكور فيه دون الثانى هذا هو الذى يفهم من ظاهر هذا الكلام * والمفهوم من سياق كلام شمس الائمة رحمه الله ان التقادم مذكور فى المنتقى ايضا فانه قال وان تقادم العهد يصير مقبول الشهادة ايضا وان كان لا يقام الحد على المشهود عليه اورد ذلك فى المنتقى رواية عن ابى يوسف او محمد هذا قول احدهما وقول الآخر لا تقبل الشهادة بعد اقامة الحد عليه لان اقامة الحد على القاذف حكم بكذب الشهود فى شهادتهم على المقذوف بالزنا وكل شهادة جرى الحكم بتعين جهة الكذب فيها لا تكون مقبولة اصلا كالفاسق اذا شهد فى حادثة فردت شهادته ثم اعادها بعد التوبة قوله (ويتصل بهذه الجملة) اى ببيان الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة من السبب والعلة والشرط والعلامة

﴿ باب بيان العقل ﴾

لان هذه الاحكام لا تثبت فى حق عديم العقل فلا بد من بيانه * او يتصل بجميع ما ذكرنا من اول الكتاب الى ههنا باب بيان العقل لانها بيان خطابات الشارع وما يتعلق بها والخطاب لا يثبت فى حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم (قوله اختلف الناس) اى اهل القبلة فى كذا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ الغرقى والحرقى محرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعمائه والعبث والسفه والظلم * على القطع والبتات

فاذا اقيم عليه الحد ثم جاء ببينة يشهدون على الزنا قبلناها واقمنا على المشهود عليه حد الزنا وابطلنا على القاذف رد الشهادة وان كان تقادم العهد لم نقم الحد على المشهود عليه وابطلنا رد الشهادة عن القاذف كذلك ذكره فى المنتقى غير فصل التقادم ويتصل بهذه الجملة

﴿ باب بيان العقل ﴾

وما يتصل به من اهلية البشر اختلف الناس فى العقل اهو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة

فوق العلل الشرعية لان علل الشرع ليست بموجبة لذواتها بل هي امارات في الحقيقة ويجرى فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب ومحرم لهذه الاشياء من غير ان يجرى فيها التبديل فكان في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية * والمراد من الايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء بالايجاب والتحريم لحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتهما على السمع وذكر الشيخ الامام نور الدين الصابوني رحمه الله في الكفاية ان المراد من وجوب الايمان وحرمة الكفر بالعقل ليس استحقاق الثواب بفعله او العقاب بتركه اذ الثواب والعقاب لا يعرفان الا بورود السمع وليس في العقل امكان الوقوف عليهما فكيف يحكم باللزوم قبل ورود الشرع لكن المراد من الوجوب ان يثبت في العقل نوع ترجيح للايمان بربه والاعتراف بخالقه واضافة وجوده وبقائه الى ايجاده وابقائه ومن الحرمة ان يثبت نوع ترجيح للمنع عن الاستغناء عن مالكه واعتراف بالالوهية لغير خالقه بحيث لا يحكم العقل ان الترك والاتيان في هذه الامور بمنزلة واحدة بل نعقل ضرورة ان الاتيان بما يقتضيه العقل يوجب نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع لايمة وان لم يعين ذلك يعني يعرف بالعقل ترجيح جانب الوجود او العدم ولا يعرف ان الجزاء هو الجنة او النار او غيرهما وكذا الشكر اظهار النعمة من المنعم ومتى عرف ان الكل من الله تعالى يحرم عليه الكفر ان على معنى ان عقله يمنعه ان يدعى ذلك لغير الله تعالى * فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا تدركه العقول او تقبحه فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها قائلين بان رؤية موجود بلا جهة وكيف مع انه لابد للرؤية من جهة معينة ومسافة مقدرة لا في غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يهتدى اليه العقل فلا يجوز ان يرد ويثبتها النص * وانكروا ان يكون المتشابه مما لا حظ للراسخين فيه لانه لو كان كذلك لكان انزال المتشابه امرا باعتقاد ما لا يدركه العقل وانه لا يجوز * وانكروا ان تكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيته ولان اضافتها الى ارادته ومشيته مما يقبحه العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك * وجعلوا الخطاب اى التكليف بالايمان متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان بحال يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغايب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان * ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف اى الوقوف عن طلب الحق وترك الايمان بالله عز وجل فكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا او مات على ذلك من اهل النار لوجود ما يوجب الايمان في حقه وهو العقل * وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع * حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه مثل ايمان

لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقول او تقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان وقالوا الصبي العاقل مكلف على الايمان وقالوا فيمن لم يبلغه الدعوة فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا او غفل عنه انه من اهل النار وقالت الاشعرية ان لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة لا للعقل وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله

صبي غير عاقل فلا يعتبر كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الآخر بقولهم فيمن لم تبلغه الدعوة وغفل عن اعتقاد الكفر والايمان انه من اهل النار * تمسكت الاشعرية فيما ذهبوا اليه بقوله تعالى * وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا * نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر وبقوا على الفطرة * وبقوله تعالى * لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اخبر ان الحجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم للايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة لله تعالى قبل بعثة الرسل تامة في حقهم * وبان الله تعالى اخبر في غير موضع ان خزنة النار يقولون للكافرين * الم يأتكم رسل منكم * فيقولون بلى فتلزمهم الحجة فالزمهم استيجابهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها * وبقوله تعالى * ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم * اخبر ان الاهلاك بالعذاب قبل ارسال الرسل كان ظلما ولو كان العقل بنفسه حجة لم يكن كذلك * وبان الله تعالى جعل الهوى غالبا في النفوس شاغلا للعقول بعاجل المنافع والحظوظ فيخرج الانسان على ما عليه اصل البنية في فك عقله عن اسر الهوى وتنبيه قلبه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى * وتمسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لابيه * اني اريك وقومك في ضلال مبين * وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل بنفسه حجة وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وكذلك استدل بالنجوم فعرف ربه من غير وحي والله تعالى جعل ذلك الاستدلال منه حجة على قومه بقوله عز ذكره * وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه * وبان الله تعالى عاتب الكفار في غير موضع بان لم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة من كان قبلهم واخبر ان قلوبهم عمي بترك التأمل ولو كانوا معذورين لما عوتبوا بمطلق الترك * وبان الله قال سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق * ولم يقل نسمعهم ونوحي اليهم * وقال * اولم يتفكروا في انفسهم * اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض * وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون * في شواهد لها كثيرة * فثبت ان وجوب الاستدلال لا يتوقف على الوحي وان العذر ينقطع بالعقل وحده اذ لو لم يكن به كفاية المعرفة لما انقطع به العذر وبان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي وآيات الحدث في العالم ادل على المحدث من علامات المعجزة على انها من الله تعالى فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاولى * ولما كان بالعقل كفاية كان بنفسه حجة بدون الشرع ولزم العمل به كما يجب بالشرع وبسائر الحجج اذا قامت كذا في التقويم والاسرار قوله (والقول الصحيح هو قولنا ان العقل) غير موجب بنفسه لا كما قال الفريق الاول وغير مهدر ايضا لا كما قال الفريق الثاني * فان من انكر معرفة الله تعالى بدلالات العقول وحدها فقد قصر * ومن

حتى ابطلوا ايمان الصبي وقالت الاشعرية فيمن لم يبلغه الدعوة فغفل عن الاعتقاد حتى هلك انه معذور قالوا ولو اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة انه معذور ايضا وهذا الفصل اعني ان يجعل شركه معذورا تجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الآخر والقول الصحيح في الباب هو قولنا ان العقل معتبر لاثبات الاهلية

الزم الاستدلال بلا وحى ولم يعذره بغلبة الهوى مع انه ثابت فى اصل الخلقة فقد غلا * بل العقل معتبر لاثبات الاهلية اى اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من لا يفهم قبيح فكان العقل معتبرا لاثبات الاهلية * وهو من اعز النعم لان الانسان يمتاز به من سائر الحيوانات وهو آلة لمعرفة الصانع التى هى اعظم النعم واعلاها ولمعرفة مصالح الدين والدنيا * خلق متفاوتا فى اصل القسمة هذا نفى لقول المعتزلة ان العقل فى اصل الخلقة ليس بمتفاوت فى البشر كالحيوانية وبنوا ذلك على قولهم بوجوب الاصلح وذلك منهم انكار المشاهدة والعيان فانا نرى تفاوت حدة الاذهان وجودة القرائح فى الصبيان فى اول نشوهم وكذا فى البالغين من غير جهد سبق منهم ولا تجربة ولا تعلم فانكار ذلك كان كانكار تفاوت الخلق فى الحسن والقبح والقوة والضعف والشجاعة والجبن * قد مر تفسيره قبل هذا يعنى فى باب بيان شرائط الراوى * انه اى العقل نور فى بدن الادمى * وقيل محله منه الرأس * وقيل محله القلب * يضئ به اى بذلك النور الطريق الذى مبدأه من حيث ينقطع اليه اثر الحواس * والضمير راجع الى حيث وقد مر بيانه فيما تقدم * وهذا انما يتأتى فى المحسوسات فاما فيما لا يحس اصلا فانما تبتدأ طريق العلم به من حيث يوجد كالعلم مثلا فانه ليس بمحسوس * ولما احتيج فيه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم ام راجع الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل من غير انقطاع اثر الحواس * وفى اللامشى هو جوهر يدرك به الغايات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة * وقيل هو جوهر طهر بماء القدوس وروح بروايح الانس واودع فى قوالب بشرية واصداف انسانية كلما اضاء استنار مناهج اليقين واذا اظلم خفى مدارج الدين * وقيل هو قوة فى الطبيعة تنزل فى القلب منزلة البصر فى العين * ثم هو اى العقل عاجز بنفسه لانه آلة والآلة لا تعمل بدون الفاعل فلا يصلح ان يكون موجبا بنفسه شيئا ولا مدركا بنفسه حسن الاشياء وقبحها * ولكن اذا وضح به الطريق اى طريق الادراك للعاقل * كان الدرك اى الادراك المطلوب للقلب بفهمه وهو القوة المودعة فى المضغة التى فى الجانب الايسر من الانسان او هو عبارة عن النفس الانسانية عند البعض * والدرك بفتح الراء اسم من الادراك قال تعالى * لا تخاف دركا ولا تخشى * وقال عليه السلام اللهم اعنى على درك الحاجة اى ادراكها * كشمس الملكوت الظاهرة اذا بزغت اى طلعت كانت العين مدركة للاشياء * بشهابها اى بنورها والضمير للشمس من غير ان توجب الشمس رؤية تلك الاشياء او تكون هى مدركة اياها او تكون العين مستغنية فى الادراك عنها فكذا القلب يدرك ما هو غايب عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك او لا يكون مدركا بنفسه بل القلب يدرك بعد اشراق نور العقل بتوفيق الله عز وجل * والملكوت الملك * والتاء زايدة للمبالغة كالرغبوت والرهبوت والجبروت * وشعاع الشمس ما يرى من ضوءها عند طلوعها كالقضبان * والشهاب بكسر الشين شعلة نار ساطعة * وذكر فى الكفاية ان اصحابنا قالوا العقل انه لمعرفة المعقولات كالسمع

وهو من اعز النعم خلق متفاوتا فى اصل القسمة وقد مر تفسيره قبل هذا انه نور فى بدن الآدمى مثل الشمس فى ملكوت الارض تضئ به الطريق الذى مبداه من حيث ينقطع اليه اثر الحواس ثم هو عاجز بنفسه واذا وضح لنا الطريق كان الدرك للقلب بفهمه كشمس الملكوت الظاهر اذا بزغت وبدا شعاعها ووضح الطريق كان العين مدركة بشهابها وما بالعقل كفاية بحال فى فى كل لحظة ولذلك قلنا فى الصبى العاقل لانه لا يكلف بالايمان حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف وهى تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها

آلة لمعرفة المسموعات وبه يعرف حسن بعض الاشياء وقبح بعضها ووجوب بعض الافعال وحرمة بعضها * والفرق بين قولنا وقول المعتزلة انهم يقولون ان العقل موجب بذاته كما يقولون ان العبد موجد لافعاله * وعندنا العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى كما ان الرسول معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة الرسول فكذا الهادى والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة العقل * ومابالعقل كفاية بحال فى كل لحظة يعنى ان العقل وان كان آلة لمعرفة لايقع الكفاية به فى وجوب الاستدلال وحصول المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا * اما اذا لم ينضم فلما بينا انه آلة فلا يصلح لايجاب شئ بنفسه * واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الايجاب حينئذ يضاف الى دليل السمع لا الى العقل * واذا وجد العقل لايحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع اليه وبعده الا بتوفيق الله جل جلاله فكم من عاقل قبل ورود الشرع وبعده متغلغل بعقله فى مضايق الحقايق مستخرج بفكره وقريحته لخفيات الدقائق * لما حرم العناية والتوفيق * لم يهتد الى سواء الطريق * ولم يعرف سبيل الرشد بعقله * فهلك فى غباوته وجهله * وبعد ما حصلت المعرفة بتوفيق الله واكرامه * لاتبقى الا بفضله وانعامه * وتقريره له على الدين القويم * وتثبيته اياه على الصراط المستقيم * فكم من مسلم عرف سبيل الرشاد * وسلك طريق السداد * ثم لما ادركه الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد * ورد امره من الصلاح الى الفساد * وقابل الحق بالعناد بعد الانقياد * فصار من اخوان الشياطين * بعد ما كان من ابناء الدين * واهل الصدق واليقين * نعوذ بالله من الزيغ والطغيان * ودرك الشقاء والخذلان * بعد نيل سعادة الهدى والايمان * انه الكريم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال * ولا معونة الا من عند الكريم المتعال قوله (ولذلك) اى ولانه لا كفاية بمجرد العقل لوجوب الاستدلال * قلنا فى الصبى العاقل انه لايكلف الايمان وان صح منه الاداء على خلاف ماقاله الفريق الاول لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبى بالنص * حتى اذا عقلت المراهقة وهى التى قربت الى البلوغ * ولم تصف اى لم تصف الايمان بعد ما استوصفت ولم يقدر على الوصف * ولو بلغت كذلك اى غير واصفة ولا قادرة عليه * ولو عقلت وهى مراهقة اى صبية غير بالغة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها لان ردة الصبى والصبية صحيحة عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا فتبين ويبطل مهرها قبل الدخول ولم تصح عند ابى يوسف رحمه الله فلا تبين * فعلم به اى بما ذكرنا من المسئلة الاولى انه اى الصبى غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت من زوجها فى المسئلة الاولى بعدم الوصف كما بعد البلوغ * وكذلك اى ومثل ماقلنا فى الصبى قلنا فى البالغ الذى لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا انه غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شئ كان معذورا على خلاف ماقاله الفريق الاول * ولو وصف الكفر واعتقده اواعتقده ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار على خلاف ماقاله الفريق الثانى * فكان هذا قولا متوسطا بين الغلو والتقصير على نحو ماقلنا فى

ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها ولو عقلت وهى مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها ذكر ذلك فى الجامع الكبير فعلم انه غير مكلف وكذلك يقول فى الذى لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل وانه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقده على شئ كان معذورا واذا وصف الكفر وعقده اوعقد ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار مخلدا على نحو ما وصفنا فى الصبى

الصبي فانه اذا لم يصف الايمان والكفر لايكون كافرا ولو وصف الكفر يكون مرتدا فكذلك هذا * وهذا هو اختيار الشيخ والقاضي الامام ابي زيد في التقويم * وذكر الامام نور الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروى عن ابي حنيفة رحمه الله ذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله انه قال لاعذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر خلق ربه اما في الشرايع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة * وروى عنه انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم * قال وعليه مشايخنا من اهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ ابو منصور رحمه الله في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول كثير من مشايخ العراق قالوا انما وجبت على العاقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ كان هو والبالغ سواء في وجوب الايمان وانما التفاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها فيظهر التفاوت في عمل الاركان لا في عمل القلب * وحمل هؤلاء قوله عليه السلام * رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم * الحديث على الشرايع * قلت وهذا القول موافق لقول الفريق الاول من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لايجابه كالخطاب * والصحيح ما اختار الشيخ رحمه الله في الكتاب لان الايجاب على الصبي مخالف لظاهر النص ولظاهر الرواية ايضا ثم لما سقط الخطاب بالاداء قبل البلوغ عن الصبي جاز ان يسقط عن البالغ قبل بلوغ الدعوة اليه لان الخطاب قبل البلوغ الى المخاطب لايؤثر في الايجاب كما لايؤثر في حق الصبي قبل البلوغ فلا يحكم بكفره لجهله بالله وغفلته عن الاستدلال بالآيات * الا ترى ان الجهل قد الحق بالصبي في اسقاط العبادات حتى سقطت العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يعلم بها كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق الجهل بالصبي في سقوط وجوب الاستدلال * وهذا بخلاف ما اذا اعتقد الكفر حيث لايكون معذورا لانا انما عذرناه في جهله لسقوط الاستدلال عنه ولا معرفة بدونه كما عذرنا النائم والصبي فاما اعتقاد امر فلا يكون الا بضرب استدلال وحجة فلم يعذر فيما احدث من اعتقاده الا بحجة كما في حق الصبي كذا في التقويم قوله (ومعنى قولنا) كذا يعني ان من لم يبلغه الدعوة انما لم يكلف بمجرد العقل وصار معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بالآيات على معرفة الخالق بان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا يعذر بعد * الا ترى انه لايرى بناء الا وقد عرف له بانيا ولا صورة الا وقد عرف له مصورا فكيف يعذر بعد رؤيته صورا حسنة وبعد ادراك مدة التأمل في جهله بخالقها ومصورها بل يلزمه من النظر والاستدلال مايتم به المعرفة * وعلى هذا الوجه يحمل ماروى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لاعذر لاحد في الجهل بالخالق لما يرى في العالم من آثار

ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل نريد انه اذا اعانه الله تعالى بالتجربة والهمه وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم يبلغه الدعوة

(الخلق)

الخلق اى لاعذرله بعدالامهال لالابتداء العقل * وكان من حق الكلام ان يقال ومعنى قولنا انه لايكلف بمجرد العقل انه غير مكلف به قبل ادراك زمان التأمل والتجربة فاذا اماته الله بكذا الى آخره الا انه حذف البعض اختصارا لدلالة الكلام عليه * على نحو ماقال ابو حنيفة رحمه الله يعنى اقامة الامهال وادراك زمان التأمل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل ماقال ابوحنيفة رحمه الله فى السفيه اذابلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يونس منه رشد مع ان دفع المال اليه معلق بايناس الرشد بالنص والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لمااستوفى هذه المدة لابد من ان يستفيد رشدا بالتجربة والامتحان فى الغالب لانها مدة يتوهم صيرورته جدا فيها اذالبلوغ يتحقق فى الغلام بعد ثنتى عشرة سنة فيمكن ان يولدله ابن لستة اشهر ثم ان ولده يبلغ لثنتى عشرة سنة ويولدله ابن لستة اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى هو فى الاصالة فلابد من ان يستفيد رشدا بنسبة حالة فيقام هذه المدة مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجدااما تحقيقا اوتقديرا باستيفاء مدة التجربة فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد مضى مدة التأمل لابد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر فى الآيات الظاهرة والحجج الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك لاستخفاف الحجة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا قوله (وليس على الحد فى هذا الباب دليل قاطع) اى ليس على حد الامهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة فى هذا النوع وهو العاقل الذى لم تبلغه الدعوة دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم انه كذا وكأنه رد لماقيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه اذا استمهل يمهل ثلاثة ايام فقال انه ليس بمقدر بل هو مختلف باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت فى اصل الخلقة فرب عاقل يهتدى فى زمان قليل الى مالا يهتدى اليه غيره فى زمان كثير فيفوض تقديره الى الله جل جلاله اذهو العالم بمقدار ذلك الزمان فى حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكه ويعاتبه بعد استيفائه ويؤيده ماذكر فى التقويم فى هذا الموضع ثم قدر مدة العذر الى الله تعالى مايعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله وليس كذا من تتمة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله فمن جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال * ويجوز ان يكون معناه وليس على الحد الذى يوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه او غير موجب اصلا اوكونه حجة عند استيفاء مدة التأمل دليل قاطع من نص محكم اودليل عقلى ضرورى ونحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلام وقوله فمن جعل العقل من تتمته * فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرع اى ورود الشريعة بخلافه او يمتنع شرع الحكم بخلافه او يمتنع وجود المشروع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه اى ليس له دليل قطعى من شرعى او عقلى يعتمد عليه اذلم يرد فى الشرع دليل قطعى على ان العقل موجب بنفسه ولم يوجد عليه دليل عقلى * سوى امور ظاهرة نسلمها له ولا يلزم

على نحو ماقال ابو حنيفة رحمه الله فى السفيه اذابلغ خمسا وعشرين سنة لم يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلابد من ان يزداد به رشدا وليس على الحد فى هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل حجة موجبة يمتنع الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة فسلمها له

من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه وبيانه انهم قالوا قد عرف حسن بعض الاشياء كالايمان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والعبث به وعلم ان الشرع لا يرد بتحسين ماقبحه العقل ولا بتقبيح ماحسنه العقل حتى لم يجز ورود نسخ الايمان ولا ورود شرعية الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنه وقبحه به * ونحن نسلم لهم معرفة الحسن والقبح بالعقل وامتناع نسخ ماحسنه وشرع ماقبحه ولكن ذلك لايدل على ان العقل موجب بذاته لما بينا انه عجز بنفسه بل الموجب هو الله تعالى فى الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لايكون موجبا فثبت ان ماذكره الخصم لايصلح دليلا على ماادعاه * وماذكروا ان الشرع لم يرد بما لايدركه العقول ظاهر الفساد لان الله تعالى شرع من المقدرات مالا يدركه العقول كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والجنايات والحدود ونحوها قوله (ومن الغاه) اى العقل من كل وجه وهم الاشعرية * فلا دليل له ايضا اى ليس له دليل قاطع وهو مذهب الشافعى رحمه الله فان مذهبه كذهب ابى الحسن الاشعرى فى مثل هذه المسائل * ودليل على ان ذلك مذهبه ماقال فى قوم لم يبلغهم الدعوة اذا قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا دماءهم فجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين فى الضمان * واصحابنا قالوا لايضمنون لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب للضمان لانا لم نجعل كفرهم عفوا بحال ولم نجعل غفلتهم عن الايمان والكفر عذرا بعد استيفاء مدة التأمل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا * ولما كان لقائل ان يقول ان جعلت دمائهم هدرا باعتبار ان كفرهم لم يجعل عفوا ينبغى ان يوجب الضمان بقتل من كان منهم معذورا مثل الصبيان والمجانين والذين لم يستوفوا مدة التأمل وقتلهم لايوجب ضمانا عندكم ايضا اشار الى الجواب بقوله ومن كان منهم من جملة من يعذر على مافسرنا بان كان صبيا اوممن لم يستوف مدة التأمل لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام لما عرف فان العصمة المقومة لاتثبت بدون الاحراز بدار الاسلام عندنا فلذلك كان دماؤهم هدرا ايضا * الاترى ان قتل من اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا لايوجب ضمانا لما قلنا فهذا اولى * قوله (وذلك) متصل بقوله فلا دليل له ايضا ولقوله فليس معه دليل يعنى انما قلنا انه لادليل للفريقين لان القائل بكونه يلغى لايجد فى نصوص الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فلو الغاه انما يلغيه بطريق الاجتهاد والمعقول لانه لما لم يجد نصا لابد له من الرجوع الى المعقول بان يقول قد وجدنا من العقلاء من الحق بعديم العقل فى سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبى العاقل فعرفنا ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع * وحينئذ كان متناقضا فى مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول العقل حجة وليس بحجة * ثم رد قول الفريق الاول فقال وان العقل بكسر الهمزة * ويجوز بفتحها ايضا عطفا على قوله انه لايجد وهو الاظهر اى لايستقيم ايضا جعله حجة موجبة بنفسه لان

ومن الغاه من كل وجه فلا دليل له ايضا وهو قول الشافعى رحمه الله فانه قال فى قوم لم يبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا ومن كان فيهم من جملة من تعذر على مافسرنا لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام وذلك لانه لايجد فى الشرع ان العقل غير معتبر لاهليته فانما يلغيه بطريق دلالة الاجتهاد والمعقول فيتناقض مذهبه وان العقل لاينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال

العقل لا ينفك عن الهوى لانه لاعقل فى اول الفطرة والنفس غالبة بهواها واذا احدث العقل حدث مغلوبا به الا فى حق من شاء الله من الخواص واذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب فى مقابلة الغالب فى حكم العدم فلا يصلح حجة بنفسه الاترى انه لايجوز فى الحكمة الزام العمل حسا والعامل مغلوب بالمانع فكذا لايحسن الزام العمل بالحجة والحجة مدفوعة مغلوبة بغيرها واذا كان كذلك لابد من تأيده بدعوة الرسول اوما يقوم مقامها من ادراك زمان التأمل والتجربة لتتم الحجة (فان قيل قد تمسك كل فريق بنصوص كما تلونا فكيف ذكر الشيخ انه لادليل لهم * قلنا تلك نصوص مأولة بعضها معارض ببعض فلم يتم الحجة لاحد الفريقين بها التأويل الفريق الاخر اياها بما يوافق مذهبهم فصارت كانها ساقطة فى حق التمسك بها فى هذه المسئلة لتعارضها على انك اذا تأملت فيها عرفت انها لاتدل على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفريق الاول * ولا على انه يلغى ايضا كما ذهب اليه الفريق الثانى فكانت عن محل النزاع بمعزل فلذلك قال الشيخ لادليل لهم * وقوله وانما وجب نسبة الاحكام الى العلل اشارة الى دليل آخر على فساد جعل العقل بنفسه حجة وتقريره ان الله تعالى انما شرع العلل لنسبة الاحكام اليها تيسيرا على العباد فان ايجابه كان غيبا عنهم فلم يكن بد من علل ظاهرة تضاف الاحكام اليها دفعا للحرج عنهم او الوقوف على الايجاب متعذر فكانت علل الشرع فى الظاهر امارات على الايجاب فى الحقيقة كما قرع سمعك غير مرة فلو جعلنا العقل علة موجبة للاحكام نفسه مع انه امر باطن كان مؤديا الى العسر والحرج العظيم لتعذر الوقوف على الامور الباطنة وهو خلاف موضوع العلل لانها وضعت للتيسير فلا يجوز والله اعلم * فى هذا اى فى الاهلية على تأويل المذكور

﴿ باب بيان الاهلية ﴾

اهلية الانسان للشئ صلاحيته لصدور ذلك الشئ وطلبه منه وهى فى لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهى الامانة التى اخبر الله عز وجل بحمل الانسان اياها بقوله * وحملها الانسان * اما اهلية الوجوب فينقسم فروعها بحسب انقسام الاحكام فالصبى اهل لبعض الاحكام وليس باهل لبعضها اصلا وهو اهل لبعضها بواسطة رأى الولى فكانت هذه الاهلية منقسمة نظرا الى افراد الاحكام * واصلها واحد وهو الصلاح للحكم اى لحكم الوجوب بوجه وهو المطالبة بالواجب اداء وقضاء * والعهدة استحقاق حقوق تلزم بالعقد * وقيل هى نفس العقد لان العقد والعهد سواء * والعهدة التبعة ايضا غير ان فى حقوق العباد المقصود منها المال وفى حقوق الله تعالى المقصود استحقاق الاداء ابتلاء ليظهر المطيع من العاصى كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله * اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اى لاتثبت هذه الاهلية الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هى محل الوجوب * ولهذا يضاف اليها ولا يضاف الى غيرها بحال * ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التى ليست لها ذمة قوله (وان الآدمى يولد) دليل على قيام الذمة للانسان *

وانما وجب نسبة الاحكام الى العلل تيسيرا على العباد من غير ان يكون عللا بذواتها وان يجعل العقل علة بنفسه وهو باطن فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك والله اعلم و اذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية قلنا ان الكلام فى هذا ينقسم الى قسمين الاهلية والامور المعترضة على الاهلية

﴿ باب بيان الاهلية ﴾

ومايتصل بها الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فينقسم فروعها واصلها واحد وهو الصلاح للحكم فمن كان اهلا لحكم الوجوب بوجه كان هو اهلا للوجوب ومن لافلا واهلية الاداء نوعان كامل يصلح للزوم العهدة وقاصر لايصلح للزوم العهدة اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة وان الادمى يولد وله ذمة صالحة للوجوب باجماع الفقهاء رحمهم الله

للوجوب اى للوجوب له وعليه *باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشرآء الولى وبتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولى *وهذا رد لما ذكر بعض من لم يشم رايحة الفقه فى مصنفه فى اصول الفقه ان تقدير المال فى الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات التى لا حاجة فى الشرع والعقل اليها * بل الشرع مكنه بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا * فقال هى ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للاجماع قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله الذمة عبارة عن العهد فى اللغة فالله تعالى لما خلق الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار بهما اهلا لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حق العصمة والحرية والمالكية بان حمل حقوقه وثبتت عليه حقوق الله تعالى التى سماها امانة ماشاء كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبتت لهم حقوق المسلمين وعليهم فى الدنيا والادمى لا يخلق الا وله هذا العهد والذمة فلا يخلق الا وهو اهل لوجوب حقوق الشرع عليه كما لا يخلق الا وهو حر مالك لحقوقه وانما تثبت له هذه الكرامات بناء على الذمة وحمله حقوق الله عز وجل قوله (بناء على العهد الماضى) يعنى انما ثبتت له الذمة التى هى عبارة فى الشرع عن وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب والاستيجاب بناء على العهد الماضى الذى جرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه بقوله *واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم *الآية* روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال فى تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم فاخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرها بين يديه ثم كلمهم قبلا اى عيانا بحيث يعاينهم آدم وقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا تلاها الى قوله المبطلون * وروى حديث اخذ الميثاق جماعة منهم ابن عباس وابن مسعود وابى ابن كعب والحسن والكلبى وابن جريج ومعمر والسدى ومقاتل ومجاهد وابو العالية وعطاء بن السائب وابو قلابة وغيرهم *قال ابو العالية جمعهم جميعا فجعلهم ازواجا ثم صورهم ثم استنطقهم واخذ عليهم الميثاق على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا قال فانى اشهد عليكم السموات السبع والارضين السبع واشهد عليكم اباكم آدم ان تقولوا يوم القيامة مالم تعلموا اعلموا انه لا آله غيرى فلا تشركوا لى شيئا وانى سارسل اليكم رسلا يذكر بكم عهدى وانزل عليكم كتبى قالوا انشهد انك الهنا لا آله غيرك فاقروا يومئذ بالطاعة * وفى رواية مقاتل ان الله تعالى مسح صفحة ظهر آدم اليمنى اى امر ملكا بذلك فاخرج منه ذرية سودآء كهيئة الذر يتحركون ثم مسح صفحة ظهره اليسرى فاخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر فقال يا آدم هؤلاء ذريتك آخذ ميثاقهم على ان يعبدونى ولا يشركوا بى شيئا وعلى رزقهم فقال نعم يارب فقال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم افاضهم افاضة القداح ثم اعادهم جميعا فى صلب آدم فاهل القبور محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام النساء قال الله تعالى فيمن نقض العهد الاول *وما وجدنا لاكثرهم من عهد* والى هذا القول ذهبت عامة المفسرين واهل الحديث فهذا هو المراد بقوله بناء على العهد الماضى يعنى العهد الذى اخذ عليهم

بناء على العهد الماضى قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الآية

يوم الميثاق * فان قيل ظاهر الآية لايوافق هذا التفسير فان الآية تدل على اخذ الذرية من ظهور بنى آدم فان قوله تعالى *من ظهورهم* بدل من بنى آدم بدل البعض من الكل بتكرير الجار والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب آدم فما وجه التوفيق * قلنا وجه التوفيق ماقال الكتانى ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من ظهور بعض على حسب مايتوالدون الى يوم القيامة فكان ذلك اخذا من ظهره وكان ذلك فى ادنى مدة كما يكون فى موت الكل بالنفخ فى الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية * فان قيل فما وجه الزام الحجة بهذه الآية ونحن لانذكر هذا الميثاق وان تفكرنا جهدنا فى ذلك * قلنا انسانا الله تعالى ابتلاء لان الدنيا دار غيب وعلينا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك زال الابتلاء وليس ماينسى يزول به الحجة ويثبت به العذر قال الله تعالى فى اعمالنا *احصيه الله ونسوه *واخبرانه سينبئنابها * ولان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا هذا المنسئ بانزال الكتب وارسال الرسل فلم نعذر كذا فى التيسير والمطلع * وذكر فى الكشاف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلا* واشهادهم على انفسهم وقوله *الست بربكم قالوا بلى شهدنا* من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم بصائرهم التى ركبها فى انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقررهم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك وباب التخييل واسع فى كلام الله ورسوله وفى كلام العرب *والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور وجماعة من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذى نحن بصدده ثابتا بالسنة دون الآية قوله (وقال تعالى وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه) اى الزمناه ماطار له من عمله من قولهم طار سهمه بكذا يعنى عمله لازم له لزوم القلادة * او هو ورد لتطيرهم بالسانح والبارح من الطير وقوله فى عنقه عبارة عن اللزوم يقال لمن التزم شيئا يقلده طوق الحمامة ويقول الرجل لآخر جعلت هذا الامر فى عنقك اذا الزمه اياه * او هو عبارة عن الشخص كالرقبة * والذمة فى اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال تعالى *لايرقبون فى مؤمن الا ولا ذمة* اى عهدا وقال عليه السلام* وان ارادوكم ان تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم اى عهده * وانما يراد به اى بالذمة فى الشرع على تأويل المذكور او العهد * نفس ورقبة لها ذمة وعهد اى عهد سابق كما بينا يعنى المراد بالوجوب فى الذمة فى قولهم وجب فى ذمته كذا الوجوب فى محل ثبت فيه العهد الماضى وهو النفس او الرقبة الا انه سمى محل التزام السنة بها وقوله حتى ان ولى الصبى متعلق بقوله يولد وله ذمة صالحة للوجوب * لزمه الثمن لانه اهل للملك واهل لحكم الوجوب وهو المطالبة بواسطة الولى لانه واجب مالى فتجرى فيه النيابة * وقبل الانفصال عن الام هو جزؤ من وجه يعنى حسا وحكما اما حسا فلان قراره وانتقاله بقرار الام وانتقالها كيدها ورجلها وسائر اعضائها ولهذا يقرض بالمقراض عنها عند الولادة واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها ويدخل فى البيع ببيعها ولكنه لما كان منفردا

وقال تعالى وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه والذمة العهد وانما يراد به نفس ورقبة لها ذمة وعهد حتى ان ولى الصبى اذا اشترى للصبى كما ولد لزمه الثمن وقبل الانفصال هو جزء من وجه فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صلح ليجب له الحق

ولم يجب عليه واذا انفصل فظهرت ذمته مطلقة كان اهلا بذمته للوجوب غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فيجوز ان تبطل لعدم حكمه وغرضه فكما ينعدم الوجوب لعدم محله فكذلك يجوز ان ينعدم لعدم حكمه ايضا فيصير هذا القسم منقسما بانقسام الاحكام وقد مر التقسيم قبل هذا في اول الفصل فاما في حقوق العباد فما كان منها غرما وعوضا فالصبي من اهل وجوبه لان حكمه وهو اداء العين يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء فوجب القول بالوجوب عليه متى صح سببه وما كان صلة لها شبه بالمؤن وهي نفقة الزوجات والقرابات لزمه ايضا

بالحيوة معدا للانفصال وصيرورته نفسا برأسه لم يكن جزء الام مطلقا * فلم يكن له ذمة مطلقة اى كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب * ولم يجب عليه اى لايصلح لان يجب عليه الحق حتى لواشترى الولى له شيئا لايجب عليه الثمن ولايجب عليه نفقة الاقارب ونحوهما واذا انفصل عن الام بالولادة فظهرت ذمته مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وهو عطف على الشرط والجواب كان اى صار اهلا بسبب ذمته للوجوب له وعليه * وكان ينبغي ان تجب عليه الحقوق بجملتها كما تجب على البالغ لتحقق السبب وكمال الذمة * غير ان الوجوب اى لكن نفس الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه * فيجوز ان يبطل الوجوب اى لايثبت في حقه اصلا * لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء * وغرضه وهو الابتلاء * لعدم محله كبيع الحر واعتاق البهيمة * فيصير هذا القسم يعني لما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم وهو الوجوب اواهلية الوجوب منقسما بانقسام الاحكام لاباعتبار ذاته فكل قسم يتصور شرعيته في حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه في حقه ومالا فلا * ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى وحق العبد والذى اجتمع فيه الحقان الى آخر الاقسام المذكورة في اول باب معرفة العلل والاسباب والشروط وبعضها مشروع في حق الصبي كحق العبد من الاموال فيكون اهلا لوجوبه وبعضها ليس بمشروع اصلا في حقه كالعقوبات فلايكون اهلا لوجوبه فلم يكن بد من تفصيل الاحكام في حقه وترتيب الوجوب عليها وتقسيم الوجوب بحسب انقسامها فشرع في بيان ذلك بقوله فاما في حقوق العباد فما كان منها غرما كضمان الاتلافات * وعوضا كثمن المبيع والاجرة فالصبي من اهل وجوبه وان لم يكن عاقلا حتى لواتلف مال انسان اواشترى له الولى شيئا اواستأجره له يجب عليه الضمان والثمن والاجرة * لان حكمه الضمير راجع الى ما اوللوجوب اى حكم الوجوب في حقوق العباد يحتمل النيابة لان المال هو المقصود في حقوق العباد دون الفعل اذ المقصود دفع الخسران بما يكون خيرا له اوحصول الربح وذلك يكون بالمال واداء وليه كادائه في حصول هذا المقصود به فوجب القول بالوجوب عليه متى صح سببه بان تحقق الاتلاف اووجد البيع بشرائطه * المال الواجب صلة هو الذى لايستفاد به عوض * امانفقة الزوجات فلها شبه بالاعواض * اجمعوا على ان نفقة المرأة لاتجب عوضا حقيقة لان المعاوضة انما تثبت فيما دخل تحت العقد بالتسمية بطريق الاصالة بدليل ان المعاوضة بالبيع انما تثبت بين المبيع والثمن ولاتثبت بين حقوق العقد وثمراته ولابين اوصاف المبيع والثمن وان دخلت تحت التسمية لانها دخلت تبعا * ولان المرأة متى حبست نفسها لاستيفاء المهر استحقت النفقة ولوكانت عوضا عن الاحتباس للرجل لسقطت بفوته كيف مافات كما في الاجارة متى لم تسلم المؤاجر ما آجر باى وجه منع سقط الاجر * ولكنها عند الشافعي تجب صلة مستحقة بالعقد ثمرة من ثمراته ثم لزمها الاحتباس

جزاء على النفقة * وعندنا تجب على الرجل جزاء لها على الاحتباس الواجب عليها عند الرجل كنفقة القاضي فمن حيث انها لم تجب بعقد المعاوضة كانت صلة كنفقة الاقارب ومن حيث انها وجبت جزاء اشبه الاعواض فبالمعنى الاول ينبغي ان لا تجب دينا بحال بمضي المدة وبالمعنى الثاني يجب ان لا تسقط بمضي المدة فجعل لها منزلة بين الامرين فقيل تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب وتصير دينا بالالتزام كالاعواض كذا في الاسرار فهذا معنى قوله لها شبه بالاعواض * واما الاخرى وهي نفقة الاقارب * فمؤنة اليسار اي هي مؤنة متعلقة باليسار ولذلك لا تجب الا على الغني والصبي من اهل وجوب المؤن عليه فتجب عليه هذه المؤنة عند حصول الغناء كما تجب عليه نفقة نفسه اذا كان له مال والمقصود ازالة حاجة المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك يكون بالمال واداء الولي فيه كادائه فعرفنا ان الوجوب غير حال عن حكمة * مثل تحمل العقل اي الدية * لانه اي تحمل العقل اووجوبه * ولذلك اي ولانه وجب مقابلا بالكف * اختص به اي بتحمل العقل ووجوبه رجال العشائر الذين من اهل هذا الحفظ دون النساء لانهن لا يقدرن عليه لضعفهن والصبي ليس باهل لوجوب الجزاء بوجه * وما كان عقوبة اي من حقوق العباد كالقصاص * اوجزاء كحرمان الميراث * لم يجب على الصبي * على مامر اي في باب معرفة العلل * لانه اي الصبي لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة اوجزاء الفعل قوله (وكذلك) اي ومثل القول في حقوق العباد انه متى كان اهلا لحكم الوجوب في شئ كان اهلا لوجوبه القول في حقوق الله تعالى * على الاجمال اي على الجملة * وان صح سببه بان تحقق دلوك الشمس وشهود الشهر * ومحله وهو الذمة * وقد مر تقسيم هذه الجملة وهي حقوق الله تعالى في ذلك الباب ايضا * ثم شرع في تفصيل ما اجمل فقال فاما الايمان فلا يجب على الصبي قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء وجوبا اووجودا في حقه فما كان القول بالوجوب في حقه بدون اهلية الاداء الا نظير القول بالوجوب بدون المحل باعتبار السبب كما في حق البهائم فلا يجوز * وكذلك اي ومثل الايمان العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم والحج * او بالمال كالزكوة * لان الاداء اي الفعل هو المقصود يعني في حق من علم الله تعالى منه انه يأتمر امافي حق من علم انه لا يأتمر فالمقصود الابتلاء والزام الحجة * والصغر ينافيه اي الابتلاء لان الابتلاء بالفعل انما ثبت ليظهر المطيع من العاصي ومع الصبا لا يتحقق ذلك ولا يظهر ايضا مع الجبر لانه مجازى على فعله ولا جزاء مع الجبر لانه لا فعل للمجبر حقيقة فلا يستحق الجزاء وقوله ومايتأدى بالنائب جواب عما قال الشافعي ان الزكوة تجب على الصبي في ماله لان الزكوة يتأدى بالنائب وهو الوكيل كما يتأدى حقوق العباد به فيتأدى بالولي ايضا الاترى انه يجب عليه صدقة الفطر والعشر لما قلنا فكذا الزكوة فقال ومايتأدى بالنائب اي بمثل هذا النائب وهو الولي لا يصلح طاعة لان هذه النيابة نيابة جبر لا اختيار لثبوتها على الصبي شرعا شاء اوابى والزكوة طاعة محضة فلا يتأدى بمثل هذه النيابة

مثل تحمل العقل لانه لا يخلو عن صفة الجزاء مقابلا بالكف عن الاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشائر وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه على مامر لانه لا يصلح لحكمه فبطل القول بلزومه وكذلك القول في حقوق الله تعالى على الاجمال ان الوجوب لازم متى صح بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل بوجوبه وان صح سببه القول ومحله لان الوجوب كما ينعدم مرة لعدم سببه لعدم محله فينعدم ايضا لعدم حكمه وقدمر تقسيم هذه الجملة ايضا فاما الايمان فلا يجب على الصبي قبل ان يعقل لما قلنا من عدم اهلية الاداء وكذلك العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن او بالمال لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء هو المقصود في حقوق الله تعالى

لانه يصير اعطاء بطريق الكره * بخلاف نيابة الوكيل لانها نيابة اختيار حيث ثبتت بانابته فينتقل فعل النائب الى الموكل بالامر فتصلح لاداء العبادة* فلو وجب يعني ما يتأدى بالنائب على الصبي باعتبار اداء النائب مع ان هذه نيابة جبر لصار المال هو المقصود في هذه العبادة كما في حقوق العباد دون الفعل الذي به يحصل الابتلاء * وذلك اي كون المال مقصودا باطل في جنس القرب لانه يدل على حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد ومن يقع له القربة اغنى الاغنياء ومالك ما في السموات والارض ومنزه عن نقيصة الحاجة فلا يجوز ان يصير المال في القربة مقصودا * فان قيل * ماذكرتم مردود بما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة * وفي رواية كيلا تأكلها الزكوة * وفي رواية* من ولي مال اليتيم فليؤد زكوته* قلنا * هذا خبر مزيف فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فقال ابن عباس رضي الله عنهما لا زكوة في مال الصبي * وقال ابن مسعود رضي الله عنه يعد الوصف عليه السنين لم يجبره بعد البلوغ فان شاء ادى وان شاء لم يؤد * وعن عمر وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم انهم اوجبوا ولم تجر المحاجة بينهم بهذا الحديث ولو بلغهم لما وسعهم ترك المحاجة به ولو احتجوا به لاشتهر اكثر من شهرة الفتوى وخبر الواحد يرد بمثله عندنا مع انه روى عن الحسن البصري انه حكى اجماع السلف في ان لا زكوة على الصبي قوله (ومايشوبه) اي يخلطه معنى المؤنة مثل صدقة الفطر لم يلزم الصبي عند محمد وزفر رحمهما الله لما قلنا آنفا انه ليس باهل للعبادة المالية بواسطة اداء الولي وقد ترجح معنى العبادة فيها فصار معنى المؤنة بمنزلة المعدوم اجتزاء اي اكتفاء * وذلك اي الاختيار القاصر وقدمر بيان هذه المسئلة * ولزمه ما كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج * وانما قيد به لان معنى العبادة خالط العشر حتى لم يجب على الكافر عند ابي حنيفة رحمه الله ومعنى العقوبة خالط الخراج حتى لا يبتدأ على المسلم ولكنهما في الاصل من مؤن الارض كما مر بيانه ر معنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبهما * لما ذكرنا اي في نفقة الازواج ان الصبي اهل لوجوب المؤن * وما كان عقوبة من حقوق الله تعالى لم يجب على الصبي كالحدود كما لا يجب ماهو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص * لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالعقوبة قوله (ولهذا) اي ولما ذكرنا ان من كان اهلا لحكم الوجوب وهو المطالبة بالاداء كان اهلا لنفس الوجوب كان الكافر اهلا لاحكام لايراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم آثروا الدنيا على الآخرة وكذا المقصود من العقوبات المشروعة في الدنيا الانزجار عن الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو مطلوب من المؤمن بل الكافر اليق بما هو عقوبة وجزاء من المؤمن * فكان اهلا للوجوب له وعليه فيجب له الثمن والاجرة والمهر اذا زوج امته والقصاص اذا قتل وليه

وذلك فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء والصغر ينافيه وما يتأدى بالنائب لا يصلح طاعة لانها نيابة جبر لا اختيار فلو وجب مع ذلك لصار المال مقصودا وذلك باطل في جنس القرب فلذلك لم يلزمه الزكوة والصلاة والحج والصوم وما يشوبه معنى المؤنة مثل صدقة الفطر لم يلزمه عند محمد رحمه الله لما قلنا ولزمه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله اجتزاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر

كما تجب عليه هذه الاشياء * ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شئ من الشرائع * لاخلاف ان الخطاب بالشرائع التى هى الطاعات يتناول الكفار فى حكم المؤاخذة فى الاخرة على معنى انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وانهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فان التصديق والاقرار بالتوحيد لايكون مع انكار شئ من الشرائع فيعاقب عليه فى الآخرة كما يعاقب على اصل الكفر * فاما فى وجوب الاداء فى احكام الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا ان الخطاب يتناول وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعى وعامة اصحاب الحديث * وقال عامة مشايخ ديارنا انهم لايخاطبون باداء مايحتمل السقوط من العبادات واليه مال القاضى الامام ابوزيد والشيخان وهو المختار * وفائدة الخلاف لاتظهر فى احكام الدنيا فانهم لوادوها فى حال الكفر لاتكون معتبرة بالاتفاق ولواسلموا لايجب عليهم قضاء العبادات الفائتة بالاجماع * وانما تظهر فى حق احكام الاخرة فان عند الفريق الاول يعاقب الكفار بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفريق الثانى لايعاقبون بترك العبادات كذا فى الميزان تمسك الفريق الاول بقوله تعالى اخبارا عن مسائلة اهل الجنة اياهم *ماسلككم فى سقر* قالوا لم نك من المصلين* الآيات فظاهر هذا النص يقتضى انهم يعاقبون فى الاخرة على الامتناع من الاداء فى الدنيا فدل ان الاداء واجب عليهم فيها* وبقوله تعالى* وويل للمشركين الذين *لايؤتون الزكوة* اخبر بالويل لهم بعدم ايتاء الزكوة فدل على وجوبها عليهم * وبان سبب الوجوب متقرر وصلاحية الذمة للوجوب موجودة وشرط وجوب الاداء وهو التمكن منه غير معدوم فى حقهم ليمكنهم من الاداء بشرط تقديم الايمان كالجنب والمحدث يخاطبان باداء الصلوة لتمكنهما من ادائها بتقديم الطهارة عليه فلوسقط الخطاب بالاداء بعد كان ذلك تخفيفا بسبب الكفر وهو لايصلح سببا للتخفيف لانه جناية *الاترى ان زوال التمكن بسبب السكر وبسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لايسقط الخطاب بالاداء فبسبب الكفر الذى هو رأس الجنايات اولى *وانما لايجب القضاء بعد الاسلام لان الكافر اذا اسلم سقطت الواجبات عنه بعد الوجوب بعفو صاحب الحق بقوله تعالى *ان ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف* وقوله عليه السلام الاسلام يجب ماقبله لانها لم تجب فاذا مات على الكفر لم يوجد المسقط فيعاقب على تركها فى الآخرة *وليس حكم الوجوب وفائدته الاداء لاغير فان الايمان واجب على كافر قد علم الله تعالى منه انه يموت على الكفر وكذا الصلوة واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لايصلى هذه الصلوة ولايتصور منهما الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنهما وجب الفائدة توجه العذاب فى الآخرة فكذا ههنا *ووجه القول المختار ماروى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قال له *ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة *الحديث فهذا تنصيص على ان وجوب

وذلك بواسطة الولى ولزمه ما كان مؤنة فى الاصل وهو العشر والخراج لما ذكرنا وماكان عقوبة لم يجب اصلا لعدم حكمه ولهذا كان الكافر اهلا لاحكام لايراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شئ من الشرائع التى هى طاعات الله عز وجل عليه

اداء الشرع يترتب على الاجابة الى مادعوا اليه من اصل الدين *وما اشير اليه فى الكتاب وهو ان حكم الوجوب الاداء وفائدة الاداء نيل الثواب فى الآخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة الكفر ليس باهل للثواب عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهلا لملك المال والمرأة لاتكون اهلا لملك المتعة لها على الرجل بسبب النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله عزوجل واذا انتفت اهلية ماهو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء بدون اهليته لا يثبت الوجوب *وهذا بخلاف وجوب الايمان فانه اهل لادائه حيث يصير به اهلا لما وعدالله المؤمنين فكان اهلا لوجوبه *وذكر فى الميزان ان ايجاب الشرايع على الكافر تكليف بما ليس فى الوسع لانها اما ان يجب لتؤدى فى حالة الكفر اولتؤدى بعد الاسلام لاوجه الى الاول لان الكفر مانع من صحة اداء العبادات ولا الى الثانى لان قضاءها لايجب بعد الاسلام وتكليف ماليس فى الوسع غير جائز سمعا وعقلا *وقوله ولم يجعل مخاطبا بالشرايع الى آخره جواب عما قالوا ان الكافر وان لم يكن اهلا للخطاب بالشرايع مع صفة الكفر ولكنه اهل له بشرط تقديم الايمان فيجعل الايمان ثابتا اقتضاء تصحيحا لتكليفه بالشرائع كما قلنا فى الجنب والمحدث فصار كأنه امر بالايمان اولا ثم باداء الشرايع ثانيا فقال انما يثبت الشئ اقتضاء اذا كان صالحا للتبعية لان الثابت بالاقتضاء تابع للمقتضى لانه ثبت لتصحيحه وليس الايمان كذلك لانه رأس اهلية نعيم الآخرة فلا يصلح ان يثبت شرطا لوجوب الشرائع بطريق الاقتضاء كما لو قال المولى لعبده اعتق عن نفسك عبدا اوقال له تزوج اربعا من النساء لايصح الامر بالاعتاق ويتزوج الاربع ولا تثبت حريته بطريق الاقتضاء تصحيحا للامر لان حرية اصل الاهلية الاعتاق وتزوج الاربع وهما تبع لها فلا يثبت مقتضى لما هو تبع لها فكذلك ههنا * ولان الشئ انما يثبت مقتضى لشئ اذا تقرر المقتضى كالبيع يثبت مقتضى الامر بالاعتاق لتقرر صحة الاعتاق عند تحقق البيع وبعد تحقق الايمان ههنا لايبقى وجوب الاداء فى شئ مما سبق فى حالة الكفر فلا يجوز ان يثبت مقتضى به *وتبين بما ذكرنا ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف عليهم كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة والنعمة* فى حقهم * باخراجهم من اهلية ثواب العباد*وذلك لان الامر لاداء العبادة للمؤدى المأمور لا للآمر فالكافر لم يستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف * وكذا الايجاب بالامر نظر من الشرع المأمور فعصى ان يقصر فيما لايكون واجبا عليه ولا تقصير فى اداء ماهو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب اياهم تغليظا عليهم والحاقا لهم بالبهائم لاتخفيفا * ولان الخطاب باداء العبادات ليسع المرء بادائها فى فكاك نفسه قال عليه السلام الناس غاديان بايع نفسه فموبقها ومشترى نفسه فمعتقها يعنى بالائتمار بالاوامر والقول بان الكافر ليس باهل للسعى فى فكاك رقبته مالم يؤمن لايكون تخفيفا عليه *وهو نظير اداء بدل الكتابة فانه لما كان لتوصل المكاتب الى فكاك رقبته لايكون اسقاط المولى هذه المطالبة عنه عند عجزه بالرد فى الرق تخفيفا عليه فان مابقى فيه من ذل الرق فوق ضرر

وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضيا

المطالبة بالاداء ومثاله من الحسيات مطالبة الطبيب المريض بشرب الدواء اذا كان يرجو له الشفاء يكون نظرا من الطبيب له واذا ايس من شفائه فترك مطالبته بشرب الدواء لايكون تخفيفا منه عليه بل يكون اخبارا بما هو اشد عليه من ضرر شرب الدواء وهو مايذوق من كأس الحمام فكذلك قولنا ان الكفار لايخاطبون باداء الشرائع لايتضمن معنى التخفيف بل يكون فيه بيان عظم الوزر والعقوبة فيما اضروا عليه من الشرك * وهو كسقوط خطاب الايمان عن الكفار بعد البعث اذ لو بقى لقبل منهم اذا اجابوا فان ذلك السقوط لايكون تخفيفا بل يكون تنكيلا * واما تعلقهم بالنصوص فغير صحيح لان المراد من المسلمين المعتدون لها اى لم يكن من المعتقدين فرضيته الصلوات وحقيتها على الوجه الذى جاء به الرسول كما فى قوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة* اى قبلوها واعتقدوا حقيتها بدليل ان تخلية السبيل كانت واجبة قبل الاداء * او المراد لم نك من المؤمنين لان الصلوة هى العلامة اللازمة للايمان كما فى قوله عليه السلام نهيت عن قتل المصلين اى المؤمنين وكذا المراد من قوله تعالى لايؤتون الزكوة* لايقرون بفرضيتها كما قال الزجاج اولا يزكون انفسهم بالايمان كما قاله الحسن * واما قولهم فائدة الوجوب الاثم والعقوبة فغير صحيح ايضا لان الخطاب للاداء لا للاثم فلم يجز التصحيح لمكان الاثم بالترك كذا فى التقويم واصول شمس الائمة والميزان قوله (وقال بعض مشايخنا) اراد به القاضى الامام ابازيد ومن سلك طريقه فانهم قالوا بوجوب حقوق الله تعالى جميعا على الصبى من حين يولد كوجوبها على البالغ ثم بسقوطها عنه بعد وجوب بعذر الصبا لدفع الحرج * وذلك لان الوجوب مبنى على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة وقد تحققا فى حق الصبى لتحققها فى حق البالغ لان الصبى والبالغ فى حق الذمة والسبب سواء وانما يفترقان فى وجوب الاداء فيثبت الوجود باعتبار السبب والمحل* وهذا لان الحقوق الشرعية التى تلزم الادمى بعد البلوغ تجب جبرا بلا اختيار منه شاء او ابى واذا لم يتعلق الوجوب عليه باختيار لم يفتقر الى قدرة الفعل ولا قدرة التميز وانما يعتبر القدرة التميز فى وجوب الاداء وذلك حكم ورآء اصل الوجوب * الاترى ان النائم والمغمى عليه او المجنون تلزمهم الصلوة على اصلنا بوجود السبب والذمة مع عدم التميز والقدرة على الادآء فى الحال فكذا الصبى الا انها يسقط بعذر الصبا بعد الوجوب دفعا للحرج * ولايقال الوجوب يثبت الاداء لانفسه فلا يجوز الايجاب على من لايقدر على الاداء * لانا نقول الوجوب الادآء لاحال الوجوب بل يجوز بعده بزمان اما اداء او قضاء فصح الايجاب على من يرجى له قدرة الاداء او القضاء فى الجملة والصبى من تلك الجملة كالنآئم والمغمى عليه على ان الاداء ثمرة الوجوب فلا يمتنع الوجوب بعدم ثمرته كما لو باع من مفلس يجب الثمن وان كان عاجزا عن ادائه * قال الشيخ الامام الزاهد المصنف رحمه الله وقد كنا على هذا القول زمانا ولكنا تركناه بهذا القول الذى اخترناه لان القول بالوجوب نظرا الى السبب والذمة من غير اعتبار ماهو

وقد قال بعض مشايخنا رحمهم الله بوجوب كل الاحكام والعبادات على الصبى لقيام الذمة وصحة الاسباب ثم السقوط بعذر الحرج قال الشيخ الامام رضى الله عنه وقد كنا عليه مدة لكنا تركناه بهذا القول الذى اخترناه وهذا اسلم الطريقين صورة ومعنى وتقليدا وحجة

حكم الوجوب مجاوزة الحد فى الغلو واخلاء لايجاب الشرع عن الفائدة فى الدنيا والاخرة لان فائدة الحكم فى الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفى الاخرة والجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فيه يظهر المطيع من العاصى فيتحقق الابتلاء المذكور فى قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا * وكذا المجازاة فى الاخرة تبتنى عليه كما قال تعالى جزاء بما كانوا يعملون * فثبت ان الوجوب بدون حكمة غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا * وهذا اى القول المختار اسلم الطريقين عن الفساد * صورة لان الصبى غير مخاطب بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم بسقوطها عنه لايخلو عن فساد صورة فكان القول بعدم الوجوب عليه اصلا اسلم عن الفساد * ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء او قضاء خال عن الفائدة فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب سالم عن هذا الفساد المعنوى * وتقليدا اى للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبى اصلا * وحجة اى استدلالا فان الوجوب لو كان ثابتا عليه ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغى انه اذا ادى كان مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام فى رمضان فى السفر وحيث لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يحتلم * يدل بظاهره على انتفاء الوجوب اصلا فكان القول به قوله (ولذلك) اى ولما بينا ان الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بوجوبه * قلنا فى الصبى اذا بلغ فى بعض شهر رمضان انه لايقضى مامضى لان الوجوب فيما مضى لم يكن ثابتا فى حقه لعدم حكمه وهو وجوب الاداء فى الحال او فى الثانى لما يلحقه من الحرج فلم يثبت الوجوب اصلا حتى لو ادى فى الحال وبعد البلوغ كان متنفلا ابتداء لامؤديا للواجب * وبقوله فيما مضى اشار الى انه يؤدى مابقى من الشهر لانه صار اهلا للوجوب بالبلوغ * وهذا بخلاف المجنون اذا افاق فى بعض الشهر حيث يقضى مامضى لان الوجوب متقرر فى حقه لاحتمال الاداء بانقطاع الجنون فى كل ساعة وعدم الحرج فى النقل الى الخلف وهو القضاء فاما الصغر فعذر دائم لايحتمل الانقطاع الى ان يبلغ فكان احتمال وجوب الاداء منقطعا فلا يثبت الوجوب وكذلك اى وكما بينا حكم الصبى على الاصل المذكور بنينا حكم الحايض عليه ايضا فقلنا ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء اذ النجاسة لاتؤثر فى المنع من اداء الصوم حقيقة وحكما لان قهر النفس يحصل مع هذه الصفة ويصح الاداء مع الجنابة والحدث بالاتفاق فيثبت الوجوب ولكن الشرع لما منعها من الاداء فى هذه الحالة انتقل الحكم الى القضاء لانتفاء الحرج كما فى الحلف على مس السماء والامر بالوضوء عند عدم الماء انتقل الحكم الى الكفارة والتراب للعجز الحالى على مامر * وكذلك اى مثل قولنا فى الصبى والحايض قولنا فى المجنون يعنى كما بنينا حكمهما على الاصل المذكور بنينا حكم المجنون عليه ايضا فقلنا اذا امتد الجنون حتى صار لزوم الاداء يؤدى الى الحرج بان استغرق الشهر فى الصوم اوزاد على يوم وليلة فى الصلوة لم يثبت الوجوب من الاصل لعدم حكمه وهو الاداء فى الحال والقضاء فى ثانى الحال بسبب الحرج الذى يلحقه فى ذلك * وهو معنى

ولذلك قلنا فى الصبى اذا بلغ فى بعض شهر رمضان انه لايقضى مامضى وكذلك نقول فى الحايض ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء ثم النقل الى البدل وهو القضاء لان الحرج لما عدم فى ذلك بقى الحكم فوجب القول بالوجوب واما الصلوة فقد بطل الاداء لما فيه من الحرج فبطل الوجوب لعدم حكمه مع قيام محل الوجوب وقيام سببه وكذلك قولنا فى الجنون اذا امتد فصار لزوم الاداء يؤدى الى الحرج فبطل القول بالاداء وبطل القول بالوجوب لعدم الحكم ايضا هذا فى الصلوات والصيام معا

واذا لم يمتد فى شهر رمضان لزمه اصله لاحتمال حكمه واذا عقل الصبى واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان دون ادائه حتى صح الاداء وذلك لما عرف ان الوجوب جبر من الله تعالى باسباب وضعت للاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وليس فى الوجوب تكليف وخطاب وانما ذلك فى الاداء ولا خطاب ولا تكليف على الصبى بمجرد العقل حتى تبلغ فثبت انه غير مخاطب بالايمان لكن صحة الاداء يبتنى على كون الشئ مشروعا وعلى قدرة الاداء لا على الخطاب والتكليف كالمسافر يؤدى الجمعة من غير خطاب ولا تكليف

قوله هذا اى سقوط الوجوب عند الامتداد فى الصلوات والصيام معا * واذا لم يمتد بان لم يستغرق الشهر فى الصوم * لزمه اصله اى اصل الصوم يعنى ثبت فى حقه نفس الوجوب لاحتمال حكمه وهو القضاء لانتفاء الحرج عنه فيه * وكذا الحكم فى الصلوات اذا لم يمتد الجنون الى يوم وليلة لانتفاء الحرج عنه فى ايجاب قضائها ولكنه خص الصوم بالذكر لانه وضع مسئلة بلوغ الصبى فى الصوم فذكر فى مقابلتها هذه المسئلة قوله (واذا عقل الصبى واحتمل الاداء) اى اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان اى بثبوت نفس وجوبه عليه دون وجوب ادائه * حتى صح الاداء يعنى عن الفرض لما نبين * وذلك اى ثبوت نفس وجوبه عليه اذا عقل لما عرف فى باب بيان اسباب الشرايع وغيره ان نفس الوجوب يثبت بطريق الجبر باسباب وضعت للاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وهو الاداء والقضاء * او عن حكمة اى فائدة * يعنى اصل الوجوب فى الذمة لا يثبت بالامر ليتعلق صحته بكون المأمور من اهل الفهم بل الوجوب متعلق بالاسباب والامر بعد ذلك لالزام اداء الوجوب فى الذمة بسببه ووجوب الايمان متعلق بحدوث العالم وانه متقرر فى حق الصبى وذمته قابلة للوجوب لان الصبا لم يكن منافيا للوجوب بنفسه فثبت الوجوب اذا تضمن فائدة لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء وكذا اذا وصف مرة لا يلزمه ثانيا فيسقط بعذر الصبا ايضا وهو معنى قوله ولا تكليف ولا خطاب على الصبى بمجرد العقل * واذا كان الوجوب حاصلا واداء بشرطه وهو الشهادة عن معرفة صح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة * واذا صح كان فرضا لانه فى نفسه غير متنوع بين نفل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ ولا كذلك الصلوة لانها مترددة بين فرض ونفل فيقع نفلا * ولان نفس وجوب الايمان ثابت فى حقه لما قلنا الا يرى ان امرأته لو اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضى يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب فى حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع عنه فثبت ان نفس الوجوب ثابت فى حقه ووجوب الايمان بعد ما ثبت لا يحتمل السقوط بعذر فلا يسقط بالصبا ايضا فيقع اداؤه فرضا لا محالة والصلوة يحتمل السقوط باعذار كثيرة فتسقط بالصبا ايضا ولما سقط اصل الوجوب استقام اثباتها نفلا وخرج السبب عن السببية * وهذا هو مختار الشيخ واستاذ الامام شمس الائمة الحلوانى والقاضى الامام رحمه الله وجماعة سواهم * وقال الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله الاصح عندى ان الوجوب غير ثابت فى حق الصبى وان عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يصح باعتبار عقله وصحة الاداء تستدعى كون الحكم مشروعا ولا يستدعى كونه واجب الاداء فعرفنا ان حكم الوجوب وهو وجوب الادا معدوم فى حقه وقد بينا ان الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب الا انه اذا ادى يكون المؤدى فرضا لان بوجود الاداء صار ما هو حكم الوجوب موجودا مقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدى فرضا بمنزلة العبد فان وجوب الجمعة فى حقه غير ثابت حتى

والاغماء لما لم يناف حكم وجوب الصوم لم يناف وجوبه وكان منافيا لحكم وجوب الصلوة اذا امتد فكان منافيا لوجوبه والنوم لما لم يكن منافيا لحكم وجوب اذا انتبه لم يكن منافيا للوجوب ايضا

(باب اهلية الاداء)

واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما القاصر فيثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله واصل العقل يعرف بدلالة العيان وذلك ان يختار المرء ما يصلح له بدرك العواقب المشهورة فيما يأتيه ويذره وكذلك القصور يعرف بالامتحان فاما الاعتدال قاصر يتفاوت فيه البشر فاذا ترقى عن رتبة القصور اقيم البلوغ مقام الاعتدال في الاحكام الشرع

اذن له المولى اوحضر الجامع مع المولى كان له ان لا يؤدى ولكن اذا ادى فرضان ماهو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا ادى الجمعة كان مؤديا للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا في حقه قبل الاداء بالطريق الذى ذكرنا قوله (والاغماء) لما لم يناف حكم وجوب الصوم وهو الاداء في الحال او القضاء من غير حرج في الثاني ولا اعتبار لامتداده في الصوم لندرته لم يناف نفس وجوب الصوم وانما قلنا انه غير مناف للاداء لانه اذا جن او اغمى عليه بعد ما نوى الصوم ولم يوجد منه ما ينافي الامساك صح صومه وكان مؤديا للفرض فعلم انه غير مناف لادائه وكان منافيا لحكم وجوب الصلوة اذا امتد بان زاد على يوم وليلة تعذر الاداء في الحال وتغير القضاء في الثاني لاستلزامه الحرج فكان منافيا لوجوبه اى وجوب المذكور وهو الصلوة اووجوب هذا الواجب والنوم لما لم يكن منافيا لحكم الوجوب وهو القضاء بعد الانتباه بلا حرج في الصوم والصلوة لندرة امتداده فيهما لم يكن منافيا للوجوب ايضا فثبت ان الحقوق كلها تخرج مستقيمة على الطريق المختار والله اعلم

﴿ باب اهلية الاداء ﴾

قوله واما اهلية الاداء عطف على قوله اما اهلية الوجوب في اول الباب المتقدم فانه قسم الاهلية هنالك على نوعين ثم فصل كل نوع فقال اما اهلية الوجوب فكذا واما اهلية الاداء فكذا فكلمة اما هذه للتفصيل قاصر كامل اى نوع قاصر ونوع كامل اما القاصر اى النوع القاصر فيثبت بكذا * لا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وذلك بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد فيه كل واحدة من القدرتين شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احديهما قاصرة كما في المعتوه بعد البلوغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوى البدن ولهذا الحق بالصبي في الاحكام * فالاهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين اولى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع * والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احديهما درجة الكمال ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا والزام ما لا قدرة له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل العقل اصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء حرج لانه يحرج للفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفى ايضا بقوله تعالى * وما جعل عليكم في الدين من حرج * فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمة ولاول ما يعقل ويقدر زحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر الوقوف عليه ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذى يعتدل لديه العقول في الاغلب مقام

اعتدال العقل حقيقة تيسيرا على العباد وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء القصان بعد هذا الحد ساقطى الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما * وايد هذا كله قوله عليه السلام* رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ *والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل قوله (والاحكام فى هذا الباب) اى باب اهلية الاداء ويعني به الاهلية القاصرة منقسمة على مامر اى فى اهلية الوجوب بانها منقسمة فى اهلية الوجوب على حقوق الله تعالى وحقوق العباد فكذا فى اهلية الاداء * فاما حقوق الله تعالى فثلاثة اقسام * منها وفى بعض النسخ فنه اى من المذكور ماهو حسن لا يحتمل غيره اى لا يحتمل ان يكون قبيحا غير مشروع بوجه * ولا عهدة اى لا تبعة ولا ضرر فيه بوجه وانما قاله رد المذهب الخصم كما سياتي بيانه وهو الايمان فوجب القول بصحته من الصبي وقال الشافعي رحمه الله لا يصح ايمانه فى احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امراته المشركة لانه مولى عليه فى الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصلح وليا فيه بنفسه كالصبي الذى لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير موليا عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل موليا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز وكذا الشئ انما يجعل تبعا لغيره فى حكم اذا لم يكن اصلا بنفسه فى ذلك الحكم فلو صح اسلامه بنفسه يكون تبعا ومتبوعا فى حكم واحد وهذا لا يجوز ولا معنى لقول من يقول ان الاسلام منفعة محضة فيصح من الصبي لانه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقد التزام احكام الشرع وهو داير بين الضرر والنفع حيث يحرم به الارث من مورثه الكافر وتبين منه امراته المشركة وان كان يرث من المسلمين وتحل له المسلمة فكان نظير البيع والشراء فلا يصح منه فاما فى احكام الاخرة فهو نفع محض فيحكم بصحته فى حق احكام الاخرة لتحقق الاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام فى احكام الآخرة ثبوته فى احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر فان من اعتقل لسانه فى مرض موته فاسلم فى تلك الحالة قبل ان يعاين الاهوال صح اسلامه فى احكام الاخرة ولا يصح فى احكام الدنيا حتى يجرى عليه احكام الكفار فلا يصلى عليه ويدفن فى مقابر المشركين ومن اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر فى احكام الاخرة مؤمن فى احكام الدنيا ولهذا كان يجرى احكام المسلمين على المنافقين فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولنا ان الايمان بحقيقته قد وجد من اهله بعد تحقق سببه فوجب القول بصحته كما لو تحقق من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه متحقق فى حق الجميع والايمان اقرار وتصديق وقد سمع منه الاقرار وعرف منه التصديق لان التصديق انما يعرف بالاقرار ممن هو عاقل مميز وكلامنا فى صبي عاقل مناظر فى وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام ويلزم الخصم بالحجج على وجه لا يبقى فى معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء واهلية الايمان ثابتة حقيقة لان الكلام فى الصبي

والاحكام فى هذا الباب منقسمة على مامر فاما حقوق الله تعالى فنه ماهو حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه بوجه وهو الايمان بالله تعالى فوجب القول بصحته من الصبي لما ثبت اهلية ادائه ووجد منه بحقيقته لان الشئ اذا وجد بحقيقته لم ينعدم الا بحجر من الشرع وذلك فى الايمان باطل لما قلنا انه حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه الا فى لزوم ادائه وذلك يحتمل الوضع فوضع عنه فاما الاداء فخال عن العهدة لان حرمان الارث يضاف الى الكفر الباقى

العاقل كما بينا * وكذا حكما لانه اهتداء بالهدى واجابة للداعي وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون هاديا داعيا لغيره الى الهدى قال الله تعالى *وآتيناه الحكم صبيا* والمراد النبوة والله اعلم فيتبين به انه من اهل ان يكون مهتديا مجيبا للداعي بالطريق الاولى * وبعد وجود السبب ووجود الركن من الاهل لو امتنع انما يمتنع بحجر شرعي كما في الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به ههنا لان الحجر عن الايمان كفر اذ الايمان حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا في حال ولهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل عن وجوبه وشرعيته زمان فلا يمكن ان يحجر الصبي عنه ويجعل الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع وقوله ولا عهدة اشارة الى الجواب عما قال الخصم الاسلام عقد متردد بين النفع والضرر فكان كالبيع لاستلزامه العهدة فقال لا عهدة اى لا ضرر ولا تبعة في الايمان الا في لزوم ادائه * وذلك اى لزوم الاداء يحتمل الوضع اى الاسقاط لانه يسقط بعد البلوغ بعذر الاكراه والنوم والاغماء * فوضع عنه اى اسقط لزوم الاداء عن الصبي بعذر الصبا ايضا * فاما الاداء اى نفس الاداء من غير لزوم فخال عن العهدة اى الضرر بل هو نفع محض كما بينا فوجب القول بصحته من الصبي * ولما كان للخصم ان يقول انا اسلم انه نفع محض في حق احكام الآخرة ولكني لا اسلم انه نفع محض في احكام الدنيا لتضمنه فساد النكاح وحرمان الارث اشار في الجواب الى رد ذلك بقوله لان حرمان الارث الى آخره يعني ما ترتب على الايمان من حرمان الارث عن قريبه الكافر مضاف الى كفر الباقي على الكفر يعني الذي مات على الكفر لا الى اسلام من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما والسبب القاطع كفر الكافر منهما لا اسلام المسلم * وكذلك اى وكالحرمان الفرقة الواقعة بينهما في اضافتها الى كفر الباقي على الكفر لا الى اسلام من اسلم لما مر بيانه في باب الترجيح * واذا كان كذلك كان الاسلام نفعا محضا فيكون مشروعا في حقه * ولئن سلمنا ان ما ترتب عليه من الاحكام المذكورة مضاف اليه فلا نسلم انه من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب يرثه ولا امرأة يفسد نكاحها بل هو يثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لان يكون مختصا به ومثل هذا لا يمنع صحة الايمان لان تعرف صحة الشئ يستفاد من حكمه الاصلي وهو سعادة الآخرة فيما نحن فيه لا بما هو من ثمراته * الا ترى ان الصبي لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمتنع شرعية الارث والهبة في حقه بهذا السبب لان الحكم الاصلي للارث والهبة ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما ثبت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق الارث والهبة من غير عتق فلا يمتنع الارث بهذه الواسطة* وكذا الوكيل بشراء عبد مطلق يملك شراء اب الآمر ويعتق عليه لانه في اصل الشراء مؤتمر بامره والعتق يثبت بناء عليه فكذا فيما نحن فيه * والدليل عليه ان هذه الاحكام التي هي من ثمرات الاسلام تلزم الصبي اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره بان اسلم احد ابويه حتى لو مات له مورث كافر او مات مورثه المسلم وورث قريبه الذي يعتق عليه منه

وكذلك الفرقة ولان ما يلزمه بعد الايمان فمن ثمراته وانما تعرف صحة الشئ من حكمه الذي وضع له وهو سعادة الآخرة لا من ثمراته الا انها تلزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد عهدة

اوكانت له امرأة مشركة يثبت حرمان الارث ويقع العتق والفرقة ولم يعد لزوم هذه الاحكام عهدة اي ضررا في حقه لماقلنا ان المنظور اليه الحكم الاصلي دون ماهو من الثمرات فكذا اذا اسلم بنفسه * على ان ماذكر من لزوم الضرر معارض بلزوم النفع فانه بالاسلام يصير مستحقا للارث من اقاربه المسلمين ويقرر ملك نكاحه اذا كانت امرأته اسلمت قبله واذا تعارض النفع والضرر تساقطا وبقي الاسلام في نفسه نفعا محضا لايشوبه معنى الضرر فيصح * واما قوله انه مولى عليه في الاسلام فليس بصحيح لان تفسير الولاية ان يقدر الرجل على مباشرة التصرف على غيره والاب لايملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت حكمه في ولده * والدليل عليه انه لايصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولاولاية للام مع الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا لنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية اثبت للولي عليه نظرا له فلا توجب حجرا عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا لينتفع بطريقين * واما قوله انه لايصلح تبعا ومتبوعا في حالة واحدة فكذلك ولكن الحالة الواحدة ليست بموجودة لانه في حال كونه اصلا بنفسه ليس بتبع لغيره وفي حال كونه تبعا لغيره ليس باصل بنفسه وقد يجوز ان يجتمع في الشيء دليلان يقتضي احدهما كونه اصلا والآخر كونه تبعا كالجنين يتبع الام في العتق والوصية ويصلح اصلا بنفسه وكالشجر يتبع الارض في البيع ويصلح اصلا بنفسه فيه ايضا ولكن لايصير اصلا وتبعا في حالة واحدة فكذلك الصبي لنقصان عقله يبقى تبعا للغير ولوجود اصل العقل فيه يصلح اصلا بنفسه والله اعلم قوله (ومنه) اي من هذا القسم او من المذكور وهو حقوق الله تعالى * ماهو قبيح لايحتمل غيره اي غير كونه قبيحا على مقابلة القسم الاول وهو الجهل بالصانع * والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمة حقه كحرمة الزنا وشرب الخمر * وحاصله ان ردة الصبي العاقل صحيحة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله في احكام الدنيا والآخرة استحسانا حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه والعياذ بالله لايجعل ذلك عفوا بعذر الصبا فتبين منه امرأته المسلمة ويحرم هو الميراث من المسلمين * وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله لايحكم بصحتها في احكام الدنيا وهو القياس * فاما في احكام الآخرة فهي صحيحة على مايشير اليه عبارة شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه وان كان اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الآخرة ايضا * والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنص * وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لايشوبه منفعة وذلك لايصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امرأته وهبة ماله الا يرى انه لايصح عنه ماهو ضرر يشوبه منفعة كالبيع فمايتمحض ضررا او يحجر عنه على وجه لايتصور عنه زواله اولى ان لايصح منه * والدليل عليه انه لوارتد في الصبا وبلغ كذلك لايقتل ولو صحت ردته لوجب قتله بعد البلوغ * وجه

ومنه ماهو قبيح لايحتمل غيره وهو الجهل بالصانع والكفر به الا يرى انه لايرد علمه بوالديه فكيف يرد علمه بالله تعالى وكذلك الجهل بغير الله تعالى لايعد منه علما فكيف الجهل بالله تعالى واذا كان كذلك لم يصلح ان يجعل ردته عفوا بل كان صحيحا في احكام الآخرة ومايلزمه من احكام الدنيا بالردة فانما يلزمه حكما لصحته لاقصدا اليه فلم يصلح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا

عن مثله كما اذا ثبت تبعا ومن ذلك ماهو بين هذين القسمين فقلنا فيه بصحة الاداء من غير عهدة

الاستحسان ان الصبي فى حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لانها لا تحتمل ان تكون مشروعة بحال وانها تتحقق من الصبي العاقل كالايمان ويثبت الحظر فى حقه لانها لا تحتمل ان لا تكون محظورة فى وقت من الاوقات ولا فى حق شخص من الاشخاص واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يمتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبي لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر من الاعذار فكذا بعذر الصبا * قال الشيخ ابو الفضل الكرمانى انما حكمنا بردته ضرورة الحكم بصحة اسلامه لان الاسلام مما يوجده العبد عن اختيار منه وذلك متصور الترك منه ومتى قلنا لا يتصور الترك منه لم يكن الوجود اسلاما وترك الاسلام بعد وجوده هو الردة وقوله الا يرى الى آخره متعلق بما سبق وبمحذوف والتقدير ومنه ماهو قبيح لا يحتمل غيره فوجب القول بصحته من الصبي ايضا كالقسم الاول الا ترى انه لا يرد علمه بوالديه بسبب ضرر يلحقه من جانبهما وهو ضرر التأديب ولا يجعل ذلك منه جهلا بل يجعل علما حقيقة فكيف يرد علمه بالله الذى خلقه ورزقه بسبب احكام تلزمه بناء عليه مع ان آداب الشرع انفع له من آداب الابوين * وكذلك اى وكما لا يرد علمه بالوالدين ولا يعد جهلا الجهل بغير الله تعالى لا يعد منه علما حتى لا يجعل عارفا فالشئ جهله فكيف الجهل بالله تعالى يعد علما مع انه اقبح من الجهل بغيره واذا كان كذلك اى كان الامر كما بينا ان الجهل بالله تعالى لا يعد علما به لم يصلح ان يجعل ارتداده عفوا اذ لو عفى لصار الجهل به علما اذ لا واسطة بين العلم بالله تعالى والجهل به * بل كان صحيحا فى احكام الآخرة بلا خلاف لان سعادة الآخرة لا يتصور حصولها بلا ايمان وقد زال بالارتداد حقيقة لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم فى صلوته او جامع فى حجه او اعتكافه او اكل فى صومه متعمدا لم تبق هذه العبادات وان كان فى فسادها له ضرر لانه باشر ما ينافيها * وكذا فى احكام الدنيا لان ما يلزم الصبي من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزمه حكما لصحته اى لصحة ارتداده * لا قصدا اليه الضمير راجع الى ما يعنى لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمه لا ان يكون الحكم بصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام قصدا اليها * فلم يصلح العفو عن مثله الضمير للارتداد اى لا يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذى لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها * واما عدم جواز قتله بعد الارتداد فسنبينه عن قريب (قوله) ومن ذلك اى ومما ذكرنا من حقوق الله تعالى ماهو متردد بين هذين القسمين اى بين ماهو حسن لا يحتمل غيره وبين ماهو قبيح لا يحتمل غيره بل يحتمل ان يكون حسنا مشروعا فى بعض الاوقات دون البعض كالصلوة والصوم والحج ونحوها فان الصلوة ليست بمشروعة فى الاوقات المكروهة وفى حالة الحيض والصوم ليس بمشروع فى الليل والحج ليس بمشروع فى غير وقته * فقلنا فيها اى فى هذه الحقوق الموصوفة بهذه الصفة * بصحة الاداء من الصبي

العاقل باعتبار الاهلية القاصرة * من غير عهدةلزوم مضى وضمان * حتى قلنا بسقوط الوجوب اى نفس الوجوب ووجوب الاداءعن الصبي فى الكل ماليا كان او بدنيا * لان اللزوم لايخلو عن الزام عهدة وقدشرعت هذه الحقوق بدون هذا الوصف وهو اللزوم كمافى المظنون وقلنا بصحتها اى بصحة اداءما كان بدنيا منه بطريق التطوع لان ذلك نفع محض لانه يعتاد اداءها فلايشق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه التنفل بجنس هذه العبادات بعد اداء ماهو مشروع بصفة الفرضية فى حق البالغين * بلا لزوم مضى اى اذاشرع فيها * ولا وجوب قضاء اى اذا تركها او افسدها لان هذه الحقوق وقد شرعت فى الجملة فى حق البالغ * كذلك اى كما شرعت فى حق الصبي بلالزوم مضى ووجوب قضاء * الاترى ان البالغ اذاشرع فيها اى فى هذه الحقوق او العبادات على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى اذا افسد لايجب عليه القضاء فكذا الصبي فى هذا المعنى فاماما كان ماليا منها فلا يصح منه اداؤه لان فيه اضرار به فى العاجل باعتبار ماله فيبتنى ذلك على الاهلية الكاملة لا على القاصرة * وكذلك اى وكالشروع فى هذه الحقوق يعنى به الشروع فى الصلوة والصوم اذاشرع البالغ فى الاحرام على هذا الوجه اى على ظن انه عليه وقد تبين بعد انه ليس عليه يصح الاتمام من غير صفة اللزوم حتى اذا احصر فتحلل لايجب عليه القضاء فكذلك الصبي اذا احرم صح منه باعتبار الاهلية القاصرة حتى لو مضى عليه يقع عبادة نافلة ولكن بلالزوم عهدة حتى اذا ارتكب محظور احرامه لم يلزمه جزاؤه لان فى الزامه ايجاب ضرر وعهدة وذلك يبتنى على اهلية الكاملة قوله (وقلنا فى الصبي) الى اخره جواب سؤال يرد على ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله فى مسئلة ردة الصبي فانهما حكما بصحة ارتداده فى حق حرمان الميراث ووقوع الفرقة ثم لم يحكما بصحته فى وجوب القتل فقال انما لا يقبل وان صحت ردته عندهما لان القتل ليس من حكم عين الردة ومن لوازمها بل هو يجب بالمحاربة ولهذا لايثبت فى حق النساء وكذا فى حق اصحاب الاعذار كالزمنى والعميان فى رواية والصبي ليس من اهل المحاربة فلايجب عليه جزاءها كمالايجب على المرأة لانها ليست من اهلها * ولان ماوجب جزاء وعقوبة فى الدنيا يبتنى على الاهلية الكاملة لاعلى القاصرة * ولايلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء ولاجواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة وجزاء على الكفر على ماعرف لان الضرب عند اساءة الادب تأديب للرياضة فى المستقبل بمنزلة ضرب الدواب لاجزاء على الفعل الماضى * وكذا استرقاقه ليس بطريق الجزاء ولكن باعتبار ان ماهو مباح غير معصوم محل للتملك كالصيود وذرارى اهل الحرب بهذه الصفة ولا يقال زوال العصمة التى هى كرامة تكون بطريق الجزاء فينبغى ان لايزول عن الصبي لانانقول زوالها بمنزلة زوال الصحة بالمرض والحيوة بالموت والغنى بالفقر واحد لايقول ان ذلك جزاء بطريق

حتى قلنا بسقوط الوجوب فى الكل لان اللزوم لايخلو عن العهدة وقدشرعت بدون ذلك الوصف وقلنا بصحتها تطوعا بلا لزوم مضى ولا وجوب قضاء لانها قد شرعت كذلك الاترى ان البالغ اذا شرع فيها على ظن انها عليه وليست عليه ان اللزوم يبطل عنه وكذلك اذاشرع فى الاحرام على هذا الوجه ثم احصر فلا قضاء عليه فقلنا فى الصبي اذا احرم صح منه بلا عهدة حتى اذا ارتكب محظورا لم يلزمه وقلنا فى الصبي اذا ارتد ان لايقتل وان صحت ردته عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله لان القتل يجب بالمحاربة لابعين الردة ولم يوجد فاشبه ردة المرأة فاماما كان من غير حقوق الله تعالى فثلاثة اقسام ايضا ماهو نفع محض وما هو ضرر محض وما هو دائر بينهما

اماالنفع المحض فيصح منه مباشرته لان الاهلية القاصرة والقدرة القاصرة كافية لجواز الاداء الا يرى ان مباشرة النوافل منه صحت لما قلنا وفى ذلك جاءت السنة المعروفة قال النبى صلى الله عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وانما هذا ضرب تأديب وتعزير لا عقوبة فكذلك ماهو نفع محض من التصرفات مثل قبول الهبة وقبول الصدقة وذلك مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى فانه يصح وكذلك اذا آجر الصبى المحجور نفسه ومضى على العمل وجب الاجر للحر استحسانا ووجب للعبد بشرط السلامة ولايشترط السلامة فى الصبى الحر

العقوبة اليه اشار شمس الائمة رحمه الله * وكان ينبغى ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس بوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق معنى المحاربة بعد البلوغ * الا ان فى الاستحسان لايقتل ويجبر على الاسلام لان اختلاف العلماء فى صحة اسلامه فى الصغر صار شبهة فى اسقاط القتل ولكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لايغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمرأة اذا ارتدت لاتقتل ولو قتلها انسان لايلزمه شئ كذا فى المبسوط قوله (اما النفع المحض فيصح من الصبى مباشرته) لان تصحيحه ممكن بناء على وجود الاهلية القاصرة وفى تصحيحه نظر له ونحن امرنا بالنظر فى حقهم * لما قلنا يعنى صحة النوافل باعتبار ماذكرنا ان الاهلية القاصرة كافية لاداء ماهو نفع محض والنوافل نفع محض * وفى ذلك اى فى جواز اداء النوافل منه * واضربوهم عليها اى على ترك الصلوة والامتناع عن اداءها * وقوله وانما هذا الى الضرب المذكور فى الحديث كذا جواب عما يقال كيف يصح ضرب الصبى والامر به على الامتناع من اداء الصلوة وهو عقوبة وقد ذكرت ان ماهو عقوبة ساقط عنه فقال هذا اى الضرب المذكور فى الحديث ضرب تأديب وتعزير ليتخلق باخلاق المسلمين ويعتاد اداء الصلوة فى المستقبل لا عقوبة على ترك الصلوة فى الماضى والضرب للتأديب من انفع المنافع فى حق الصبى كما قيل (شعر) ادب بنيك اذا ما استوجبوا ادبا * فالضرب انفع احيانا من الضرب * فكذلك اى فكاداء النوافل فى الصحة ماهو نفع محض من التصرفات مثل قبول الهبة والصدقة وقبضهما والاصطياد والاحتطاب ونحوها وذلك اى قبول الهبة والصدقة او مباشرة ماهو نفع محض من الصبى مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امرأته على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه فانه يصح لانه حجره عما فيه ضررا وتوهم ضرر له وهذا نفع محض فى حقه فلا يتوقف على اذنه ولا يظهر الحجر فيه قوله (وكذلك) اى ومثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور اذا آجر الصبى الى آخره لايجوز للصبى المحجور ولا للعبد المحجور ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة كالبيع فلا يملكه المحجور عليه وانما ذلك الى المولى او الولى ولهذا لايستحق تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر * فان عمل الصبى او العبد ففى القياس لااجر له لان العقد لم يصح ووجوب الاجرة باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر * وفى الاستحسان وجب الاجر لكل واحد منهما لان هذا العقد يتمحض منفعة بعد اقامة العمل فانا لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم نعتبره لم يجب له الاجر والصبى او العبد لا يكون محجورا عما يتمحض منفعة كقبول الهبة والصدقة لان الحجر لدفع الضرر ففيما لا ضرر فيه يوجه لاحجر * فان عطب العبد فى العمل كان المستأجر ضامنا لقيمته لانه غاصب له حين استعمله بغير اذن مولاه ولا اجر عليه لانه ملكه بالضمان من حين وجب عليه الضمان وانما اوجبنا الاجر عليه لنفع المولى ووجوب الضمان انفع له من لزوم

الاجر * بخلاف الصبي الحر فانه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ماقام من العمل لان الحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر * فهذا معنى قوله ووجب اى الاجر * للعبد اى لمولاه بشرط السلامة ولا يشترط السلامة في الحر قوله (وكذلك) اى وكالصبي او العبد اذا اجر نفسه العبد اذا قاتل بغير اذن مولاه او الصبي اذا قاتل بغير اذن وليه لا شئ له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عبد اذن المولى او الولى فيكون حاله كحال الحربي المستأمن ان قاتل باذن الامام استحق الرضخ و الا فلا * و في الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الاكتساب وعما يتمحض منفعة و استحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كالمأذون فيه من جهة المولى او الولى دلالة قوله (ويحتمل ان يكون هذا) اى استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد خاصة لان عنده امان الصبي المحجور و العبد المحجور اى ايمانهما صحيح و ذلك لا يصح الا ممن له ولاية و اذا كان لهما ولاية القتال كان كل واحد منهما مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال * والدليل عليه ان محمدا رحمه الله لم يذكر هذه المسئلة الا في السير الكبير و اكثر تفريعاته مبنى على اصله كتفريعات الزيادات * فاما عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله فلا يستحق واحد منهما شيئا لان امان العبد المحجور والصبي المحجور ليس بصحيح عندهما فلم يكن لهما ولاية القتال ولهذا لا يحل لهما شهود القتال بدون الاذن بالاجماع فلا يستحقان شيئا بالقتال كالحربي اذا قاتل * والاصح ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلبت نفعا بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق * قال الله تعالى علمه البيان من عليه بتعليم البيان لان الانسان تميز عن سائر الحيوان بالبيان و هو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير * و في الحديث المرء باصغريه بقلبه ولسانه * وقال الشاعر * لسان الفتى نصف و نصف فؤاده * فلم تبق الا صورة اللحم والدم * فكان القول بصحته اى بصحة كلامه اذا لم يتضمن ضررا من اعظم المنافع الخالصة اى عن الضرر * و في ذلك اى في القول بصحة عبارته اذا توكل بهذه التصرفات توصل الى درك المنافع من الارباح * و المضار من الغبن والخسران * واهتداء في التجارة بالتجربة من غير ان يلحقه ضرر و نقصان * واليه اشير في قوله تعالى * وابتلوا اليتامى * اى اختبروا عقولهم وتعرفوا احوالهم و معرفتهم بالتصرف قبل البلوغ * حتى اذا آنستم منهم رشدا اى هداية * دفعتم اليهم اموالهم من غير تأخير عن حد البلوغ فعلم ان اهتداءه في التجارة امر مطلوب و نفع محض فوجب القول بصحة ما يحصل به الاهتداء * ولكن لا يلزمه بهذه التصرفات عهدة اذا لم يكن مأذونا لما سنبينه * ولا يلزم على ما ذكرنا عدم صحة اداء شهادته مع ان في ذلك تصحيح عبارته لان صحة اداء الشهادة مبنية على الاهلية الكاملة لان الشهادة اثبات الولاية على الغير في الالزام بغير رضاه و بدون الاهلية الكاملة لا تثبت هذه الولاية قوله (فاما ما كان ضررا محضا فليس بمشروع في حقه) لان الصبي مظنة المرحمة

وكذلك العبد اذا قاتل بغير اذن المولى والصبي بغير اذن الولى استوجب الرضخ استحسانا ويحتمل ان يكون هذا قول محمد رحمه الله فانه لم يذكر الا في السير الكبير ووجب القول بصحة عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غيره او عتاق غيره اذا كان وكيلا لان الآدمي يكرم لصحة العبارة وعلم البيان قال الله تعالى علمه البيان فكان القول بصحته من اعظم المنافع الخالصة و في ذلك يوصل الى درك المضار و المنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى واما ما كان ضررا محضا فليس بمشروع في حقه فبطلت مباشرته وذلك مثل الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة ولم يملك ذلك عليه غيره

ماخلا القرض فانه يملك القاضي عليه لان صيانة الحقوق لما كانت بولاية القضاء انقلب القرض بحال القضاء نفعا محضا لا يشوبه مضرة لان العين غير مأمون العطب والدين مأمون العطب الامن قبل التوى وقد وقع الامن عنه بولاية القضاء فصار ملحقا بهذا الشرط بالمنافع الخالصة واماما يتردد بين النفع والضرر مثل البيع والاجارة والنكاح وماشبه ذلك فانه لا يملكه بنفسه لما فيه من الاحتمال ويملكه برأى الولى لانه اهل لحكمه بمباشرة الولى وقد صار اهلا يتصور منه المباشر فاذا صار اهلا للحكم كان اهلا للسبب لامحالة وفى القول بصحة مباشرته برأى الولى اصابه مثل ما يصاب بمباشرة الولى لامحالة مع فضل نفع البيان وتوسيع طريق الاصابة وذلك

والاشفاق لا مظنة الاضرار به والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع فى حقه المضار * وذلك اى ماهو ضرر محض مثل الطلاق والعتاق ونحوهما فانها ضرر محض فى العاجل بازالة ملك النكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه فلذلك لم يملك مباشرة هذه التصرفات بنفسه ولم يملك ذلك اى ماهو ضرر محض عليه غيره مثل الولى والوصى والقاضى لان ولاية هؤلاء نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض فى حقه * وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق فى حقه عدمهما عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رحمه الله قال فى اصول الفقه زعم بعض مشايخنا رحمهم الله ان هذا الحكم غير مشروع اصلا فى حق الصبى حتى ان امرأته لا يكون محلا للطلاق * قال وهذا وهم عندى فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر فى اثبات اصل الملك وانما الضرر فى الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا * قال وبهذا يتبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق فى حقه كان خاليا عن حكمة وهو ولاية الايقاع والسبب الخالى عن حكمة غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة * لانا لا نسلم خلوه عن حكمة اذ الحكم ثابت فى حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا فى قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله * واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقا فى قول محمد رحمه الله * واذا وجدته امرأته مجبوبا فخاصمته فى ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ * واذا كانت الاب او الوصى يصيب الصغير من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبى معتقا نصيبه حتى يضمن قيمة نصب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا بالاعتاق فيكتفى بالاهلية القاصرة فى جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت فى حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتا الا ان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبى وهذا المعنى لا يتحقق فيما ضرر محض قوله (ماخلا القرض) اى الاقراض فان القاضى يملكه على الصبى ويندب الى ذلك لان صيانة الحقوق لما كانت مفوضة الى القضاة انقلب القرض بحال القضاء نفعا محضا * وذلك لان القرض قطع الملك عن العين ببدل فى ذمة المفلس اذ الاستقراض فى العادات ممن هو فقير غير ملى ولهذا حل محل الصدقة وزاد عليها فى الثواب لزيادة الحاجة فاشبه التبرع بمنزلة العتق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع العتق ولهذا لا يملكه الوصى الا ان ذلك صح من القاضى وصار هو مندوبا اليه لان الدين الذى على المستقرض بواسطة ولاية القاضى يعدل العين وزيادة لان القاضى يمكنه ان يطلب مليا على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مأمون عن التوى باعتبار الملاء وباعتبار علم القاضى وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرض التلف باسباب غير محصورة * فصار القرض ملحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض

نظرا من القاضى فيملكه على الصبى * وضررا من الوصى لترجح جهة التبرع فى حقه فلا يملكه والاب فى رواية يملكه لانه يملك التصرف فى المال والنفس فكان بمنزلة القاضى وفى رواية لا يملكه لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصى * فاما الاستقراض فقد ذكر فى شرح قضاء الجامع الصغير لقاضى خان رحمه الله ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يهلك عليه والوصى لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز فى قول ابى حنيفة وقال محمد رحمه الله لا بأس به اذا كان مليئا قادرا على الوفاء * وذكر فى احكام الصغار نقلا عن المنتقى انه ليس للقاضى ان يستقرض مال اليتيم والغائب بنفسه قوله (واما ما يتردد بين النفع والضرر) يعنى يحتمل ان يقع نفعا ويحتمل ان يكون ضررا مثل البيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا * وكذا الاجارة والنكاح فان كل واحد منهما ان كان باقل من اجر المثل او مهر المثل يكون نفعا فى حق المستأجر والمتزوج وان كان باكثر من اجر المثل او مهر المثل كان ضررا * وما اشبه ذلك مثل الشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك * والرهن فانه اى الصبى لا يملكه اى ما ذكرنا من التصرفات او ما هو متردد بين النفع والضرر بنفسه * لما فيه اى فى كل واحد منها او فيما هو متردد من احتمال الضرر * فيملكه برأى الولى اى باجارته واذنه * لان الصبى اهل لحكمه بمباشرة الولى حتى يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والثمن والاجرة والمهر لا للولى وقد صار الصبى اهلا لمباشرة هذه التصرفات بوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره * واذا صار اهلا للحكم كان اهلا لسببه لا محالة لان الاسباب انما يعتبر لاحكامها لا لذواتها وامتناع الصحة كان لمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برأى الولى لتحقق هذا القسم بما يتمحض نفعا فيكون للصبى فيه عبارة صحيحة * وفى القول بصحة مباشرة الصبى برأى الولى اصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولى من النفع مع فضل نفع البيان لان فى تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل له ذلك النفع بمباشرة الولى * وتوسع طريق الاصابة اى اتسع له طريق توفير المنفعة لان منفعة التصرف تحصل له بمباشرته وبمباشرة وليه وذلك انفع له من ان يسد عليه احد الباقين ويجعل لتحصيل هذه المنفعة له طريق واحد وذلك اى جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأى الولى الى رأيه بطريقين * احدهما وهو مختار ابى حنيفة رحمه الله ان قصور رأيه لما اندفع برأى الولى التحق الصبى بالبالغ او صار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال رأيه بالبلوغ فنفذ بيعه من الاجانب بغبن فاحش كما ينفذ من غيره من البالغين او كما ينفذ منه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولى * والثانى وهو مختار ابى يوسف ومحمد رحمه الله ان نفوذ تصرفه لما كان باعتبار رأى الولى فان انضمام رأيه الى رأى الصبى شرط جواز تصرفه يعتبر رأيه العام برأيه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف من الولى بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبى بعد اذن الولى له * ومعنى عموم رأى الولى وخصوصه انه اذا باشر بنفسه كان رأيه مختصا به لتصرفه

وذلك بطريق ان احتمال الضرر فى التصرف يزول برأى الولى حتى يجعل الصبى كالبالغ وذلك فى قول ابى حنيفة رحمه الله الا يرى انه صح بيعه بغبن فاحش من الاجانب والولى لا يملكه وذلك باعتبار ان نقصان رأيه جبر برأى الولى فصار كالبالغ وعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله بطريق ان رأى الولى شرط للجواز وعموم رأيه لخصوصه فيجعل كان الولى باشر بنفسه ولذلك قالا لا يملكه بالغبن الفاحش مع الاجانب ومع الولى

برأى نفسه واذا تصرف الصبى برأيه كان رأيه عاما لتعديه عنه الى غيره وانضمام رأى الصبى الى رأيه كذا قيل * ويحتمل ان يكون المراد من عموم رأيه انه لما اذن للصبى فى التجارة اذنا عاما دخل كل تصرف صدر منه تحت عموم رأيه ووجد رأيه العام فيه واذا باشر بنفسه كان رأيه خاصا * والفقه فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالاب والوصى فى مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ولو حصل من المريض يعتبر من الثلث كالهبة ثم الصبى لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش لانه اتلاف كالهبة *يوضحه ان هذا التصرف لا ينفذ من الولى لدفع الضرر عن الصبى واذنه لتوفير المنفعة لا للاضرار به فحاله فيما يلحق الضرر به من التصرفات بعد الاذن كحاله قبله * وابو حنيفة رحمه الله يقول التصرف بالغبن الفاحش تجارة ومبادلة مال بمال ولهذا يجب به الشفعة للشفيع فى الكل فيدخل تحت الاذن * بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة * وبخلاف الولى لانه لم يثبت له ولاية التجارة فى مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط الاحسن والاصلح لا يبدوان لا يصح التصرف من الولى ويصح ذلك من الصبى كالاقرار بالدين او بالعين والعقد بالغبن الفاحش من صنيع التجار فانهم يقصدون بذلك استجلاب قلوب المجهزين لتحصيل مقصودهم من الربح فى تصرفات اخر بعد ذلك فكان هذا والغبن اليسير سواء *وبان كان يعتبر فى حق المريض من الثلث لعدم الرضاء من غرمائه وورثته لا يدل على انه لا ينفذ من المأذون كالغبن اليسير * *وعن ابى حنيفة رحمه الله فى تصرف الصبى المأذون مع الولى بغبن فاحش روايتان *فى رواية اجازه لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام رأى وليه الى رأيه فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع اجنبى او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه فى خالص ملكه لا ان يكون نائبا عن وليه *وفى رواية اخرى رده اى التصرف بغبن فاحش مع الولى لشبهة النيابة وذلك اى بيان الشبهة ان الصبى فى الملك اصيل لانه مالك حقيقة واصل العقل والرأى ثابت له فيشبه تصرفه تصرف الملاك من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكلاء من حيث ان فى رأيه خللا ويجبر ذلك برأى الولى فتثبت شبهة النيابة فى هذا التصرف نظرا الى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة فى موضع التهمة وهو التصرف مع الولى اذ تمكن فيه تهمة ان الولى انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للصبى فكما لا يبيع الولى ماله من نفسه بغبن فاحش لا يبيعه الصبى منه بغبن فاحش وسقطت هذه الشبهة فى غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبى ومع الولى بمثل القيمة او بما يتغابن الناس فى مثله نظرا الى الاصل * قال الشيخ رحمه الله فى بعض تصانيفه لما تحقق فى تصرف الصبى شبهة الوكالة اعتبرناها فى حق الولى لان الوكالة عقد خاص فيعتبر فى محل التخصيص واعتبرنا جهة الملك فى حق سائر الناس لان مبنى الملك على العموم فاعتبرناه فى محل العموم قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان ما فيه احتمال ضرر لا تملكه الصبى بنفسه وتملكه باذن الولى *قلنا فى المحجور اى الصبى المحجور اذا توكل اى قبل الوكالة او تولى الوكالة لغيره لم تلزمه العهدة اى الاحكام التى تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة

وعن ابى حنيفة رحمه الله فى التصرف مع الولى روايتان فى الغبن الفاحش فى رواية اجاز لما قلنا وفى رواية ابطله بشرط النيابة وذلك انه فى الملك اصيل وفى الرأى اصيل من وجه دون وجه الا يرى ان له اصل الرأى دون وصفه فيثبت شبهة النيابة فاعتبرت فى موضع التهمة وسقطت فى غير موضع التهمة وعلى هذا قلنا فى المحجور اذا توكل لم يلزم العهدة وباذن الولى يلزمه

فى العيب ونحوها لان فى الزامها معنى الضرر ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة * وباذن الولى تلزمه لان قصور رأيه اندفع باذن الولى فصار اهلا للزوم العهدة * وفى بعض النسخ وباذن المولى تلزمه فكان المراد من المحجور على هذه النسخة العبد المحجور وحكمه وان كان حكم الصبى فيما ذكرنا حتى صح توكله بدون اذن المولى باعتبار كمال عقله ولم تلزمه العهدة دفعا للضرر عن المولى وباذن المولى تلزمه لالتزام المولى الضرر بالاذن لكن بناء هذه المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا بان يفسر الاصل بمعنى آخر يستقيم تخريجها عليه ولا يخلو عن تمحل فتكون النسخة الاولى اظهر قوله (من وصايا البر) ليس بقيد فان وصيته باطلة عندنا سواء كانت فى البر او لم تكن لكن لما كان الخلاف فى وصايا فى البر دون غيرها عين هذه الصورة ليمكنه الاشارة الى الخلاف بقوله عندنا * واختلف العلماء فى وصية الصبى فاهل المدينة يجوزون من وصاياه ماوافق الحق وبه اخذ الشافعى رحمه الله لان هذه الوصية نفع محض لانه يحصل له الثواب بها فى الآخرة بعدما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان اوان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك بغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا * والدليل عليه ان الوصية اخت الميراث والصبى فى الارث عنه بعد الموت يساوى البالغ فكذا فى الوصية * بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة فى حال الحيوة لانه يتضرر بزوال ملكه عنه فى حال حاجته * وبخلاف ايمانه بنفسه حيث لا يصح فى احكام الدنيا لانه يحصل له بغيره وهو الولى فلا يكون فيه وليا بنفسه * كيف وقد اجاز عمر رضى الله عنه وصية غلام يافع وهو الذى قارب البلوغ ولم يبلغ * وسئل شريح عن وصية غلام لم يبلغ فقال ان اصاب الوصية فهى جائزة وهكذا نقل عن الشعبى * وعندنا وصيته باطلة سواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى مابعد الموت فيكون ضررا محضا فى الاصل فتعتبر بازالته بطريق التبرع فى حال الحيوة فلا تصح وما فيها من النفع حصل باتفاق الحال وهو انها حالة الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص ومايتقلب نفعا باتفاق الحال لا يعتبر كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض فى هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع يزول ملكه بغير بدل ولكن النفع فى اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان انقلب نفعا باتفاق الحال وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها المعسرة الحسناء لم يجز وان انقلب الطلاق نفعا محضا فى هذه الحالة لان اصل التصرف من المضار *وذلك لان فى اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر فى كل باب اصله تيسير اللامر على الناس * ولئن سلمنا ان فى ايصائه نفعا من حيث الظاهر وهو حصول الثواب ففى القول بصحته ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع نفعا للمورث فان نقل ملكه الى اقاربه عند استغنائه عنه يكون اولى عنده من النقل الى الاجانب * وهو افضل شرعا لانه ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم واليه اشار النبى عليه السلام بقوله لسعد رضى الله عنه *لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اى خير لك من ان تتركهم فقراء يسألون الناس اكفهم *وانه بالانتقال الى

واما اذا اوصى الصبى بشئ من وصايا البر بطلت وصيته عندنا وان كان فيها نفع ظاهر لان الارث شرع نفعا للمورث الا يرى انه شرع فى حق الصبى وفى الانتقال الى الايصاء ترك الافضل لامحالة

الا ايصاء ترك هذا الافضل وهو ضرر لامحالة فلا يكون مشروعا فى حقه * الا انه اى الايصاء كذا جواب عما يقال لو كان الايصاء ضررا ينبغى ان لايكون مشروعا فى حق البالغ فقال انما شرع فى حقه لان اهليته كاملة فيجوز ان يشرع فى حقه المضار الاترى انه شرع فى حق البالغ الطلاق ولم يشرع فى حق الصغير لقصور اهليته فكذلك هذا اى فكالطلاق الايصاء يكون مشروعا فى حق البالغ دون الصبى * وتأويل حديث عمر رضى الله عنه ان الغلام ما كان بالغا ولكنه كان قريب العهد بالبلوغ ومثله يسمى يافعا بطريق المجاز كذا فى المبسوط وقول شريح والشعبى ليس بحجة لانهما من التابعين دون الصحابة قوله (ولذلك) اى ولان مايتردد بين النفع والضرر لايملكه الصبى بنفسه قلنا كذا اذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما ولد فعند الشافعى رحمه الله حق الحضانة للام الى سبع سنين ثم يخير الولد بين الابوين فايهما اختاره يكون عنده سواء كان الولد ذكرا او انثى لما روى عن ابى هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم خير غلاما بين الابوين * وعن عمارة الجرمى قال خيرنى على رضى الله عنه بين عمى وامى وكنت ابن سبع سنين او ثمانى سنين * ولان المقام مع الذى اختاره الصبى نفع محض له لان احدهما يكون اشفق عليه وارفق به وانه يختار المقام معه فيكون منفعة محضة فى حقه وهو ليس بمولى عليه فى هذا الباب فيكون وليا بنفسه * وعندنا ان كان الولد ذكرا فحق الحضانة للام الى ان يستغنى عنها بان يأكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده ويستنجى وحده ثم يدفع الى الاب وان كان انثى فالام احق بها الى ان تحيض ثم تدفع الى الاب ولا يخير بوجه ولا تعتبر عبارته فيه شرعا لانه من جنس مايتردد بين النفع والضرر بل جانب الضرر فيه متعين لان الغالب من حاله الميل الى الهوى والشهوة فيختار من يدعه يلعب ولا يؤاخذه بالآداب ويتركه خليع العذار لقلة نظره فى عواقب الامور وانه يتضرر بذلك * ولا يقال انما يتحقق الضرر بفعل ذلك الغير لا باختياره * لانا نقول اختياره علة العلة فتصير الاخيرة مضافة مع حكمها الى الاولى كما فى شراء القريب * والولى فى موضع النزاع ليس بولى جواب عما يقال قد يندفع الضرر باذن الولى فينبغى ان يصح اختياره اذا رضى الولى بذلك كما فى البيع فقال لا يعتبر اختياره * فى هذا الموضع لان هذا موضع نزاعه الام وانه فى هذا الاختيار عامل لنفسه فلا يصلح عاملا للصبى وناظرا له فلا يكون وليا فى هذه الحالة * وقد يجوز ان لا يعتبر قول الصبى فى ذلك ولا قول ابيه كما اذا كان فى رهن المشركين عند المسلمين صبيان فاسلموا ثم رضوا بردهم على المشركين لاسترداد رهن المسلمين منهم لا تعتبر رضاهم فى ذلك ولا رضاء آبائهم ولا يردون بخلاف الرجال البالغين فهذا نوع اختيار منه ثم لا تعتبر عبارته فيه ولا عبارة وليه لانه يبتنى على الاهلية الكاملة بمنزلة التصرف الذى يتمحض ضررا * فان قيل اذا اقر الصبى العاقل على نفسه بالرق وهو مجهول الحال يصح اقراره وفيه اعتبار عبارته فيما يتمحض ضررا فى حقه وهو ابطال الحرية وتبدل صفة المالكية بالمملوكية * قلنا ثبوت الرق ههنا ليس بعبارته ولكن بدعوى ذى اليد انه عبدى لان عند معارضته اياه بدعوى الحرية لا يتقرر يده عليه

الا انه مشروع فى حق البالغ كما شرع له الطلاق فى النكاح ولم يشرع فى حق الصغير فكذلك هذا ولذلك قلنا لايجوز ان يخير الصبى بين الابوين بعد الفرقة لانه من جنس مايتردد بين الضرر والنفع والغالب من حاله الميل الى الهوى والشهوة والولى فى موضع النزاع ليس بولى فبطل اختياره

(وهذه)

وقد خالفنا الشافعي رحمه الله في هذه الجملة ﴿ ٢٦١ ﴾ خلافا تناقضا لا يستقيم على شيء من اصول الفقه وكفى به حجة

عليه ولم يعتد بخلافه
لانه قد قال بصحة كثير
من عباراته في اختيار
احد الابوين وفي
الايصاء وفي العبادات
وقال بلزوم الاحرام
من غير نفع وابطل
الايمان وهو نفع
محض وليس له في
شيء من ذلك الاشياء
موضوعا وهو ان
من كان موليا عليه
لم يصلح وليا لان
احدهما سمة العجز
والباقي آية القدرة
وهما متضادان فاجرى
هذا الاصل في الفروع
فطرده لا فقه معقول
فقال يصح اختيار
احد الابوين ولا يصح
اختيار الولي عليه
وكذلك قبول الهبة
في قول صحيح منه
دون الولي وفي قول
عكسه ولا فقه فيه
لانه بنى الامر على
دليل الصحة والعدم
من الصبي وعندنا
لما كان قاصر الاهلية
صلح موليا عليه ولما
كان صاحب اصل
الاهلية صلح وليا

وعند عدم هذه المعارضة يتقرر يده عليه فيكون القول قوله في رقه بمنزلة الصبي الذي لا يعقل اذا كان في يده فقال هو عبدي * او لان الحرية انما تثبت له اذا ادعى الحرية ولا يمكن ان يجعل باقراره بالرق مدعيا للحرية بوجه فكان هذا نظير ما قلنا في صحة ردته من حيث انه مع جهله بالله تعالى لا يمكن ان يجعل عالما به حتى يكون محكوما باسلامه كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله والجواب عما روي من الخبر ان النبي عليه السلام دعا لذلك الغلام فقال اللهم سدده فببركة دعائه عليه السلام اختار ما هو الانفع له ولا يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط قوله (وقد خالفنا الشافعي في هذه الجملة) اي جملة ما ذكرنا من الاحكام خلافا متناقضا* ثم بين التناقض بقوله لانه قد قال بصحة كثير من عباراته في اختيار احد الابوين وفي الايصاء كما بينا * وفي العبادات حيث قال بصحة صلوة الصبي وصحتها متوقفة على صحة العبارة فان التحريمة تنعقد بالعبارة والقرائة والاذكار في الصلوة عبارات ايضا وهي صحيحة من الصبي كما تصح من البالغ * وقال بلزوم الاحرام من غير نفع يعني اذا احرم الصبي يلزمه المضي عنده وليس في القول باللزوم له نفع * وكذا لو ارتكب محظور احرامه يلزمه الجزاء عنده وليس له في ذلك نفع بل هو ضرر محض * وابطل الايمان اي ابطل عبارته في الايمان حتى لو سمع منه الاقرار عن معرفة وطوع لا يحكم باسلامه عنده مع انه نفع محض كما مر بيانه وهذا تناقض حيث صحح عبارته في تلك المسائل لمعنى النفع ولم يصححها في الايمان الذي هو اظهر نفعا في الدنيا والآخرة من الوصية واختيار احد الابوين * وليس له فقه اي انه لم ينظر في كل مسئلة الى المعنى الفقهي المودع فيها وانما له حرف واحد وضعه بنفسه يطرده في المسائل وهو ان ما يمكن حصوله له من المنافع بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيه وما لا يمكن حصوله له بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه لان من كان موليا عليه في شيء لم يصلح وليا فيه لان احدهما وهو كونه موليا عليه سمة العجز اي علامته والثاني وهو كونه وليا بنفسه آية القدرة * وهما اي كونه عاجزا وكونه قادرا في شيء واحد متضادان فلا يجتمعان فلما جعله الشرع موليا عليه في شيء دل على سقوط ولايته فيه اذ لو بقيت لما ثبت للغير ولاية فيه كما بعد البلوغ فلذلك فسدت عبارته فيما صار موليا عليه وان كان فيه نفع وكذا فيما لم يصر موليا عليه اذا كان فيه ضرر * فقال يصح اختياره احد الابوين لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل له بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه واذا اعتبرت عبارته فيه لا تعتبر عبارة الولي عليه في ذلك فلا يعتبر اختياره * وكذلك اي وكاختيار احد الابوين قبول الهبة في قول يصح منه اذا بلغ سبع سنين لانه نفع محض فيملك مباشرته واذا ملكه بنفسه لا يملكه الولي عليه * وفي قول لا يصح منه ويصح من الولي كالبيع * ولا فقه فيه اي فيما ذكرنا من الجواب في هذه المسائل لانه اي الشافعي رحمه الله لم يبن الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي اي على دليل تبين صحته من الصبي او عدم صحته منه بل بنى الامر على شيء خارج عن الفقه * وعندنا لما كان الصبي قاصر الاهلية صلح موليا عليه باعتبار قصور العقل ولما كان صاحب اصل الاهلية بوجود اصل العقل صلح وليا بنفسه

ولا منافاة في الجمع بينهما الا انا متى جعلناه وليا في تصرف لم نجعله فيه اى فيما جعلناه وليا موليا عليه * واذا جعلناه موليا عليه في تصرف لم نجعله وليا فيه فانا متى جعلناه مسلما باسلام نفسه لم نجعله مسلما تبعا لاحد واذا جعلناه مسلما تبعا لاحد ابويه لم نجعله مسلما باسلام نفسه وهو كالعبد يكون تبعا لمولاه في السفر والاقامة في حالة ويكون اصلا بنفسه في حالة وهي ما اذا خلى بينه وبين ذلك * وانما هذا اى الجمع بين كونه وليا وموليا عليه * عبارة عن الاحتمال اى المراد منه انه يحتمل ان يوجد هذا التصرف بمباشرته فيكون وليا فيه ويحتمل ان يوجد بمباشرة الولى عليه فيكون موليا عليه لا ان يوجد التصرف بالطريقين جميعا فيكون وليا وموليا عليه فيه بل لا يوجد الا بطريق واحد * ولا يستحيل الجمع بينهما بهذا الوجه كما في ارسال الطلاق وتعليقه فانهما يتنافيان وجودا على معنى انه لو وقع بالارسال لا يقع بالتعليق وكذا عكسه فاما قبل الوجود فيحتمل الوقوع بكل واحد من الطريقين * وهو راجع اى الجمع بين كونه وليا وموليا عليه في تصرف * راجع الى توسع طريق النيل اى نيل الحكم والنفع الذى في ذلك التصرف فانه متى صح قبوله الهبة بنفسه وصح قبول وليه له ايضا كان حصول نفع الهبة له بطريقين ولو لم يجمع بينهما كان طريقه واحدا ولا شك ان حصوله بطريقين انفع له من حصوله بطريق واحد * وذلك اى توسع طريق الاصابة او نيل نفع التصرف هو المقصود من جعله وليا بنفسه وموليا عليه * لان المقصود من الاسباب احكامها لا ذواتها فكان المقصود من الجمع بين الامرين حكمه وهو حصول النفع * فوجب احتمال هذا التردد في السبب اى وجب تحمل التردد الذى في السبب فانه يحتمل ان يكون بمباشرة نفسه ويحتمل ان يثبت بمباشرة وليه من غير تعين احدهما * لسلامة الحكم على الكمال اى ليحصل النفع له على كلا التقديرين من غير تردد * وانما الامور بعواقبها اى المعتبر عواقب الامور لا ابتداؤها وعاقبة ما ذهبنا اليه تحصيل المنافع للصبي من غير تردد بتوسيع طريقه وان كان في ابتدائه تردد فيجب اعتباره والله اعلم

ومتى جعلناه موليا عليه لم نجعله وليا فيه وانما هذا عبارة عن الاحتمال وهو راجع الى توسع طريق النيل والاصابة وذلك هو المقصود لان المقصود من الاسباب احكامها فوجب احتمال هذا التردد في السبب لسلامة الحكم على الكمال وانما الامور بعواقبها والله اعلم بالصواب

﴿ باب الامور المعترضة على الاهلية ﴾

﴿ باب الامور المعترضة على الاهلية ﴾

ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الاهلية وما ينبنى عليها من الاحكام شرع في بيان امور تعترض عليها فتمنعها عن بقائها على حالها * فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت * وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء * وبعضها يوجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما ستقف على تفصيلها ان شاء الله عز وجل * والعوارض جمع عارضة اى خصلة عارضة او آفة عارضة من عرض له كذا اذا ظهر له امر يصده عن المضى على ما كان فيه من حد ضرب * ومنه سميت المعارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين يقابل الآخر على وجه يمنعه عن اثبات الحكم * ويسمى السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها * وسميت هذه الامور التى لها تأثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التى تتعلق باهلية الوجوب او اهلية الاداء عن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخوخة والكهولة ونحوهما في جملة العوارض وان كانت منها لانه لا تأثير لها في تغيير الاحكام * وانما لم يذكر الحمل

العوارض نوعان سماوى ومكتسب

والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء من العوارض وان تغير بها بعض الاحكام لدخولها في المرض فكان ذكر المرض ذكرا لها كذا قيل واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد * واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر * سماوى وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بدون اختيار للعبد فيه ولهذا نسب الى السماء فان ما لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء على معنى انه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء * ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل * وقدم السماوى على المكتسب ذكرا لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد واشد تأثيرا في تغيير الاحكام من المكتسب * وذكر الصغر من العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء صلى الله عليه ورضى عنها فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ثم اعترض الصغر على اولادهما * ولان ماهية الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان الصغر امرا عارضا على حقيقة الانسان ضرورة * وجعل الجهل من العوارض المكتسبة مع انه اصلى لا اختيار له فيه قال الله تعالى * والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا * باعتبار ان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك تحصيل العلم بالاختيار مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه * وهذا كالكافر يجعل قادرا على اداء العبادات عند اصحابنا العراقيين بواسطة قدرته على الاسلام فكان تركه الاسلام مع القدرة عليه تركا لاداء العبادات مع القدرة على ادائها فلذلك جاز ان يعذب على تركها وهذا بخلاف الرق فانه لم يجعل من العوارض المكتسبة وان كان العبد متمكنا من ازالته في الاصل بواسطة الاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية بل هي تثبت جبرا كحد الزنا والقذف والسرقة وبعدما ثبت لا تمكن العبد من ازالته فكان من العوارض السماوية * ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية والجهل في تعداد العوارض المكتسبة لانهما يثبتان في اول احوال الآدمى * وقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض احواله حكم الجنون فقدم بيان الجنون ليمكنه الحاق الصغر به قوله (اما الجنون) فكذا قال الشيخ ابو المعين رحمه الله لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله وافعاله * فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على عواقب الامور والتمييز بين الخير والشر * ومحله الدماغ * والمعنى الموجب انعدام آثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه وفتور في سائر اعضائه يسمى جنونا * والاسباب المهيجة له اما نقصان جبل عليه دماغه وطبع عليه في اصل الخلقة فلم يصلح لقبول ما اعد لقبوله من العقل كعين الاكمه ولسان الاخرس وهذا النوع مما لا يرجى زواله ولا منفعة في الاشتغال بعلاجه واما معنى عارض اوجب زوال الاعتدال الحاصل للدماغ خلقة الى رطوبة مفرطة او يبوسة متناهية وهذا النوع مما يعالج بما خلق الله تعالى لذلك من الادوية * وفي النوعين يتقن

اما السماوى فهو الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغما والمرض والرق والحيض والنفاس والموت واما المكتسب فانه نوعان منه ومن غيره اما الذى منه فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطاء والسفر واما الذى من غيره فالاكراه بما فيه الجاء وبما ليس فيه الجاء اما الجنون فانه في القياس مسقط للعبادات كلها لانه هما في القدرة فينعدم به الاداء فينعدم الوجوب لانعدامه لكنهم استحسنوا فيه اذا زال قبل الامتداد فجعلوه عفوا والحقوه والنوم والاغماء

بزوال العقل لفساد اصلي او عارضي في محله كما يتيقن بزوال القوة الباصرة عن العين العمياء لفساد فيها باصل الخلقة او بعارض امر اصابها * واما استيلاء الشيطان عليه فيخيله الخيالات الفاسدة ويفزعه في جميع اوقاته فيطير قلبه ولا يجتمع ذهنه مع سلامة في محل العقل خلقة وبقائه على الاعتدال * ويسمى هذا المجنون ممسوسا لتخبط الشيطان اياه وموسوسا لالقائه الوسوسة في قلبه ويعالج هذا النوع بالتعاويذ والرقى * وفي هذا النوع لا يحكم بزوال العقل * فالقسم الاول وهو ما كان لنقصان جبل عليه غير زائل عادة لعدم جريان التبديل على خلق الله تعالى بمنزلة الكمة فهو بمعزل عما اختلف فيه العلماء * فاما ما حصل منه بزوال الاعتدال او بمس الشيطان فهو عارض على الاصل * ثم القياس في الجنون ان يكون مسقطا للعبادات كلها اي مانعا لوجوبها اصليا كان او عارضيا قليلا كان او كثيرا وهو قول زفر والشافعي رحمهما الله حتى قالا لو افاق المجنون في بعض شهر رمضان لم يجب عليه قضاء ما مضى كالصبي اذا بلغ او الكافر اذا اسلم في خلال الشهر * وكذا اذا افاق قبل تمام يوم وليلة لم يجب عليه قضاء ما فاته من الصلوات عندهما وذلك لان الجنون ينافي القدرة لانها تحصل بقوة البدن والعقل والجنون يزيل العقل فلا يتصور فهم الخطاب والعلم به بدون العقل والقدرة على الاداء لا تتحقق بدون العلم لان العلم اخص اوصاف القدرة فتفوت القدرة بفوته وبفوت القدرة يفوت الاداء واذا فات الاداء عدم الوجوب اذ لا فائدة في الوجوب بدون الاداء * وحاصله ان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا يثبت الوجوب فلا يجب القضاء * والدليل عليه ان الصبي احسن حالا من المجنون فانه ناقص العقل في بعض احواله عديم العقل في بعض احواله الى الاصابة عادة والمجنون عديم العقل لا الى الاصابة عادة واذا كان الصغر يمنع الوجوب حتى لم يلزم الصبي قضاء ما مضى من الشهر اذا بلغ في خلال الشهر فالجنون به اولى * وهذا بخلاف المغمى عليه حيث يجب عليه قضاء ما مضى من الصوم عند الافاقة وقضاء الصلوات اذا كان الاغماء اقل من يوم وليلة لان اهليته قائمة لقيام العقل اذ الاغماء لا ينافي العقل بل هو عجز عن استعمال آلة القدرة كالنوم فكان العقل ثابتا كما كان لكن عجز عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالاعدام فكذا الاغماء * لكنهم يعني علماءنا الثلاثة استحسنوا فيه اي في الجنون اذا زال قبل الامتداد * فجعلوه عفوا اي ساقطا كان لم يكن والحقوه بالنوم والاغماء وبيانه ان الجنون من العوارض كالاغماء والنوم وقد الحق النوم والاغماء بالعدم في حق كل عبادة لا يؤدي ايجابها الى الحرج على المكلف بعد زوالهما وجعل كانهما لم يوجدا اصلا في حق ايجاب القضاء وان العبادة كانت واجبة ففاتت من غير عذر فيلحق الجنون الموصوف بكونه عارضا بهما بجامع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامتداد * وكذا الحكم في كل عذر عارض كالحيض والنفاس في حق الصوم * هذا في حق ايجاب القضاء فاما في حق لحوق المأثم فالامر مبني على الحقيقة لورود النص المنبئ وان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها والا ما آتيها * الا ترى ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل الصوم ثم نام ولم ينتبه الا بعد غروب الشمس او اغمى

وذلك لما كان منافيا لاهلية الاداء كان القياس فيه ما قلنا الا ترى ان الانبياء عليهم السلم عصموا عنه لكنه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على ما قلنا وقد اختلفوا فيه فقال ابو يوسف رحمه الله هذا اذا كان عارضا غير اصلي ليلحق بالعوارض فاما اذا بلغ الصبي مجنونا فاذا زال صار في معنى الصبي اذا بلغ وقال محمد رحمه الله هما سواء واعتبر حاله فيما يزول عنه ويلحق باصله وهو في اصل الخلقة يتفاوت بين مديد وقصير فيلحق هذا الاصل في الحكم الذي لم يستوعبه بالعارض وذلك في الجنون الاصلي اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان

عليه او جن ولم يفق الى ذلك الوقت حكم بجواز الصوم مع انه عبادة خالصة والامساك ركن وهو فعل مقصود ولا بد فى مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختيارى بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان فى حق الاداء الذى هو المقصود ففى حق الوجوب الذى هو وسيلة اولى ان يكون كذلك * يوضحه ان الشرع الحق العارض بالعدم فى حق الاداء وقت تقرره حيث حكم بصحة الفعل الموجود فى حالة النوم والاغماء ونحن فى حق الوجوب الحقنا العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجود فى تلك الحالة معتبرا فى حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان اولى بالصحة * ولا يلزم عليه المرتد اذا اسلم فى بعض الشهر حيث لا يلزمه قضاء ما مضى فى حالة الردة وان كانت الردة عارضة زالت وقد ظهر اثر كونها عارضة فى حق التصرفات خصوصا على اصل ابى حنيفة رحمه الله فان تصرفاته تنعقد على التوقف حتى لو اسلم يظهر انها انعقدت على الصحة وجعلت كان الردة لم تكن ففيما نحن فيه لان تلحق بالعدم عند زوالها حتى وجب عليه القضاء كان اولى * لانا نقول الردة عندنا تلحق بالكفر الاصلى فى حق العبادات نصا حتى اوجبت ابطال ما مضى من الاعمال فى حالة الاسلام والحقت تلك الاعمال بالموجودة منها فى حالة الكفر بقوله تعالى * ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله * وقد عرف الحكم فى الكفر الاصلى انه لا يوجب قضاء ما مضى نصا فكذا هذا * ولان اهلية الوجوب تزول بالكفر فلا يثبت الوجوب فلا يمكن ايجاب القضاء بدون الوجوب قوله (وذلك) اى كون الجنون مسقطا للعبادات فى القياس قل او كثر وغير مسقط لها فى الاستحسان اذا قل باعتبار ان الجنون لما كان منافيا لاهلية الاداء لما بينا ان ثبوت هذه الاهلية بالعقل فزواله يكون منافيا لها كان القياس فيه ما قلنا انه يسقط العبادات قل او كثر ثم استوضح كونه منافيا للاهلية بقوله الا ترى ان الانبياء عليهم السلام عصموا عن الجنون لانه يوجب بطلان الاهلية والتحاق الشخص بالبهائم وذلك لا يليق بحال الانبياء عليهم السلام ولهذا كانت نسبتهم الى الجنون كفرا * لكنه اى الجنون اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا اى لم يكن عدم اعتباره والحاقه بالعدم وايجاب العبادة معه موقعا فى الحرج * على ما قلنا يعنى قوله فى باب اهلية الوجوب واذا لم يمتد فى شهر رمضان الى اخره * وقد اختلفوا فيه اى فى الجنون الذى جعل عفوا اذا زال قبل الامتداد فقال ابو يوسف رحمه الله * هذا اى الحاقه بالنوم والاغماء وايجاب القضاء عند زواله قبل الامتداد اذا كان عارضا يعنى من كل وجه بان حدث بعد البلوغ * ليلحق بالعوارض اى ليمكن الحاقه بها وجعله عفوا عند عدم الامتداد * فاما اذا بلغ الصبى مجنونا كان حكم هذا الجنون حكم الصبا فاذا زال هذا الجنون فى خلال الشهر * صار فى معنى الصبى اذا بلغ اى صار هذا المجنون فى معنى الصبى اذا بلغ فى خلال الشهر فلا يجب عليه قضاء ما مضى وقوله فاذا زال مع جوابه جواب اما * وقال محمد رحمه الله هما سواء اى الجنون الاصلى والعارضى سواء فى ان غير الممتد من كل واحد

منهما ملحق بالعدم * وقوله واعتبر حاله بيان المساواة اى اعتبر محمد رحمه الله حال الجنون الاصلى وهى امتداده وعدم امتداده وفرق بين الامرين * فيما يزول اى فى الشئ الذى يزول هذا الجنون عنه من الواجبات مثل الصوم والصلوة * ويلحق اى محمد الجنون الاصلى باصل الجنون وهو كونه عارضا يعنى الاصل فى الجنون ان يكون عارضا نظرا الى ان الاصل فى الجبلة سلامتها عن الافات فكان كون الجنون اصليا امرا عارضا فيه فيلحق محمد رحمه الله هذا العارض باصل * ثم اشار الى الفرق بينه وبين الصبا الذى الحق ابو يوسف هذا الجنون به فقال * وهو اى الجنون فى اصل الخلقة متفاوت بين مديد يوجب سقوط الواجبات وقصير لا يوجب سقوطها بخلاف الصبا فانه امر اصلى ممتد مسقط للعبادات جميعا او الضمير للجنون الاصلى اى الجنون الاصلى فى اصل الخلقة متفاوت بين مديد موجب للحرج وبين قصير لا يوجبه كالعارضى * فيلحق محمد هذا الاصل اى كون الجنون اصليا * فى الحكم الذى لم يستوعبه هذا الجنون بالعارض اى جعل هذا الوصف فيه عارضا فلم يعتبره ولم يلحقه بالصبا بواسطته واعتبر اصله وهو كونه عارضا ففرق بين الممتد منه وغيره * او يلحق هذا الاصل اى الجنون الاصلى بالجنون العارض فى الحكم الذى لم يستوعبه * وذلك اى الحاقه الاصل بالعارض او الحاقه الجنون الاصلى بالجنون العارضى انما يتحقق فى زوال الجنون الاصلى قبل انسلاخ شهر رمضان فانه يلحقه بزوال الجنون العارضى قبل الانسلاخ ويوجب قضاء ما مضى من الشهر بزواله ولا يوجبه ابو يوسف رحمه الله * وكذا الحكم فى الصلوة بان بلغ مجنونا ثم زال الجنون قبل مضى يوم وليلة لزمه قضاء صلوات ما مضى عند من جعل الجنون الاصلى كالعارضى ولا يلزمه قضاؤها عند من فرق بينهما كذا فى بعض الفوائد * وذكر الاختلاف فى المبسوط وفتاوى قاضى خان وعامة الكتب على عكس ما ذكر ههنا فقيل وان كان جنونه اصليا بان بلغ مجنونا ثم افاق فى بعض الشهر فالمحفوظ عن محمد رحمه الله انه ليس عليه قضاء ما مضى لان ابتداء الخطاب يتوجه عليه الآن فيكون بمنزلة الصبى يبلغ * وروى هشام عن ابى يوسف رحمهما الله انه قال فى القياس لا قضاء عليه ولكنى استحسن فاوجب عليه قضاء ما مضى من الشهر لان الجنون الاصلى لا يفارق الجنون العارضى فى شئ من الاحكام وليس فيه رواية عن ابى حنيفة رحمه الله واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله فى طريقته ما يوافقه فقال فى ظاهر الرواية لا فرق بين الجنون الاصلى والعارضى * وروى ابن سماعة عن محمد رحمه الله انه جعل الذى بلغ مجنونا بمنزلة الصبى والكافر ولم يرد عن ابى حنيفة رحمه الله فى هذا شئ منهم من جعل ما روى عن محمد تفسيرا لما ابهم فى ظاهر الرواية * ومنهم من يجعل هذا قول محمد رحمه الله خاصة * وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل فى وقت نقصان الدماغ لافة فيه مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ما خلق عليه من الضعف الاصلى فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فتلزمه الحقوق مقتصرة على

وحد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات فاما فى الصلوة فبان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوة عند محمد رحمه الله ليصير ستا فيدخل فى حد التكرار واقام ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الوقت فيه مقام الصلوة تيسيرا فيعتبر الزيادة بالساعات

(الحال)

الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج في ايجاب الحقوق * ووجه المساواة بينهما في الحكم ان الجنون الحاصل قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله (وحد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات) لان بعضها موقت باليوم والليلة وبعضها بالشهر وبعضها بالسنة فاما في الصلوات فكذا * اعلم ان الامتداد في حق الصلوات وسائر العبادات يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج لانه لان الجنون اذا امتد لابد من ان يكون ايجاب العبادة معه موقعا في الحرج لا يمكنه اداء العبادة مع هذا الوصف واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال الافاقة في وقت واحد فيحرج في ادائها لكثرتها * ثم لما لم تكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت جنس الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه فأكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار * ثم اختلف اصحابنا فيما يحصل به التكرار فاعتبر محمد رحمه الله دخول نفس الصلوات في حد التكرار بان تصير الصلوات ستا لان التكرار يتحقق به * واقام ابو حنيفه وابو يوسف رحمهما الله الوقت فيه اي في دخول الصلوات في حد التكرار مقام الصلوة يعني انهما اعتبرا الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات هكذا ذكر الاختلاف الفقيه ابو جعفر رحمه الله * وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال اوقبل دخول وقت العصر * فعند محمد رحمه الله يجب عليه القضاء لان الصلوات لم تصر ستا فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة * وعندهما لا قضاء عليه لان وقت الصلوات الخمس وهو اليوم والليلة قد دخل في حد التكرار وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب فيقام مقام الواجب الذي هو مسببه للتيسير على المكلف باسقاط الواجب عنه قبل صيرورته مكررا كما اقيم السفر مقام المشقة * وقد روى ان ابن عمر رضي الله عنهما اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات والعبرة في المنصوص عليه لعين النص لا للمعنى والجنون فوق الاغماء في هذا الحكم فيلحق به دلالة * والامتداد في الصوم بان يستغرق الجنون شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا اونهارا يجب القضاء وهو ظاهر الرواية * وذكر في الكامل نقلا عن الامام شمس الائمة الحلواني رحمه الله انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء * وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا * ولو افاق في آخر يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء * وان افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزم القضاء لان الصوم لا يفتتح

وفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان ولم يعتبر التكرار لان ذلك لا يثبت الا بحول

فيه * ثم لم يعتبر التكرار فى حق الصوم كما اعتبر فى حق الصلوة لوجهين * احدهما انا انما شرطنا دخول الصلوات فى حد التكرار تأكيدا لوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم يزدد المؤكد على الاصل وفى باب الصوم لايمكن اعتباره لان المؤكد فيه يزداد على الاصل اذ لايأتى وقت وظيفة اخرى مالم يمض احد عشر شهرا فيزداد ماشرع تابعا على ماشرع بطريق الاصالة وهو فاسد * ولايلزم عليه زيادة المرتين على المرة الواحدة فى الوضوء فانها شرعت لتأكيد الفرض مع انها اكثر عددا من الاصل * لانها لم تشرع شرطا لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزائد سنة والسنن والنوافل وان كثرت لاتماثل الفرض فلا يرد نقضا لان المطلوب نفى المماثلة بين التبع والاصل وقد حصل بخلاف مانحن فيه لان الزائد فيه شرط كالاصل فلم يجز ان يكون مثلا له * والثانى ان الصوم وظيفة السنة لاوظيفة الشهر وان كان اداؤه فى بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة اليوم والليلة وان كان اداؤها فى بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من شوال بمنزلة صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم كما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لايتحقق الا بوجود جزء من شوال فكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته ويتأكد الكثرة به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل ماقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فى الصلوة قوله (وفى الزكوة) اى الامتداد فى حق الزكوة بان يستغرق الجنون الحول عند محمد وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن ابى حنيفة والمروى عن ابى يوسف رحمهم الله فى الامالى * قال صدر الاسلام وهذا هو الاصح لان الزكوات تدخل فى حد التكرار بدخول السنة الثانية * وروى هشام عن ابى يوسف رحمهما الله ان امتداده فى حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه مديد جدا فقدر باكثر الحول عملا بالتيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة ايسر واخف على المكلف من اعتبار تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت فى حق الصلوة ايسر من اعتبار حقيقتها * فاذا زال الجنون قبل هذا الحد الذى ذكرنا فى كل عبادة وهو اصلى كان على الاختلاف المذكور بين ابى يوسف ومحمد رحمهما الله * وقد بينا ذلك فى حق الصوم والصلوة وبيانه فى حق الزكوة فيما اذا بلغ الصبى مجنونا وهو مالك لنصاب فزال جنونه بعد مضى ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ وهو مفيق وجبت عليه الزكوة عند محمد رحمه الله لانه لايفرق بين الاصلى والعارضى ولاتجب عند ابى يوسف رحمه الله بل يستأنف الحول من وقت الافادة لانه بمنزلة الصبى الذى بلغ الآن عنده * ولو كان الجنون عارضيا فزال بعد ستة اشهر يجب الزكوة بالاجماع لانه زال قبل الامتداد عند الكل * ولو زال الجنون بعد مضى احد

وبالزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رحمه الله واقام ابو يوسف رحمه الله اكثر الحول مقام كله فاعتد عملا بالتيسير والتخفيف فما زال قبل هذا الحد وهو اصلى كان على هذا الاختلاف بينا من قبل ان الجنون لاينافى اهلية الوجوب لانه لاينافى الذمة ولاينافى حكم الواجب وهو الثواب فى الآخرة اذا احتمل الاداء الايرى ان المجنون يرث ويملك وذلك ولاية الا ان ينعدم الاداء فيصير الوجوب عدما بناء عليه

عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد سواء كان الجنون اصليا او عارضيا لوجود الزوال قبل الامتداد ولمساواة الاصلي العارضي عنده وعند ابي يوسف رحمه الله لا تجب بوجود الزوال بعد الامتداد قوله (وقد بينا) يعني في اخر باب دفع العلل الطردية وباب بيان الاهلية ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب لانها تثبت بالذمة والصلاحية لحكم الوجوب اي فائدته المقصودة منه وهو استحقاق ثواب الاخرة وباحتمال الاداء والجنون لا ينافي الذمة لانها ثابتة لكل مولود من البشر على ما مر بيانه ولا ينافي حكم الواجب ايضا لانه لا ينافي الاسلام اذ المجنون يبقى مسلما بعد جنونه فلا ينافي استحقاق ثواب الاخرة ولا ينافي احتمال الاداء ايضا لان الاداء مرجو عنه بالافاقة في الوقت وخلفه وهو القضاء متوهم بالافاقة خارج الوقت وذلك كاف للوجوب كما في الاغماء فثبت انه لا ينافي اهلية الوجوب * يبينه ان الاداء متصور عنه فانه لو نوى الصوم ليلا ثم اصبح مجنونا يصح منه صوم ذلك اليوم لان الركن بعد النية ترك المفطرات وانه يتصور منه كما يتصور من العاقل والترك من حيث هو ترك لا يفتقر الى القصد والتميز واذا تصور منه الاداء كان اهلا للوجوب لان من كان اهلا للاداء كان اهلا للوجوب * الا ترى متعلق بقوله لا ينافي الذمة اي ان المجنون يرث ويملك وثبوت الارث من باب الولاية لان الوراثة خلافة والوارث يخلف المورث ملكا تصرفا حتى ان ما يقطع الولاية كالرق واختلاف الدين يمنع التوارث * ولا يلزم عليه وراثة الصبي وان لم يكن من اهل الولاية لانه عدم في حق الصبي اهلية مباشرة التصرف ولم ينعدم اهلية الملك والوراثة خلافة الملك والولي يقوم مقامه في التصرف وكذا الملك ولاية لانه استيلاء على المحل شرعا والولاية لا تثبت بدون الذمة * الا ان ينعدم متعلق بقوله لا ينافي اهلية الوجوب اي الا ان ينعدم الاداء تحقيقا وتقديرا بان لزم منه حرج فحينئذ يصير الوجوب معدوما اي لا يثبت اصلا بناء على عدم الاداء لهذا اي ولعدم منافاته اهلية الوجوب قلنا ان المجنون يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال حتى لو اتلف مال انسان يجب عليه الضمان كما يجب على العاقل لان المجنون اهل لحكم وجوب المال وهو الاداء على ما قلنا في باب الاهلية ان المال هو المقصود في حقوق العباد دون الفعل والمقصود يحصل باداء النائب فكان المجنون من اهل وجوبه كالصبي * واحترز بقوله على الكمال عن ضمان الافعال في الانفس فانه لو جنى جناية موجبة للقصاص لا يجب عليه القصاص الذي هو ضمان هذا الفعل على الكمال ويجب الدية على العاقلة كما في الخطأ قوله (واذا ثبتت الاهلية للمجنون كان هذا العارض) وهو الجنون من اسباب الحجر يعني ان الجنون ليس بعديم الاهلية بحيث لا يعتبر افعاله واقواله جميعا كالبهائم بل له اصل الاهلية حيث يثبت له الارث والملك واعتبر من افعاله ما لا يتوقف صحته على العقل ولكن لما فات عقله بعارض الجنون كان هذا العارض من اسباب الحجر عليه فيما يتوقف صحته على العقل نظرا له كالصبا والرق فانهما من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى * والحجر

ولهذا قلنا ان المجنون مؤاخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال لانه اهل لحكمه على ما قلنا فاذا ثبتت الاهلية كان العارض من اسباب الحجر والحجر عن الاقوال صحيح ففسدت عباراته وقلنا لما لم يصح ايمانه لعدم ركنه وهو العقد والاداء ايضا

عن الاقوال صحيح لان اعتبارها بالشرع فيجوز ان يسقط اعتبارها شرعا بعارض بخلاف الافعال فانها توجد حسا لامرد لها فلا يتصور الحجر عنها شرعا فافسدت عباراته حتى لم تصح اقاريره وعقوده وغيرها مما يتعلق بالعبارة لان صحة الكلام بالعقل والتميز فبدونهما لا يمكن اعتباره وقلنا لم يصح ايمان المجنون حتى لو كان ابواه كافرين فاقر بوحدانية الله تعالى وصحة الرسالة لا يحكم باسلامه لان ركن الايمان لم يوجد وهو عقد القلب والاداء الصادران عن عقل * بخلاف الصبي حيث صح ايمانه لوجود ركنه على ما مر * فلم يكن حجرا اى لم يكن القول بعدم صحة ايمانه حجرا عن الايمان * وهذا جواب عما يقال ماذكرتم حجر عن الايمان لان عدم اعتبار اقراره بالتوحيد مع وجوده حقيقة ليس الا بطريق الحجر وقد انكرتم الحجر عن الايمان فى مسئلة ايمان الصبي فقال ليس هذا من باب الحجر لان عدم الحكم لعدم الركن لا يعد حجرا * وكذا الحكم فى سائر عباراته ايضا فانها ليست بمعتبرة اصلا لفوات العقل حتى لم تنفذ باجازة الولى فكان المراد من الحجر فى حقه اخراجها من الاعتبار من الاصل وتسميته محجورا عنها توسع بخلاف الحجر فى اقوال العبد والصبي لانها صادرة عن عقل فيجوز ان تعتبر ولكنها لم تعتبر لحق المولى والصبي فيكون اطلاق الحجر فيهما بطريق الحقيقة * ولكن الايمان مشروع متعلق بقوله لم يصح ايمانه اى لم يصح ايمانه بنفسه ولكنه مشروع فى حقه بطريق التبعية حتى صار مؤمنا تبعا لابويه كما شرع فى حق الصبي * كذلك اى كما بينا ذكر محمد رحمه الله فى الجامع الكبير وسنبينه * ولم يصح التكليف بوجه اى لم يصح تكليف المجنون بالايمان بوجه سواء كان بالغا اولم يكن لان صحة التكليف مبنية على العقل الذى هو آلة القدرة وقد عدم الا فى حقوق العباد فان تكليفه بالايمان يصح فيما يرجع الى حقوقهم بالطريق المذكور فى الكتاب * وبيانه مجنون نصرانى زوجه ابوه النصرانى امرأة نصرانية فاسلمت المرأة فالقياس ان لا يعرض الاسلام على الاب ولكن يؤخر حتى يعقل وفى الاستحسان يعرض على الاب * وجه القياس ان العرض وجب على الزوج وثبت له حق الامساك باسلامه فوجب تأخيره الى حال عقله كما فى الصغير * وجه الاستحسان ان الجنون ليس له غاية معلومة فالتأخير الى حال العقل يعد ابطالا لحقها مع ان فيه فسادا لان المجنون قادر على الوطئ فصار التأخير ضررا محضا وفسادا وكلاهما غير مشروع فتعذر الامساك بالاصل وهو اسلامه بنفسه فوجب النقل الى ما يخلفه وهو الامساك باسلامه تبعا وفيه صيانة الحقين بقدر الامكان فصار اولى من ابطال احدهما * فان اسلم الاب بقيا على النكاح والا يفرق بينهما وهذا بخلاف الصغير اذا اسلمت امرأته حيث يؤخر العرض الى حال عقله لان للصغر غاية فصار انتظار عقله تأخيرا جامعا للحقين ولم يكن ابطالا فلم يصح النقل الى الخلف مع القدرة على الاصل اليه اشير فى شرح الجامع للمصنف * قال شمس الائمة رحمهما الله ليس المراد من عرض الاسلام على والديه ان يعرض بطريق الالزام ولكن على سبيل الشفقة المعلومة من الاباء على الاولاد عادة فلعل ذلك يحمله على ان يسلم الا ترى انه لو لم يكن له والدان جعل القاضى له خصما او فرق

فلم يكن حجرا لان عدم الحكم العدم لركن ليس من باب الحجر ولكن الايمان مشروع فى حقه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه كذلك قال فى الجامع فلم يصح التكليف بوجه الا فى حقوق العباد فان امرأة المجنون اذا اسلمت عرض الاسلام على ولى المجنون دفعا للظلم بقدر الامكان وما كان ضررا يحتمل السقوط فغير مشروع فى حقه وما كان قبيحا لا يحتمل العفو فثابت فى حقه حتى يصير مرتدا تبعا لابويه

بينهما فهذا دليل على ان الآباء سقط اعتبارهم ههنا للتعذر وان ماذكر محمد من العرض على سبيل الشفقة حتى قالوا الاب والام فى ذلك سواء قوله (وما كان ضررا يحتمل السقوط) مثل الصلوة والزكوة والصوم وسائر العبادات فان الزامها نوع ضرر فى حقه وانها تسقط باعذار ومثل الحدود والكفارات فانها تسقط بالشبهات * فغير مشروع فى حق المجنون لانها لما سقطت باعذار وشبهات لان تسقط بعذر الجنون المزيل للعقل كان اولى * وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع فى حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا تشرع فى حق الصبى لانها من المضار المحضة * وما كان قبيحا لا يحتمل العفو مثل الكفر فثابت فى حقه حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان التصرف الضار وان كان غير ثابت فى حقه الا ان الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده بعد تحققه من الابوين واذا ثبت فى حقهما ثبت فى حقه ايضا لانه تبع لهما فى الدين الا ترى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت فى حقه بطريق الاصالة لعدم تصور ركنه منه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا ارتد ابواه وزالت التبعية فى الاسلام لا وجه الى جعله مسلما بطريق الاصالة فلو لم يحكم بردته لوجب ان يعفو ردتهما وهو فاسد فلزم القول بثبوت الردة فى حقه ضرورة * وانما تثبت الردة فى حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا به بدار الحرب * فان لحقا بدار الحرب وتركاه فى دار الاسلام لا تثبت الردة فى حقه لانه مسلم تبعا للدار اذ الاسلام يستفاد باحد الابوين وبالدار فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر دار الاسلام لانه كالخلف عن الابوين * ولو ادرك عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا به بدار الحرب لم يصر تبعا لهما فى الردة لانه صار اصلا فى الايمان فلا يصير تبعا بعده بحال * وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه صار اصلا فى الايمان بتقرر سببه وهو الاعتقاد والاقرار فلم ينعدم ذلك بالاسباب التى اعترضت فبقى مسلما اليه اشير فى نكاح الجامع قوله (واما الصغر فى اول احواله فمثل الجنون) فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا تكليفه به بوجه * لانه اى الصغير والضمير راجع الى مدلول الصغر * عديم التميز والعقل كالمجنون * والتميز معنى يعم جميع الحيوانات به تعرف ما تحتاج اليه من المنافع والمضار التى يتعلق بها بقاؤها ركبه الله فى طباعها والعقل مختص بالانسان به يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء وقد عدم الصغير كليهما فى اول احواله فكان مثل المجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تميز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين * واما اذا عقل اى ترقى الصبى عن اولى درجات الصغر الى اوساطها وظهر فيه شئ من آثار العقل * فقد اصاب ضربا اى نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغى ان يثبت فى حقه وجوب الاداء بحسب ذلك * لكن الصبا عذر مع ذلك اى مع انه قد اصاب ضربا من الاهلية لانه ناقص العقل بعد لبقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال * فسقط به اى بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل

واما الصغير فى اول احواله فمثل الجنون ايضا لانه عديم العقل والتميز واما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء لكن الصبى عذر مع ذلك فقد سقط بعذر الصبى ما يحتمل السقوط عن البالغ فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا الا يرى انه اذا آمن فى صغره لزمه احكام ثبتت بناء على صحة الايمان وهى جعلت تبعا للايمان الفرض.

وكذلك اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما اجتزئ عن الفرض ووضع عنه التكليف والزام الاداء وجملة الامر ماقلنا ان يوضع عنه العهدة ويصح منه وله مالا عهدة فيه لان الصبا من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو ولذلك لا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزم عليه حرمانه بالكفر والرق لان الرق ينافى الاهلية للارث وكذلك الكفر لانه ينافى اهلية الولاية وانعدام الحق لعدم سببه اوعدم اهليته لا يعد جزاء والعهدة نوعان خالصة لا تلزم الصبى بحال ومشوبة يتوقف لزومها على رأى الولى ولما كان الصبى عجزا صار من اسباب ولاية النظر وقطع ولايته عن الاغيار

الفسخ فى انفسها وتثبت باسباب جعلية مثل الوقت والمال والبيت فيجوز ان تسقط بهذا العذر الذى هو رأس الاعذار وان لا يجعل تلك الاسباب اسبابا فى حق الصبى لعدم الخطاب * ولكن لا يسقط مالا يحتمل السقوط * فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان لانه فرض دائم لا يحتمل السقوط لانه تعالى اله دائم منزه عن التغير والزوال فكان وجوب التوحيد دائما بدوام الالوهية لكن العبد ربما يعذر عن الاجابة بعذر حقيقى او تقديرى بان لم يكن له قدرة الفعل والعقل او العقل كالصلوة المشروعة فى الوقت فرضا فان العبد يعذر عن الاجابة بعذر حقيقى او تقديرى كالنوم وفقد الطهارة فاذا الاجابة واجبة على العبد بشرط الطاقة فيعذر بزوال الطاقة عن الاجابة مع بقاء وجوب التوحيد كذا قرر الشيخ رحمه الله فى بعض مصنفاته * حتى اذا اداه الصبى كان فرضا لا نفلا لانه ليس بمتنوع الى فرض ونفل * الا ترى ان الصبى اذا آمن فى صغره لزمه احكام بنيت على صحة الايمان من حرمان الميراث ووقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطرة عليه * وهى احكام جعلت تبعا للايمان الفرض . فعرفنا ان ايمانه فى حال الصبا وقع فرضا * وقوله الايمان الفرض تأكيد لانه بيان نوع الايمان فان الايمان ليس بمتنوع الى فرض ونفل كما قلنا * وكذلك اى وكما تلزمه هذه الاحكام لم يجعل مرتدا اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة ولو كان الايمان السابق منه نفلا لما اجزأ عن الايمان الفرض لان النفل ادنى حالا من الفرض لفوات وصف الفرضية عنه فلا يجزى عن الفرض كما لو صلى صبى فى اول الوقت ثم بلغ فى آخره لا ينوب المؤدى عن الفرض * ولا يلزم عليه الوضوء قبل الوقت لانه نفل وينوب عن الوضوء الفرض فى الوقت لان الوضوء تبع للصلوة غير مقصود ولهذا يصح بدون نية كستر العورة وانما المقصود حصول الطهارة لتوقف صحة الصلوة عليه وهذا المقصود يحصل بالنفل كما يحصل بالفرض بخلاف الايمان فانه رأس الطاعات واصل العبادات فلا يمكن ان يتأدى الفرض منه بغيره كذا فى بعض الفوايد قوله (ووضع) اى اسقط عن الصبى التكليف باداء الايمان لان وجوب الاداء يثبت بالخطاب ولا خطاب فى حقه * ولان اداء الايمان يحتمل السقوط عن البالغ فان من لم يصادف وقتا يتمكن فيه من الاقرار فصدق بقلبه صح ايمانه بالاجماع * وكذا اذا اكره على الكفر يسقط عنه وجوب الاقرار ورخص له الاقدام على كلمة الكفر مع طمانينة القلب فاذا سقط الوجوب عن البالغ بعذر الاكراه يجوز ان يسقط عن الصبى بعذر الصبا ايضا كذا قيل * وهذا فى حق سقوط وجوب الاقرار مستقيم فاما وجوب الاعتقاد فينبغى ان لا يسقط عن الصبى لانه لا يسقط عن البالغ بحال * وسياق كلام الشيخ وهو قوله وجملة الامر ماقلنا ان يوضع عنه العهدة يدل على سقوط وجوب الاعتقاد عنه ايضا لان ايجابه عليه لا يخلو عن عهدة اى تبعة وهى لزوم عذاب الآخرة على تقدير الترك كما فى حق البالغ * وذكر فى بعض الشروح ان معنى قوله وضع عنه التكليف والزام الاداء ان الزام اداء الايمان بالنظر فى الآيات ووصف الله تعالى كما هو باسمائه وصفاته ساقط عنه وهو مما يحتمل السقوط عن البالغ بالنوم والاغماء وكذا اذا وصف باللسان مرة لا يلزمه بعد يصح القول بالسقوط عن الصبى

قوله (وجملة الامر) اى الامر الكلى فى باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبى العهدة اى يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو * والمراد بالعهدة ههنا لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة * ويصح منه وله اى من الصبى بان يباشر بنفسه وللصبى بان يباشر غيره لاجله *مالاعهدة اى لاضرر فيه كقبول الهبة وقبول الصدقة وغيرهما مما هو نفع محض * لان الصبا من اسباب المرحمة طبعا فان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار *وشرعا لقوله عليه السلام *من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا * فجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو اى جعل الصبا سببا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه *واحترز به عن الردة فانها لايحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها حقوق محترمة تجب لمصالح المستحق وتعلق بقائه بها فلا يمنع وجوبها بسبب الصبا كما لايمتنع فى حق البالغ بعذر *ولذلك اى ولكون الصبا سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو لايحرم الصبى الميراث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ يستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا ويجعل كان المورث مات حتف انفه * ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبى لايصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية فى فعله *بخلاف الدية فانها تجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوبه عليه اذ الصبا لاينفى عصمة المحل * ولايلزم عليه اى على عدم حرمان الصبى عن الارث بالقتل حرمانه عنه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبى العاقل والعياذ بالله او استرق لايستحق الارث عن قريبه لان الرق ينافى اهلية الارث لان اهليته باهلية الملك اذ الوراثة خلافة الملك والرق ينافى الملك لما سنبينه *ولان توريث الرقيق عن قريبه توريث الاجنبى عن الاجنبى حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابتداء لمولاه وذلك باطل *ولانه الحق بالاموال والمال ليس باهل للارث * وكذلك الكفر اى كالرق الكفر فى انه ينافى الارث لان الكفر ينافى اهلية الولاية على المسلم بقوله عز وجل *ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا* والارث مبنى على الولاية الا ترى الى قوله عز وجل اخبارا عن ذكريا عليه السلام *فهب لى من لدنك وليا يرثنى* فانه يشير الى ان الارث مبنى على الولاية كذا ذكر الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم *وانعدام الحق وهو الارث ههنا لعدم سببه وهو الولاية كما فى الكفر * او عدم اهليته اى اهلية المستحق كما فى الرق لايعد جزاء اى عقوبة فلا يمتنع بسبب الصبا * الا ترى ان من لايملك الطلاق لعدم ملك النكاح او العتق لعدم ملك الرقبة لايعد ذلك عقوبة فكذلك هذا *ثم الشيخ رحمه الله اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر فى عامة الكتب ان سبب الارث هو اتصال الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت الولاية من شروط الاهلية كالحرية * الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لايخرج بكفره عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر آخر وذلك لايثبت بدون الاهلية بخلاف الرقيق فانه لايرث من احد اصلا فلم يكن اهلا للميراث بوجه جعل الكفر مزيلا للسبب والرق

مزيلا للاهلية فعلى هذا يكون الاتصال بالميت مع الولاية سببا فبانتفاء الولاية ينتفى السببية
قوله (واما العته بعد البلوغ) فكذا العته آفة توجب خللا فى العقل فيصير صاحبه مختلط
الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان
الجنون يشبه اول احوال الصبا فى عدم العقل يشبه العته آخر احوال الصبا فى وجود اصل
العقل مع تمكن خلل فيه فكما الحق الجنون باول احوال الصغر فى الاحكام الحق العته
باخر احوال الصبا فى جميع الاحكام ايضا * حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها
الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره وعتاق
عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبى * لكنه اى العته * يمنع العهدة اى
ما يوجب الزام شئ ومضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه فى الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن
وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاقه امرأة نفسه ولا
اعتاقه عبد نفسه باذن الولى وبدون اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولى لان كل
ذلك من العهدة والمضار * ولما ذكر ان العهدة ساقطة عن الصبى والمعتوه لزم عليه وجوب
ضمان ما يستهلك المعتوه والصبى من الاموال عليهما فانه من العهدة وقد ثبت فى حقهما *
فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من المال فليس بعهدة اى ليس من العهدة المنفية
عنهما لان المنفى عنهما عهدة تحتمل العفو فى الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا
لانه حق العبد * ولان العهدة اذا استعملت فى حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود فى اغلب
الاستعمال وهو المراد بها هنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عهدة *
لكنه اى الضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك
صبيا معذورا * او معتوها اى بالغا معتوها لا ينافى عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه
لتعلق بقائه وقوام مصالحه به وبالصبا والعته لا يزول حاجته اليه عنه فبقى معصوما فيجب
الضمان على المستهلك ولا يمتنع بعذر الصبا والعته * بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق
الابتلاء * وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة * وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود لانها
لما وجبت بالعقد وقد خرج كلامهما عن الاعتبار عند استلزامه المضار لم يجعل العقود اسبابا
لتلك الحقوق فى حقهما قوله (ويوضع عنه) اى عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبى
فلا يجب عليه العبادات ولا يثبت فى حقه العقوبات كما فى حق الصبى وهو اختيار عامة المتأخرين
وذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا فى حق العبادات
فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا فى وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت
سقوط الخطاب * وذكر صدر الاسلام مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان
العته غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا
بل العته نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور
كصبى ظهر فيه قليل عقل * وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر فى سقوط الخطاب عن

واما العته بعد البلوغ
فمثل الصبى مع العقل
فى كل الاحكام حتى
انه لا يمنع صحة القول
والفعل لكنه يمنع
العهدة واما ضمان ما
يستهلك من المال
فليس بعهدة لكنه
شرع جبرا وكونه
صبيا معذورا او
معتوها لا ينافى عصمة
المحل ويوضع الخطاب
عنه كما وضع عن
الصبى ويولى عليه
ولا يلى على غيره وانما
يفترق الجنون
والصغر فى ان هذا
العارض غير محدود
فقيل اذا اسلمت امرأته
عرض على ابيه
الاسلام او امه ولا
يؤخر والصبى محدود
فوجب تأخيره

الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الافة كان البلوغ وعدمه سواء قال الشيخ رحمه الله الخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احوال الصبا تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف ماليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في اخر احوال الصبا تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا ومرحمة عليه * ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز * ولا يلي هو على غيره لانه عاجز عن التصرف بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره * ولما جمع الشيخ بين اول احوال الصبا والجنون وبين اخر احواله والعته ذكر ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفترق الجنون والصغر اي لا فرق بين الجنون والصغر والمراد به اول احوال الصبا الذي لا عقل فيه للصبي الا في ان هذا العارض اي الجنون غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين ينتظر له * فقيل اذا اسلمت امرأة المجنون عرض على ابيه او امه الاسلام في الحال ولا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطالا لحق المرأة والصغر محدود فوجب تأخير العرض حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امرأة نصرانية اسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغير حق الامساك للنكاح باسلام مثله وفي التعجيل تفويته وليس في ترك الفرقة الا تأخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي في اوانه معهود على ذلك اجرى الله العادة فكان التأخير اولى * فاذا عقل عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما * وانما صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب باداء الاسلام لان الخطاب انما يسقط عنه فيما هو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المرأة فيتوجه الخطاب عليه * ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر حق المرأة الى البلوغ كذا في شرح الجامع قوله (واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان يعني) في وجوب العرض في الحال كما لا يفترقان في ساير الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب العرض على نفسه في الحال كما يجب في اسلام امرأة الصبي العاقل لان اسلام المعتوه صحيح لوجود العقل كاسلام الصبي العاقل نص على صحة اسلامه في مختصر التقويم * بخلاف المجنون لان اسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم يفد العرض عليه فوجب العرض على وليه دفعا للظلم عن المرأة بقدر الامكان * فان قيل قد وضع محمد رحمه الله العرض على ولي المعتوه في الجامع فقال معتوه نصراني زوجه ابوه النصراني امرأة نصرانية فاسلمت المرأة يعرض على ابيه الاسلام الى اخره * قلنا المراد منه المجنون فان سياق الكلام في تلك المسئلة ونظائرها يدل عليه * وقد يطلق المعتوه على المجنون لان العته يشابه الجنون * وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون فان الصبي العاقل والمجنون

واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل لا يفترقان

واما النسيان فلا ينافى الوجوب فى حق الله تعالى ولكنه يحتمل ان يجعل عذرا ولكن حقوق العباد محترمة لحقهم وحاجتهم لا ابتلاء وحقوق الله تعالى ابتلاء لكن النسيان اذا كان غالبا يلازم الطاعة اما بطريق الدعوة مثل النسيان فى الصوم واما باعتبار حال البشر مثل التسمية فى الذبيحة جعل من اسباب العفو فى حق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق اعترض فجعل سببا للعفو فى حقه بخلاف حقوق العباد لان النسيان ليس بعذر من جهتهم والنسيان ضربان ضرب اصلى وضرب يقع فيه المرأ بالتقصير وهذا يصلح للعتاب

وان استويا فى وجوب العرض فى الحال قد افترقا فى ان الواجب فى حق الصبى على نفسه دون وليه وفى المجنون العرض على وليه دون نفسه * فحصل مما ذكرنا ان المجنون يساوى المعتوه والصبى العاقل فى وجوب العرض فى الحال ويفارقهما فى ان الواجب فى حقه العرض على وليه وفى حقهما العرض على انفسهما * ويفارق المجنون الصغير فى الوجوب فى الحال وفى الوجوب على الولى ايضا * ويفارق المعتوه الصغير الذى لا يعقل فى الوجوب فى الحال ويساويه فى الوجوب على النفس دون الولى وكذا الصبى العاقل (قوله واما النسيان فكذا) قيل النسيان معنى يعترى الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ * وقيل هو عبارة عن الجهل الطارى ويبطل المراد هذين التعريفين بالنوم والاغماء * وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة * واحترز بقوله مع علمه بامور كثيرة عن النايم والمغمى عليه فانهما خرجا بالنوم والاغماء من ان يكونا عالمين باشياء كانا يعلمانها قبل النوم والاغماء * وبقوله لا بافة عن الجنون فانه جهل بما كان يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرا لامور كثيرة لكنه بافة * وقيل هو آفة تعترض للمتخيلة مانعة من انطباع ما يرد من الذكر فيها * وقيل هو امر بديهى لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل النسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش * ثم انه لا ينافى الوجوب لانه لا ينافى العقل ولا حكم الفعل ولا القول كذا فى مختصر التقويم * ولكنه يحتمل ان يجعل عذرا فى حق الله تعالى لانه يعدم القصد اذ القصد الى فعل بعينه لا يتصور قبل العلم به كقصد زيارة زيد لا يتصور بدون زيد فصار فى حكم العجز فلاجرم يمكن ان يجعل عذرا فى بعض حقوق الله عز وجل * قال ابو اليسر النسيان سبب للعجز لان الناسى يعجز عن اداء الحقوق بسبب النسيان فيمنع وجوب اداء الحقوق كسائر الاعذار عند عامة اصحابنا لكنه لا يمنع وجوب الحقوق فانه لا يخل بالاهلية وايجاب الحقوق على الناس لا يؤدى الى ايقاعه فى الحرج ليمتنع الوجوب به اذ الانسان لا ينسى عبادات متوالية تدخل فى حد التكرار غالبا فصار فى حكم النوم ولهذا قرن النبى صلى الله عليه وسلم بين نسيان الصلوة والنوم عنها فى قوله من نام عن صلوة او نسيها الحديث * وفى حقوق العباد لا يجعل النسيان عذرا حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم كما مر بيانه لا للابتلاء لانه ليس للعبد على العبد حق الابتلاء ليظهر طاعته له بل حقه فى نفسه وانها محترمة فيستحق حقوقا تتعلق بها قوامها كرامة من الله تعالى وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يمتنع وجوبها * وحقوق الله تعالى ابتلاء لانه جل جلاله غنى عن العالمين وله ان يبتلى عباده بما شاء فكان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع غناه عن افعالهم واقوالهم قال الله تعالى * ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغنى عن العالمين * قوله (لكن النسيان) استدراك من قوله وفى حقوق العباد لا يجعل عذرا يعنى انه لا يجعل عذرا فى حقوق العباد بوجه * لكنه اذا كان غالبا يصلح عذرا فى حقوق الله تعالى * وقوله يلازم الطاعة صفة لغالبا * وقوله جعل من اسباب العفو خبر لكن اى اذا كان النسيان غالبا فى عبادة بحيث يلازمها

واراد باللازمة ان لا يخلو الطاعة عنه فى الاغلب اما بطريق الدعوة اى دعوة الطبع الى ما يوجب النسيان مثل النسيان فى الصوم فانه غالب فيه لان الطبع لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك النسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشئ يكون ذلك سببا لغفلتها عن غيره عادة واما باعتبار حال البشر مثل التسمية اى مثل نسيان التسمية فى الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع عنه ويتغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسمية فى تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وليس المراد بيان حصر غلبة النسيان على هذين الوجهين بل المراد بيان بعض اسباب الغلبة بدليل ان سلام الناسى فى الصلوة غالب وليس بهذين الطريقين جعل اى النسيان الموصوف من اسباب العفو فى حق الله تعالى فجعل كان المفطر لم يوجد فبقى الصوم وجعل كان التسمية قد وجدت فحل الذبيحة وانما جعلت التسمية على الذبيحة من حقوق الله عز وجل لان الثابت عند وجودها الحل وعند عدمها الحرمة وهما من حقوق الله عز وجل لانه من جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه بصنع الله تعالى وانقطاع اختيار العبد عنه بالكلية ثم قسم النسيان ليميز بين ما لا يصلح عذرا وما يصلح فقال والنسيان ضربان ضرب اصلى واراد به ما يقع فيه الانسان من غير ان يكون معه شئ من اسباب التذكر وهذا القسم يصلح عذرا لغلبة وجوده وضرب يقع المرأ فيه بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا الضرب يصلح للعتاب اى لا يصلح عذر التقصير ولعدم غلبة وجوده * قال الشيخ رحمه الله انما يصير النسيان عذرا فى حق الشرع اذا لم يكن غفلة فاما اذا كان عن غفلة فلا يكون عذرا كما فى حق آدم عليه السلام وكنسيان المرء ما حفظه مع قدرته على تذكاره بالتكرار فانه انما يقع فيه بتقصيره فيصلح سببا للعتاب ولهذا يستحق الوعيد من نسى القرآن بعدما حفظه مع قدرته على التذكار بالتكرار * ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله فى مسافر نسى الماء فى رحله وتيمم وصلى انه يعيد لان هذا نسيان صدر عن تقصير لان رحل المسافر معدن الماء عادة بمنزلة قربة عامرة فكان مقصرا بترك الطلب فلا يعذر بهذا النسيان قوله (والنسيان فى غير الصوم) والذبيحة لم يجعل عذرا مثل مباشرة المحرم او المعتكف ما يفسد احرامه او اعتكافه ناسيا لاحرامه واعتكافه * ومثل تكلم المصلى فى صلوته فى اى ركن كان ناسيا لصلوته * ومثل تسليمه فى غير القعدة ناسيا * او تسليمه على الغير فى اى حال كان حتى فسد الحج والاعتكاف والصلوة بهذه الاشياء ولم يجعل النسيان عذرا لان هذا النسيان ليس مثل النسيان المنصوص عليه فى غلبة الوجود وهو نسيان الصوم والتسميه فى الذبيحة لوجود هيئة مذكرة لهؤلاء تمنعهم عن النسيان اذا نظروا اليها فكان وقوعهم فيه لغفلتهم وتقصيرهم فلا يمكن الحاقه بالمنصوص عليه * حتى ان سلام الناسى لما كان غالبا بان سلم فى القعدة الاولى ظانا انها القعدة الاخيرة * عد عذرا حتى لا تفسد صلوته به لان القعدة محل السلام وليس للمصلى هيئة تذكره انها القعدة الاولى فيكون مثل النسيان فى الصوم فلذلك يجعل عذرا قوله (واما النوم) فكذا النوم فترة طبيعية تحدث فى الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن

والنسيان فى غير الصوم لم يجعل عذرا وكذلك فى غير الذبيحة لانه ليس مثل المنصوص عليه فى غلبة الوجود فبطلت التعدية حتى ان سلام الناسى لما كان غالبا عد عذرا

فاما النوم فعجز عن استعمال قدرة الاحوال فاوجب تأخر الخطاب للاداء لان النوم لا يمتد فلا يكون في وجوب القضاء عليه حرج واذا كان كذلك فلا يسقط الوجوب قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وينا في الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام وغير ذلك والمصلي اذا قرأ في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم يصح قرائته

العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه * فيعجز العبد به عن اداء الحقوق وهو معنى قوله فيعجز عن استعمال قدرة الاحوال اي يعجز عن الادراكات الحسية بعدم قدرته على استعمال الحواس * والاحوال ايضا افعاله الاختيارية كالقيام والقعود والذهاب ونحوها فهو يعجز بالنوم عن تحصيل القدرة التي يحصل بها هذه الاحوال عند استعمال الالات السليمة لانه لا اختيار له في تلك الحالة * وفي عبارة اهل الطب هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء وقوله فعجز عن كذا ليس بتحديد النوم اذ الاغماء ونحوه داخل فيه لكنه بيـان اثر النوم * فاوجب تأخير الخطاب للاداء اللام متعلقة بالخطاب يعني حكم النوم تأخير حكم الخطاب في حق العمل به لاسقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه او احتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه * وهذا لان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى حين القدرة الا ان يطول زمان الوجوب ويتكثر الواجب فحينئذ يسقط دفعـا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد في قضاء ما يفوته في حال نومه فانه لا يمتد ليلا ونهارا عادة * واذا كان اي النوم * كذلك اي كما بينا انه غير ممتد وغير مستلزم للحرج * لم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهلية لاهلية وجود العبادات بالذمة وبالاسلام والنوم لا يخل بهما * قال ابو اليسر وقد اجمع المسلمون على هذا * ثم اوضح الشيخ ماذكر بايراد قوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث فان قوله فليصلها اذا ذكرها دليل على ان الوجوب ثابت في حق النايم والناسي * قال الامام البرغري في هذا الحديث اشارة الى ان الصلوة واجبة حالة النوم ولكن تأخر وجوب ادائها بعذر النوم لانه عليه السلام قال من نام عن صلوة ولو لم تكن واجبة حالة النوم لما كان نائما عن الصلوة قوله (وينافي الاختيار اصلا) لان الاختيار بالتميز ولم يبق للنايم تميز فلذلك بطلت عبارات النائم فيما بنى على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء وصار كلامه لعدم التميز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر * فان قيل لا يشترط الاختيار في الطلاق والعتاق بدليل وقوعهما في حالة الخطاء والاكراه والهزل وقد قال عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد الحديث فينبغي ان يقعا في حالة النوم ايضا * قلنا لابد فيهما من الاختيار لان الكلام لا يعتبر بدونه ولكن لا يشترط فيهما الرضاء بالحكم وفي الهزل والخطأ والاكراه اصل الاختيار موجود وان عدم الرضاء فيها بالحكم فلا تمنع وقوعهما فاما النوم فيعدم اصل الاختيار واليه اشار بقوله اصلا فيمنع صيرورة العبارة كلاما قوله (والمصلي اذا قرأ في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم تصح قرائته) هو المختار لما قلنا * وكذا لا يعتد قيـامه وركوعه وسجوده من الفرض لصدورها لا عن اختيار * واما القعدة الاخيرة فلا نص فيها عن محمد * وقيل انها تعتد من الفرض لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة فيلايمه النوم فيجوز ان يحتسب من الفرض بخلاف سائر الافعال فان مبناها على المشقة فلا يتأدى في حالة النوم * وذكر في المنية اذا نام في القعدة كلها ثم انتبه فعليه ان يقعد قدر

(التشهد)

التشهد فان لم يفعل فسدت صلوته * وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشرع جعل النائم كالمسقط في حق الصلوة كذا في الذخيرة * واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام لصدوره ممن لا تميز له وهو مختار المصنف * وذكر في المغني وفتاوى قاضي خان والخلاصة ان المصلي اذا نام وتكلم في حالة النوم تفسد صلوته من غير ذكر خلاف * وفي النوازل اذا تكلم في الصلوة وهو في النوم تفسد صلوته هو المختار واذا قهقه النائم في صلوته لا رواية في هذه المسئلة عن محمد ايضا فقال الحاكم ابو محمد الكفيني تفسد صلوته ويكون حدثا لانه قد ثبت بالنص ان القهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى انه لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة وتفسد صلوته لان النائم في الصلوة كالمستيقظ وبهذا اخذ عامة المتأخرين احتياطا كذا في المغني * وعن شداد بن اوس عن ابي حنيفة رحمهما الله انها تكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار اما تحقق الحدث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يمتنع بالنوم وكان القهقهة في هذه الحالة حدثا سماويا بمنزلة الرعاف فلا تفسد الصلوة * وقيل تفسد صلوته ولا تكون حدثا وهذا هو المذكور في عامة نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القهقهة والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا ترى ان قهقهة الصبي في الصلوة لا يكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله * ومختار المصنف رحمه الله انه اي فعل القهقهة من النائم لا يكون حدثا ولا يفسد الصلوة لما ذكر في الكتاب قوله (واما الاغماء) فكذا * الاغماء فتور يزيل القوى ويعجز به ذو العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة كذا فسره الشيخ ابو المعين رحمه الله * وقال غيره هو افة توجب انحلال القوة الحيوانية بغتة * وانه لا يخل بالاهلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدم العقل فيبقى الاهلية ببقائه كمن عجز عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالاعدام الا ترى انه لا يولى عليه كما يولى على الصبي والمجنون وان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن معصوما عنه ولو كان فيه زوال العقل يعصم عنه كما عصم عن الجنون قال الله تعالى * ما انت بنعمة ربك بمجنون * وهو اي الاغماء اشد من النوم يعني في كونه عارضا وفي فوت الاختيار والقوة * لان النوم فترة اصلية اي طبيعية بحيث لا يخلو الانسان عنه في حال صحته فمن هذا الوجه يختل كونه عارضا وان تحققت العارضية فيه باعتبار انه زائد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل في القوة ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه * وهذا اي الاغماء عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة حيوته فكان اقوى من النوم في العارضية * وهو ينافي القوة اصلا لما قلنا انه مرض مزيل للقوى ولهذا لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف النوم لانه عجز عن استعمال القوة مع وجودها ولهذا زول

واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته واذا قهقه النائم في صلوته فقد قيل تفسد صلوته ويكون حدثا وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا وقيل يكون حدثا ولا تفسد صلوته والصحيح انه لا يكون حدثا لان القهقهة جعلت حدثا لقبحها في موضع المناجات وسقط ذلك بالنوم ولا يفسد ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام

فوت الاختيار وفي فوت استعمال القدرة مثل النوم حتى منع صحة العبادات وهو اشد منه لان النوم فترة اصلية وهذا عارض ينافي القوة اصلا الا يرى ان النائم اذا كان مستقرا لم يكن نومه حدثا لانه بعينه لا يوجب الاسترخاء لا محالة والاغماء بكل حال يكون حدثا والنوم لازم باصل الخلقة وكان النوم المضطجع في الصلوة اذا لم يتعمده حدثا لا يمنع البناء والاغماء من العوارض النادرة في الصلوة وهو فوق الحدث فلم يكن يلحق به ومنع البناء على كل حال ويختلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى جبرا لان الاغماء مرض ينافي القدرة اصلا وقد يحتمل الامتداد على وجه يوجب الحرج فيسقط به الاداء واذا بطل الاداء بطل الوجوب لما قلنا وهذا استحسان وكان القياس ان لا يسقط به شيء من الواجبات مثل النوم امتداده في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة على ما فسرنا

بالتنبيه * الا ترى توضيح لكونه اشد من النوم يعني ظهر اثر شدته في الحكم حيث صار الاغماء حدثا في كل حال مضطجعا كان او قاعدا او قائما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا * ثم ذكر فرقا آخر بين الاغماء والنوم فقال والنوم لازم للانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فلهذا كان النوم من المضطجع في الصلوة اذا لم يتعمده حدثا لا يمنع البناء بمنزلة الرعاف * وقيد بالمضطجع لان نوم الراكع والساجد والقائم في الصلوة ليس بحدث * وبعدم التعمد لان المصلي اذا نام مضطجعا متعمدا انتقض وضوءه وبطلت صلوته بلا خلاف * فاما اذا نعس في الصلوة من غير تعمد فنام نائما حتى اضطجع فقد اختلف فيه قال بعضهم ينتقض طهارته ولم يفسد صلوته لانه حدث سماوي فله ان يتوضأ ويبني وقال بعضهم لا تفسد صلوته ولا ينتقض طهارته كما لو نام في السجود كذا في فتاوى قاضي خان * ثم بين وجهين في الاغماء كل واحد منهما يمنع البناء فقال والاغماء من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء * وهو اي الاغماء فوق الحدث في المنع من الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال مخل بالعقل وكل واحد منهما مؤثر في المنع من الاداء لانه مفتقر الى كل واحد منهما كذا في بعض الفوائد فلم يلحق الاغماء بالحدث لهذين الوجهين كما لو تلحق الجنابة به * ومنع البناء على كل حال مضطجعا كان المغمى عليه او غير مضطجع قليلا كان الاغماء او كثيرا * ويختلفان اي النوم والاغماء فيما يجب من حقوق الله تعالى بطريق الجبر فيصلح الاغماء عذرا مسقطا في البعض ولا يصلح النوم عذرا مسقطا بحال * لان الاغماء مرض ينافي القوة اصلا فلا يجب الاداء في الحال للعجز * وقد يحتمل الامتداد يعني في حق بعض الواجبات * على وجه توجب الحرج اي يوجب عدم اعتبار امتداده الحرج بدخول الواجب في حد التكرار * فيسقط به اي بالحرج او بالامتداد اداء الواجب عنه اصلا يعني يسقط عنه حقيقة الاداء للعجز وخلفه وهو القضاء للحرج * واذا بطل الاداء اي سقط وجوب الاداء اصلا * بطل الوجوب اي نفس الوجوب * لما قلنا في باب الاهلية ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه الاداء فلما سقط لم تبق الوجوب لعدم الفائدة * وهذا اي سقوط الاداء بالاغماء عند امتداده استحسان * وكان القياس ان لا يسقط بالاغماء شيء وان طال كما ذهب اليه بشر بن غياث المريسي لانه مرض لا يؤثر في العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيؤثر في تأخير الاداء ولا يوجب سقوط القضاء كالنوم * والفرق ما ذكرنا ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء * وامتداد الاغماء في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة وابي يوسف وباعتبار الصلوات عند محمد رحمهم الله على ما فسرناه

وفى الصوم لايعتبر امتداده لان امتداده فى الصوم نادر و كذلك فى الزكوة وفى الصلوة غير نادر وفى ذلك جاءت السنة فلم يوجب حرجا واما الرق فانه عجز حكمى شرع جزاء فى الاصل لكنه فى البقاء صار من الامور الحكمية به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال

فى الجنون * وقال الشافعى رحمه الله امتداده باستيعاب وقت الصلوة حتى لوكان مغمى عليه وقت صلوة كامل لايجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء * وفرق بين النوم والاغماء فان النوم عن اختيار منه بخلاف الاغماء * ولكننا استحسنا لحديث على رضى الله عنه فانه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن * وعمار بن ياسر اغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلوات * وعبدالله بن عمر رضى الله عنهما اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات فعرفنا ان امتداده فى الصلوات بماذكرنا كذا فى المبسوط * وذكر فى بعض المواضع ان القضاء يجب على المغمى عليه بالاجماع اذا لم يزدد الاغماء على يوم وليلة وذلك يدل على ان قوله فيه مثل قولنا فيحمل على ان له فيه قولين وفى الصوم لايعتبر امتداده حتى لوكان مغمى عليه فى جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء ان تحقق ذلك الاعند الحسن البصرى رحمه الله فانه يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق فى حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء يبتنى عليه وقلنا ان الاغماء عذر فى تأخير الصوم الى زواله لافى اسقاطه لان سقوطه بزوال الاهلية او بالحرج ولاتزول الاهلية به لمابينا ولايتحقق الحرج به ايضالانه انمايتحقق فيمايكثر وجوده وامتداده فى حق الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وحيوة الانسان شهرا بدون الاكل والشرب لايتحقق الانادرة فلايصلح لبناء الحكم عليه وفى الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره * وفى ذلك اى فى اعتبار امتداده فى حق الصلوة جاءت السنة كمابينا * فلم يوجب حرجا متصل بقوله وفى الصوم نادر اى لم يوجب امتداده فى الصوم حرجا قوله (اماالرق) فكذا * الرق فى اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اى ضعيف النسج ومنه رقة القلب * وفى عرف الفقهاء هو عبارة عن ضعف حكمى يتهيأ الشخص به لقبول ملك الغير فيتملك بالاستيلاء كما تملك الصيد وسائر المباحات * واحترز بالحكمى عن الحسى فان العبد ربما يكون اقوى من الحر حسا لان الرق لايوجب خللا فى سلامة البنية ظاهرا وباطنا لكنه وان قوى عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها * ولايلزم عليه ان اهل الحرب ارقاء حتى ملكوا بالاستيلاء ثم ان تصرفاتهم نافذة وانكحتهم صحيحة وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واملاكهم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم بالنسبة الينا حتى صاروا عرضة للتملك فى حقنا فاما فيما بينهم فلهم حكم الاحرار بناء على ديانتهم فيما بينهم بالحرمة فيثبت هذه الاحكام فى حقهم * شرع اى الرق جزاء فى الاصل اى فى اصل وضعه وابتداء ثبوته فان الكفار لما استنكفوا عبادة الله عزوجل وصيروا انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتأمل فى آيات الله تعالى والنظر فى دلائل وحدانيته جازاهم الله تعالى فى الدنيا بالرق الذى صاروا به محال الملك وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم فى التملك والابتذال ولكونه جزاء الكفر فى الاصل لايثبت على المسلم ابتداء * ولكنه فى البقاء صار من الامور الحكمية اى صار فى حالة البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى

الجزاء ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه مايستحق به الجزاء وهو كالخراج فانه فى الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه فى حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الخراج لزم عليه الخراج * والعرضة المعرض للامر اى الذى نصب لامر فعلة من العرض يقال فلان جعل عرضة للبلاء اى منصوبا له بحيث يعرض عليه ومنه قوله تعالى * ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم * اى معرضا لها فتبتذلوه بكثرة الحلف به * والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والابتذال اى الامتهان قوله (وهو وصف لايحتمل التجزى) اصله التجزؤ بالهمز لكن الفقهاء لينوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب فى المهموزات فصار تجزوا بالواو ثم قلبوا الواو ياء لوقوعها طرفا مضموما ماقبلها فقالوا التجزى ومثله التوضؤ والتوضى اى الرق لايحتمل التجزى ثبوتا وزوالا * وقال محمد بن سلمة البلخى من مشايخنا انه يحتمل التجزى ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب فى ان يسترق انصافهم نفذ ذلك منه * والاصح انه لايتجزى لان سببه وهو القهر لايتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شايعا دون النصف والحكم يبتنى على السبب كذا فى المبسوط * ولانه اثر الكفر وهو لايتجزى * ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف مشاعا دون النصف * والحاصل ان المحل لايتجزى فى قبول هذا الوصف كما لايتجزى فى اتصافه بالعلم والجهل وكما ان المرأة لايتجزى فى اتصافها بالحل والحرمة * ثم استدل على ان ماذكره هو مذهب اصحابنا بالمسئلة المذكورة فان محمدا ذكرها فى آخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف فدل انه مذهب اصحابنا جميعا * انه يجعل عبدا فى شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا فى النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد فى الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها * وفى جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة قوله (وكذلك) اى ومثل الرق العتق الذى هو ضد الرق فى انه لايقبل التجزى لان العتق فى الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويمتنع بها عن يد المستولى حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضى الامام فى الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لايتصور فى البعض الشايع دون البعض * وفى قوله هو ضده اشارة الى دليل عدم تجزيه فان الرق لما لم يكن متجزيا لزم منه ان لايكون العتق متجزيا لان هذا المحل لايخلو عن احد هذين الضدين اذ لا واسطة بين الحرية والرق فلزم من عدم تجزى الرق عدم تجزى العتق ضرورة * وهذا باتفاق بين اصحابنا حتى ان معتق البعض لايكون حرا اصلا اى لايثبت له حرية فى البعض ولا فى الكل عند ابى حنيفة رحمه الله وان كان مذهبه ان الاعتاق يتجزى بل هو رقيق فى شهادته وسائر احكامه كما كان * وانما هو مكاتب جواب مايقال ان معتق البعض لما كان مثل العبد فى الاحكام فما فائدة الاعتاق فقال ان معتق البعض

وهو وصف لايحتمل التجزى فقد قال فى الجامع فى مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا فى شهادته وفى جميع احكامه

مكاتب اى صار حكمه بالاعتاق حكم المكاتب من حيث ان المولى لا يملك بيعه وان العبد احق بمكاسبه وانه يخرج الى الحرية بالسعاية وان بعض الملك زال عنه كما زال عن المكاتب ملك اليد للمولى الا انه لا يرد الى الرق بالتعجيز بخلاف المكاتب لان السبب فى المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا ازالة ملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ * فابو حنيفة رحمه الله فى معتق البعض اعتبر جانب الشريك فالملك لما بقى عنده فى نصيبه تعذر اثبات العتق فى الحال لانه لو ثبت لثبت فى الكل لعدم تجزيه فتوقف فى الحكم بالعتق الى ان يؤدى السعاية ويسقط الملك بالكلية فحينئذ يحكم بالعتق * وابو يوسف ومحمد رحمهما الله نظرا الى جانب العبد فانه لما استحق العتق فى النصف عملا باضافة الاعتاق اليه ثبت فى الكل لعدم تجزيه كما فى الطلاق * فثبت بما ذكرنا ان الرق والعتق لا يقبلان التجزى باتفاق بين اصحابنا * وعند الشافعى رحمه الله ان صدر العتق من موسر فكذلك وان صدر من معسر فانه يحتمل التجزى * وكذلك الرق حتى لو اعتق احد الشريكين نصيبه من العبد وهو معسر عتق نصيبه وبقى الباقى رقيقا كما كان يباع ويوهب لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من اعتق شقصا له فى عبد ضمن لشريكه ان كان موسرا والا عتق ما عتق ورق مارق * ولان الاعتاق وجد فى النصف فيثبت موجبه فى القدر الذى اضيف اليه ولا استحالة فى اتصاف البعض منه بالحرية والبعض بالرق لان هذه اوصاف شرعية تذكر فكما قال ابو حنيفة رحمه الله فى الملك انه زال عن البعض وبقى فى البعض فاتصف البعض بكونه مملوكا والبعض بكونه غير مملوك اقول فى حق العتق النصف الذى زال الملك عنه حر والنصف الاخر رقيق الا ان لهذا الوصف اثارا منها ما يمكن اظهار الاثر فى البعض وهو المالكية ومنها ما لا يمكن وهو الشهادة والولاية فاثبتنا ما امكن وتوقفنا فيما تعذر الى حين تمام العتق * والجواب ما بينا ان الجمع بين الرق والحرية فى شخص واحد مستحيل لانهما وصفان متضادان لا يتجزيان كما لا يمكن الجمع بين الحل والحرمة فى شخص واحد * وما ذكر من الحديث معارض بما سنذكره فلا يصح التمسك به * اوما دل بان المراد من قوله عتق ما عتق يعتق سماه عتيقا باعتبار المآل ومن قوله رق مارق حقيقة لانه رقيق ولا كلام فيه انما الكلام فى انه هل يبقى على حاله رقيقا ام يخرج الى العتق بالسعاية ولا ذكر له فى هذا الخبر كذا فى الطريقة البرغرية * ثم ان اصحابنا كما اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا على ان الملك وهو المعنى المطلق للتصرف الحاجز للغير عنه قابل للتجزى ثبوتا وزوالا بل اجمع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالاجماع وثبت الملك لكل واحد منهما فى النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له فى النصف الاخر بالاجماع ويزول عن النصف المبيع لا غير * واذا عرفت احكام الرق والعتق والملك فى التجزى فاعلم انهم اختلفوا فى تجزى الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد

وكذلك العتق الذى هو ضده حتى ان معتق البعض لا يكون حرا اصلا عند ابى حنيفة رحمه الله فى شهاداته وسائر احكامه وانما هو مكاتب وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق انفعاله العتق فلا يتصور دونه واذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا كالتطليق والطلاق

الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له فى عبد عتق كله ليس لله فيه شريك * ولان الاعتاق انفعاله العتق اى لازمه الذى يتوقف وجوده عليه يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم واذا لم يكن الانفعال ههنا وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كالتطليق والطلاق فان الطلاق الذى هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق الذى هو الفعل متجزيا * ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه فى البعض يستدعى ثبوت العتق فى الكل * ولا معنى لقول من قال ان الاعتاق تصرف فى المالية دون اثبات العتق لان الحيوان يثبت دينا فى الذمة فى باب الاعتاق وان اعتاق ما ليس بما يصح كالجنين وكام الولد على اصل ابى حنيفه رحمه الله ولو كان الاعتاق تصرفا فى المالية لما ثبت الحيوان دينا فى الذمة فيه لانه لا يثبت فى الذمة بدلا عن المال * يوضحه ان الاستيلاد والذى هو حق العتق لا يتجزى حتى لو استولد الجارية المشتركة صارت كلها ام ولد له فحقيقة العتق بعدم التجزى اولى * وكذلك اعتاق ام الولد لا يتجزى حتى لو ادعى الشريكان ولد جارية مشتركة بينهما وصارت ام ولد لهما ثم اعتق احدهما نصيبه عتق نصيب الاخر فى الحال فكذا اعتاق القنة * وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق يتجزى حتى لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك فى الباقى حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه فى ملكه بل يصير كالمكاتب على ما بينا لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وان كان معسرا يبقى العبد فى نصيبه غير مشقوق عليه اى يؤخذ منه على المهلة والرق * ولما روى سالم عن ابيه عن النبى صلى الله عليه وسلم من اعتق شقصا له فى عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اى سيصير عتيقا باخراج الباقى الى العتق بالسعاية فكان بيانا انه لا يستدام فيه الرق * ولان الاعتاق ازالة ملك اليمين بالقول فيتجزى فى المحل كالبيع وذلك لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه وهو مالك للمالية دون الرق لانه اسم لضعف شرعى ثابت فى اهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على الخصوص فيكون جزاؤه حقا له كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق فى المحل لا يدل على انه مملوك له كتعلقه بالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وبقاء وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له * واذا ثبت انه لا يملك الا المالية كان الاعتاق منه تصرفا فى ازالة ملك المالية فيقبل التجزى لان العبد من حيث انه مال متجز كالثوب الا انه اذا ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اعتاقا بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لان يكون

وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق ازالة الملك متجزى تعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق

(فعل)

فعل المزيل ملاقيالرق * كالقاتل فعله لايحل الروح وانما يحل البنية ثم ينقض البنية تزهق الروح فيكون فعله قتلا * وكشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة التملك لابدون الواسطة فهذا معنى قوله الاعتاق ازالة الملك متجز تعلق به اى بهذه الازالة على تأويل الاسقاط حكم لايتجزى * وقوله لانه اى العتق عبارة عن سقوط الرق دليل على ان العتق متعلق بالاعتاق بواسطة اى لانمعنى ثبوت العتق الذى هو القوة الشرعية الاسقوط الرق الذى هو الضعف الشرعى لانزوال الضعف يوجب قوة بحسبه لامحالة وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك وذلك لان ثبوت الرق فى الاصل لما كان بطريق العقوبة كان ينبغى ان لايبقى الرق بعد صيرورته من اهل دار الاسلام وان ثبتت الحرية بالمعنى الاصلى وهو ان الآدمى مكرم محترم الا انه يمتنع ثبوت الحرية لقيام ملك المولى فكان بقاء الرق بعد صيرورته من اهل دار الاسلام لتعلق حق المولى فمادام حق المولى قائما فى المحل بقى الرق وينبغى العتق واذا زال الملك والمالية بالكلية انتفى الرق وحدث العتق فثبت ان سقوط الرق حكم سقوط الملك بالكلية * وقوله لانه اى العتق عبارة عن سقوط الرق تساع فى العبارة لانه عبارة عن ثبوت القوة الا ان سقوط الرق من لوازمه فيعتبر به عنه كما ان الحركة ليست بعبارة عن زوال السكون بل معنى يلزم من وجوده زوال السكون فيجوز ان يعبر بالحركة عن زوال السكون * ومثله تفسير الموت بزوال الحيوة فانه تفسير بلازمه او هو امر وجودى يلزم منه زوال الحيوة عند اهل السنة * وصار ذلك اى اسقاط الملك الذى هو متجز وتعلق العتق الذى هو غير متجز به * كاعداد اعضاء الوضوء فى حكم الغسل فانها متجزية فيه وتعلق بها اى بغسلها اباحة الصلوة التى هى غير متجزية حتى كان غاسل بعض الاعضاء متطهرا ومزيلا للحدث عن ذلك البعض ويتوقف اباحة الصلوة على غسل الباقى * وكذلك اى كاعداد اعضاء الوضوء اعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التى هى غير متجزية حتى كان موقع الطلقة والطلقتين مطلقا وتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد فكذا ههنا * الا ان العبد استحق بازالة الملك حق العتق لان الازالة لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التدبير والاستيلاد ولما استحق العتق للحال ولم يحتمل النقض وجب تكميله من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبا بين حر وعبد ولان فى الكتابة تأخر حق العبد فى العتق وفى القول يعتق الكل بطلان ملك الذى لم يعتق فكان التاخير اولى كذا فى الاسرار * وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال قد ذكرتم فى مسئلة استعارة الفاظ العتق للطلاق ان معنى اللفظ اثبات العتق الذى هو القوة وذلك موجب التصرف شرعا وقلتم ايضا فى مسئلة الشهادة على اعتاق المولى عبده انها لاتقبل بدون دعوى العبد لان الاعتاق اثبات العتق وهو حقه ثم ذكرتم ههنا انه ازالة الملك لا اثبات العتق وهو تناقض لان تصرف المولى وان كان ملاقيا للملك والمالية لكنه طريق لثبوت العتق فكان العتق مضافا الى تصرفه لانه سلك طريق حدوثه واعمل العلة فيعطى لتصرفه حكم العلة كما

لانه عبارة عن سقوط الرق وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك فاذا سقط بعضه فقد وجد شطر علة العتق وصار ذلك كاعداد الوضوء انها متجزية تعلق بها اباحة الصلوة وهو غير متجزية كذلك اعداد الطلاق للتحريم

لوقطع الحبل حتى سقط القنديل يقال اسقط لانه اعمل العلة وهى الثقل بازالة المسكة ومتى ثبت انه تصرف فى الماليه بالاسقاط لاحداث العتق كان المقصود من التصرف العتق وبه يسمى التصرف ثم اذا اردت الاستعارة لابد من ان ينظر الى المعنى الذى قصد بالتصرف وهو اثبات العتق الذى ينبئ عن القوة لان الاتصال بين اللفظين انما يكون فى المعنى الخاص الذى هو مقصود التصرف دون الطريق الذى ليس بمقصود وفى مسئلتنا العتق غير ثابت بعد وانما نحن فى طريق الوصول الى المقصود فتراعى معنى ازالة الملك والمالية فنقول هو متصرف فى الملك وهو متجزو ومادام شئ من المالية قائما فى المحل لايثبت العتق كالقنديل يبقى معلقا مادام شئ من المسكة قائما * وعلى هذا النمط يجرى تخريج المسائل فى اعتبار المقصود من التصرف واعتبار طريق ماهو المقصود كذا ذكر الشيخ ابو الفضل رحمه الله فى اشارات الاسرار * واما استدلالهم بان الحيوان لايثبت دينا فى الذمة فيه فليس بصحيح لانه انما لايثبت دينا فى الذمة فى عقد تمليك المال بالمال لئلا يؤدى الى الربوا اذفيه ضرب جهالة فيحتمل استيفاء الزيادة واما فى عقد اسقاط المال فلايؤدى اليه فيثبت * وانما جاز اعتاق الجنين لانه فى البطن مال على ماعرف فى الغصب * وكذا ام الولد مال عند ابى حنيفة رحمه الله ولكن لاقيمة لها فيصح اعتاقها لوجود المالية ولايجب الضمان باستهلاكه لعدم التقوم وقولهم الاستيلاد لايتجزى غير مسلم ايضا بدليل ان مدبرة بين اثنين لو استولدها احدهما صار نصيبه ام ولده ونصيب الآخر بقى على حاله وكذا مكاتبة بين اثنين استولدها احدهما لايصير نصيب الآخر ام ولده فاما القنة فانما يصير كلها ام ولده لالانه غير متجز ولكن لان السبب قد تحقق فى جميعها وهو ثبوت نسب الولد والنسب قد ثبت فى جميعها فقلنا بانتقال ملك الشريك اليه بالقيمة ان كان ممكنا وذلك فى القنة دون المدبرة والمكاتبة فيقتصر حكمه فيهما على نصيبه ويتعدى الى نصيب الشريك فى القنة * وكذا اعتاق ام الولد متجز اذلم يعتق باعتاقه الا النصف ولكن النصف الآخر يعتق لعدم الفائدة فى ابقاء الرق فان رق ام الولد لما لم يكن متقوما عنده لم يمكن ايجاب المال عليها باعتبار احتباس ملك الشريك عندهما فلم يكن فى ابقاء الملك فائدة فيعجل عتق الباقى وفى القنة فى ابقاء الرق فائدة فيبقى للسعاية

وهذا الرق يبطل مالكية المال لقيام المملوكية مالاحتى لايملك العبد المكاتب التسرى

قوله (وهذا الرق) اى الذى نحن بصدده وكانه احترز بلفظ الاشارة عن النكاح فانه يسمى رقا ولايمنع مالكية المال * يبطل مالكية المال حتى لايملك العبد شيئا من المال وان ملكه المولى * لقيام المملوكية مالا يعنى مملوكيته من حيث المالية لامن حيث الانسانية فلا تصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان المالكية تنبئ عن القدرة والمملوكية تنبئ عن العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان بجهة واحدة * فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال مالكا من حيث انه ادمى كما قلنا فى مالكية غير المال * قلنا لو قيل بمالكيته من حيث انه آدمى يلزم منه ان يكون المال مالكا للمال وذلك لايجوز لان المالك مبتذل للمال والمال مبتذل ولايجوز ان يكون المبتذل مبتذلا فى حالة واحدة بخلاف مالكية ماليس بمال لان الضرورة

وحتى لايصح منهما حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهى البدنية لانها للمولى لان ملك الذات يوجب ملك الصفات القائمة لكونها تبعا الاما استثنى عليه فى سائر القرب البدنية بخلاف الفقير لانه مالك لما يحدث من قدرة الفعل اذا حدثت وهى الاستطاعة الاصلية

داعية الى اثباتها كما سنبينه كذا فى بعض الشروح * فان قيل ينبغى ان لا يبقى بالرق اهلية ملك التصرف كما لا يبقى اهلية ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا * قلنا انه مملوك له تصرفا فى نفسه بيعا وتزويجا وقد فاتت له اهلية هذا التصرف وكان نائبا عن المولى متى باشره بامره ولكنه لم يصر مملوكا من حيث التصرف فى ذمته حتى ان المولى لايملك الشراء بثمن يجب فى ذمة عبده ابتداء فيبقى له الاهلية فى ملك هذا التصرف كما انه لما لم يصر مملوكا تصرفا عليه فى الاقرار بالحدود والقصاص بقى مالكا لذلك التصرف كذا فى مأذون المبسوط * واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال لا تثبت الاحكام المبنية على الملك فى حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التسرى وان اذن لهما المولى بذلك كالا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق * وقال مالك رحمه الله يجوز لهما التسرى لان ملك المتعة يثبت بعقد النكاح او الشراء فاذا كان العبد اهلا لملك المتعة كان اهلا بالطريق الاخر لان ملك المتعة الذى يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء * والجواب ما بينا ان سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت فى حق العبد لعدم اهليته فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا تأثير لاذن المولى فى اثبات الاهلية انما تأثيره فى اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد * والسرية الامة التى بواتها بيتا واعددتها للوطئ فعلية من السر وهو النكاح يقال تسررت جارية وتسريت كما يقال تظننت وتظنيت * وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسرى له فازال الوهم بذكره قوله (وحتى لايصح منهما حجة الاسلام) يعنى لما ابطل الرق مالكية المال لايصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانها بمنافع البدن والمال والعبد لايملك شيئا منهما اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات فكانت منافعه للمولى * الاما استغنى عليه اى المولى فى سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التى يحصل بها الصوم الفرض والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها مبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المؤدى قبل وجود شرطه نفلا فلا ينوب عن الفرض * بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث جاز ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لذاته وانما شرط للتمكن من الوصول الى موضع الاداء الاترى ان المكى الذى هو فى موضع الاداء لايعتبر فى حقه ملك المال الموجود وفى حق الافاقى لايتقدر المال بنصاب بل يختلف ذلك باعتبار القرب والعبد فعرفنا ان الشرط هو التمكن من الوصول الى موضع الاداء فباى طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء وكان اداؤه حاصلا بمنافعه التى هى حقه فكان فرضا فاما منافع العبد فلمولاه ولو باذن المولى لايخرج المنفعة عن ملكه فانما اداه بما هو ملك غيره فلا يتأدى به الفرض كما لو ادى الكفارة بالمال لايصح لانها تتأدى بتمليك المال وهو للمولى لا لنفسه * وهذا بخلاف الجمعة

اذا اداها باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى فى وقت الظهر خلفا عن الظهر ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فجاز عن الفرض كذا فى المبسوط * وقوله فاما الزاد والراحلة جواب عما يقال ان القدرة على الزاد والراحلة شرط للوجوب كقدرة البدن فكان اداء الفقير قبل هذه القدرة اداء قبل الوجوب كاداء العبد والصبى فينبغى ان لا يتأدى به الفرض ولا يقع عن حجة الاسلام فقال اشتراط الزاد والراحلة لليسر يعنى اليسر الذى يندفع به الحرج ويخرج به الواجب عن الامكان البعيد الى الامكان العادى لا اليسر الذى به يصير الواجب سمحا سهلا اليا كيسر الزكوة فان ذلك لا يحصل الا باعوان وخدم ومراكب على مامر بيانه وهى ليست بشرط * فلم يجب الاداء على الفقير لعدم القدرة على الزاد والراحلة وصح الاداء منه لوجود اصل القدرة * قال القاضى الامام ابوزيد رحمه الله فى الاسرار السبب هو البيت وهو موجود فتوجه الخطاب اداء اذا جاء وقته على من هو اهل الخطاب بالحج والفقير منهم لانه مالك استطاعة الاداء لكن يلحقه المشقة بلا زاد وراحلة فتاخر الوجوب عنه الى ملك الزاد والراحلة تيسيرا له وحقا له فلم يمنع ذلك صحة التعجيل كالمسافر يعجل الصوم قوله (والرق لا ينافى مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة) لان الجهة مختلفة فان العبد لم يصر بالرق مملوكا من حيث النكاح والدم والحيوة فلم يمتنع مالكية لهذه الاشياء به وكان فى حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية لانه من خواص الانسانية * والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية ايضا لان العبد مع صفة الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائها وهو لا يملك الانتفاع بامة المولى وطئا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك اليمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح * وانما توقف نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفى ايجابه بدون رضاء المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذ لم يوجد مال اخر يتعلق به ومالية حق المولى فلم يكن بد من اجازته الا ترى ان المولى لو اسقط حقه عن المالية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز بدون الاعتاق كان المالك للبضع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد وانه هو المالك للنكاح دون المولى * ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان مالكا لا يملك اجباره عليه * لانا نقول انما يملك اجباره تحصينا لملكه عن الزنا الذى هو سبب الهلاك والنقصان لانه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد الاجبار دون المولى وهو المالك للطلاق الذى هو رفع النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح * وكذا الدم والحيوة لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء له الا ببقائهما فثبت له ملك الدم والحيوة كما يثبت مالكية النكاح * ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه لانه لا ملك له فيه *

فاما الزاد والراحلة فلليسر فلم يجب وصح الاداء والرق لا ينافى مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة

وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بان ولى القصاص يستحق اراقة دمه وهو فى ذلك مثل الحر فكان هذا اقرارا على نفسه لاعلى حق المولى فيصح ويؤخذ به فى الحال * وتقبل الحرية لانه مبقى على اصل الحرية فى حق الدم والحيوة قوله (وينافى) اى الرق كمال الحال فى اهلية الكرامات الموضوعة للبشر فى الدنيا * واحترز به عن الكرامات الموضوعة له فى الاخرة فان العبد يساوى الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فى التقوى * مثل الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن سائر الحيوان فتكون كرامة * والحل فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لايستلزم لحوق اثم وسلامة كرامة بلاشبهة ولهذا اتسع الحل فى حق النبى صلى الله عليه وسلم لزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق * والولاية فانها تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى ولاشك ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة * حتى ان ذمته اى ذمة الرقيق ضعفت بسبب رقه لانه من حيث انه صار مالا بالرق صار كانه لاذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد من ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعفت بالرق * فلم يحتمل الدين اى لم تقو على تحمل الدين بنفسها لضعفها حتى لايمكن المطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها اذ لامعنى لاحتمالها الدين الاصحة المطالبة فاذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب كذمة المريض لما ضعفت بانعقاد سبب الخراب وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود فى يده تصرف الى الدين اولا فان لم يف به اولم يكن له كسب فحينئذ تصرف مالية الرقبة اليه ولاتباع الرقبة بالدين مابقى الكسب بالاجماع اليه اشير فى الاسرار * الا ان لايمكن بيعه فيستسعى فى الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابى حنيفة رحمه الله * ولذلك اى ولان مالية الرقبة والكسب بضم كل واحد الى ذمة العبد لتحتمل الدين * قلنا ان الدين متى ثبت بسبب لاتهمة فيه اى بسبب ظهر فى حق المولى * انه الضمير للشان * يباع بسبب ذلك الدين رقبة العبد ليستوفى الدين من الثمن ان لم يختر المولى لهذا * مثل دين الاستهلاك بان استهلك العبد المأذون او المحجور مال الاجنبى يجب الضمان ويستوفى من رقبته ان لم يفده المولى ولم يكن له كسب فى يده وهذا بلا خلاف لانه دين ظاهر فى حق المولى لثبوته حسا وعيانا * ودين التجارة بان تصرف المأذون وركبه دين يستوفى من كسبه او مالية رقبته عندنا ان لم يكن كسب ولم يفده المولى فيباع فى الدين * وقال الشافعى رحمه الله لايباع العبد فى دين التجارة لان رقبته كسب المولى فلاتباع بدين التجارة كسائر اكسابه وهذا لان مال المولى انما يشتغل بهذا الدين بالاذن وانما اذنه له فى التجارة فلا يشتغل غير مال التجارة بدينها لان الاذن لم يحصل لغيرها * بخلاف دين الاستهلاك لانه كان يشتغل رقبته قبل الاذن فكذا بعده * ولان دين الاستهلاك

وينافى كمال الحال فى اهلية الكرامات الموضوعة للبشر فى الدنيا مثل الذمة والحل والولاية حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم يحتمل الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب ولذلك قلنا ان الدين متى ثبت بسبب لاتهمة فيه انه يباع به رقبته مثل دين الاستهلاك ودين التجارة لان حاجتنا الى ظهور التعلق فى حق المولى ثم لابد من استيفائه من موضعه واذا لم يثبت فى حق المولى تاخر الى عتقه ولم يتعلق برقبته ولا بكسبه مثل دين ثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج امرأة بغير اذن مولاه ويدخل بها لان تقوم البضع انما ثبت بشبهة عقد عدمت فى حق المولى

وكذلك الحل انتقص بالرق لانه من كرامات البشر فيتسع بالحرية ويقصر بالرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الا امرأتين وكذلك حل النساء يقصر بالرق الى النصف حتى صح نكاح الامة اذا تقدم على الحرة ولا يصح اذا تأخر او قارن لتعذر التنصيف فى المقارنة والعدة يتنصف لكن الواحدة لا تقبل التنصيف فيتكامل

لم يجد محلا آخر سوى الرقبة يتعلق به فلو لم يتعلق بها هدر املاك الناس فعلقناه بها اذ يجوز ان يكون الرقبة هالكة فى جناية ودين التجارة وجد محلا آخر يتعلق به وهو الكسب الحاصل بالتجارة فان دين التجارة لا يجب الا ويدخل الكسب فى يده فلما كان الكسب حاصلا بالتجارة وهو مقابل بدين التجارة امكن تعليقه به فلا حاجة الى التعليق برقبة * وقلنا هذا دين وجب على العبد مطلقا لانه ظهر وجوبه باقرار المولى والعبد جميعا او ثبت بسبب معاين وهو الشراء فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك وهذا لان حاجتنا فى تعلق الدين برقبة العبد الى ظهور التعلق فى حق المولى لا الى رضاه به فان دين الاستهلاك يتعلق برقبته بدون رضاه فاذا ظهر لابد من استيفاء من موضعه وهو مالية الرقبة لانها اقرب الاموال اليه وهو محتاج الى تفريغ ذمته فكان التعلق بها اولى (فان قيل) لو كانت الرقبة محلا لتعلق دين التجارة بها لكان الاستيفاء منها مقدما على الاستيفاء من الكسب لكونها اقرب اليه من الكسب قلنا حق الغريم متى وصل اليه من اى موضع وصل لم يصح مطالبته بالاستيفاء من موضع آخر لانه لا فائدة فيه الا ترى ان المولى اذا قضى دين العبد من ماله واستخلص الكسب لنفسه لم يكن للغريم حق المطالبة من الكسب ولا يدل ذلك على ان الدين غير متعلق بالكسب فكذلك اذا وصل اليه من الكسب لم يكن له حق المطالبة بالاستيفاء من الرقبة * وفى البداية بالكسب نظر للمولى حيث لا يزول ملكه عن رأس ماله فيتصرف ويربح ونظر للغريم حيث لم ينقطع حقه عن الكسب بالبيع ولم يضق محل حقه فلهذا قدمنا الاستيفاء من الكسب وان كان التعلق بالرقبة اسبق من التعلق بالكسب كذا فى الاسرار والطريقة البرغرية واذا لم يثبت اى الدين فى حق المولى بان لم يظهر سببه فى حقه تاخر الدين الى عتقه اى لا يطالب العبد به فى الحال بل يؤخر الى ان يعتق ولم يتعلق هذا الدين برقبته اى بمالية رقبته ولا بكسبه لانهما حق المولى وهو غير ظاهر فى حقه مثل دين ثبت باقرار المحجور وكذبه المولى فانه لا يثبت فى حق المولى لتكذيبه اياه فيه ولكنه ثابت فى حق العبد لانه غير متهم فى حق نفسه فيؤاخذ به بعد العتق * كرجل اخبر بحرية عبد فى يد رجل وانكر ذو اليد لم يظهر حكمه مالم يملكه المخبر وان كان خبره صحيحا لانه ليس بحجة على غيره وهو حجة عليه فكان ثبوت حكمه بقدر كونه حجة * ودين التجارة كخبر اتصل به تصديق ذى اليد * واحترز بقوله المحجور عن المأذون له فان اقراره بالدين صحيح فى حق المولى * ومثل ان يتزوج العبد امرأة بغير اذن مولاه ويدخل بها حتى وجب العقر لا يؤاخذ به فى الحال لانه دين وجب على العبد قيمة للبضع بشبهة العقد وهى العقد الفاسد الواقع بدون اذن المولى وهذه الشبهة معدومة فى حق المولى لعدم رضاه به فلا يظهر ثبوته فى حقه قوله (وكذلك الحل) اى وكما ضعفت الرقبة بالرق انتقص الحل الذى يبتنى عليه ملك النكاح ويصير المرء به اهلا للنكاح * فيتسع ذلك الحل بالحرية لزيادة فضيلتها على الرق كما اتسع بفضيلة النبوة فى حق النبى صلى الله عليه وسلم فيتزوج الحر اربعا ويقصر بسبب الرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الا امرأتين حرتين كانتا او امتين * وقال مالك رحمه الله له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر فى مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح

ومالايؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق و ملك الدم في حق الاقرار بالقود وقلنا ان الرق مؤثر في تنصيف ماكان متعددا في نفسه كالجلداد في الحدود و عدد الطلاق واقراء العدة *وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد اثر الرق لانقصانها حتى انتقصت اهلية استحقاق النعم فلابد من ان يؤثر لانقصان النعمة والحل نعمة فلذلك اثر الرق في نقصانه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ماعلى المحصنات من العذاب *وقدروى عن عمر رضي الله عنه انه قال لايتزوج العبد اكثر من ثنتين * وكذلك اى وكما يقصر حل الرجال الى النصف بالرق حل النساء يقصر بالرق الى النصف ايضا لان الحل الذى يبتنى عليه عقد النكاح نعمة لاجانب النساء كما هو نعمة لاجانب الرجال لانه سبب للسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس وتحصيل الولد والمرأة تحتاج الى هذه الامور كالرجل وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة الدارة وهما تختصان بها فكان الحل نعمة لاحقها بالطريق الاولى الاترى انه ثبت للاب ولاية تزويج الصغيرة مع ان الولاية عليها نظرية فكما ينتصف ذلك الحل برق الرجل ينتصف برق المرأة ولا يمكن اظهار التنصيف لاجانبها بتنقيص العدد لان المرأة الواحدة لاتحل الالواحد فيظهر التنصيف باعتبار الاحوال * ثم نقول الاحوال ثلث حال التقدم على نكاح الحرة وحال التأخر عنه وحال المقارنة ولكن الحالة الواحدة لاتحتمل التجزى فتغلب الحرمة على الحل فيجعل الامة محللة لاحالة التقدم على الحرة محرمة لاحالتى المقارنة والتأخر *او نقول لاالحقيقة ليس الاحالتان حالة الانضمام الى الحرة وحالة الانفراد عنها فيجعل محللة لاحالة الانفراد محرمة لاحالة الانضمام الى الحرة *والعدة يتنصف لانها نعمة لاحق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق لا تنصيفها فكانت عدة الامة حيضتين * والطلاق ينتصف لما سنبين فكان طلاقها اثنين وكان ينبغى ان يكون عدتها حيضة ونصفا وطلاقها طلقة ونصفا *لكن الواحد لايقبل التنصيف فيتكامل ولا يسقط لان جانب الوجود راجح على جانب العدم والاحتياط فيه ايضا قوله (لكن عدد الطلاق) استدراك من قوله ويقصر بالرق الى النصف حتى لاينكح العبد الاامرأتين يعنى اثر رق الرجل لاعدد الانكحة فكان ينبغى ان يؤثر لاعدد الطلاق كما قال الشافعي رحمه الله لان ملك الطلاق مختص بالرجال كملك النكاح اوهو مبنى على ملك النكاح لكن لم يؤثر لان عدد الطلاق كذا * وكشفه ان عدد الطلاق معتبر بالنساء عندنا حتى كانت المرأة حرة يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات وان كان عبدا * وان كانت المرأة امة لايملك الزوج عليها الا تطليقين وان كان حرا وهو مذهب على وابن مسعود رضي الله عنهما *وقال الشافعي رحمه الله عدده معتبر بالرجال فيعتبر فيه رق الرجل وحريته وهو مذهب عثمان وزيد وعايشة رضي الله عنهم *وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يقول ينتقص برق ايهما كان *احتج الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام *الطلاق بالرجال والعدة بالنساء *وبان الرجل هو المالك للطلاق

لكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر بالنساء وعدد الانكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم فكان الطلاق بالنساء

كما انه هو المالك للنكاح فوجب ان يعتبر حالة فيه دون حالها لان المرأة مملوكة لا النكاح و الطلاق
ونقصان حال المملوك بالرق يوجب زيادة لا المملوكية لا نقصانا فيها * الاترى ان رق المرأة
فتح عليه بابا من المملوكية كان مسدودا قبله فانها قبل الرق كانت تملك وتوطأ بملك النكاح لاغير
وبعد الاسترقاق تملك وتوطأ بملك اليمين و النكاح جميعا و اذا كان كذلك يستحيل ان يسد عليها
ماكان مفتوحا قبله بخلاف رق الرجل فانه يسد عليه بابا من الملك كان مفتوحا عليه فانه قبل
الاسترقاق كان يستمتع بملك اليمين و النكاح و بعد الاسترقاق لايمكنه الاستمتاع بملك اليمين
فلما ظهر لرقه اثر لا نقيص مالكيته النكاح و لم يظهر لرقها اثر في تنقيص المملوكية يعتبر رقه
في تنصيف عدد الطلاق ومالكيته دون رقها * ولنا ان ملك التصرف مع كمال حال
المتصرف يزداد بزيادة محل التصرف و ينتقص بانتقاصه فان من ملك عبدا واحدا ملك اعتاقا
واحدا ومن ملك عبدين ملك اعتاقين وعلى هذا سائر التصرفات وههنا محل التصرف حل
المحلية فان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذى صارت المرأة به محلا للنكاح فمتى كان حلها ازيد
كان محلية الطلاق فى حقها اوسع وعلى العكس بالعكس * وهو معنى قوله وعدد الطلاق
عبارة عن اتساع المملوكية و حل الامة على النصف من حل الحرة كما ان حل العبد على النصف
من حل الحر واذا كان حلها على النصف فات بنصف مايفوت به حل الحرة وهو تطليقة
ونصف الا ان الطلاق الواحد لا يتجزأ فكمل و صار مايفوت به حل الامة طلاقين * ولان
المرأة لما صارت محل النكاح بالحل الذى ذكرنا كان النكاح فى حق الامة انقص منه فى حق
الحرة والطلاق من حقوق النكاح مستفاد به فينتقض بنقصان النكاح كما ينتقص سائر حقوقه من
العدة والقسم ومدة الايلاء * هذا الكلام فى الحر اذا تزوج امة فاما العبد اذا تزوج
حرة فنقول الرق اثر فى حله فرده من الاربع الى اثنتين فوجب ان يبقى فى هذا النصف
كالحر على ماهو الاصل فى الاحكام المتشطرة باعذار واسباب ان يبقى الشطر على ما كان قبله *
يوضحه ان الحر يملك ثنتى عشرة تطليقة يوقعها على اربعة نسوة فينبغى ان يملك العبد ست
تطليقات يوقعها على امرأتين ليتحقق التنصيف فلو قلنا بان الباقى يتنصف فى حق العبد مرة
اخرى لبقى الربع وتأثير الرق فى التنصيف لا فى التربيع * وماروى من الحديث معارض
بقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان * ومأول بان مباشرة الطلاق الى
الرجال * وقوله رق الامة يفتح عليها بابا من المملوكية فلا يسد بابا كان منفتحا انما يستقيم اذا لم
يكن بين المنفتح بالرق والذى كان منفتحا قبله تناف بل التنافى ثابت بين المتعة بملك اليمين
وملك النكاح فان الاستمتاع بملك اليمين اذا ثبت بطل الاخر فان من اشترى امرأته فسد النكاح
ثم نقول لما صارت عرضة للمتعة بالمالية اختل كونها محلا للنكاح لان الاستباحة بملك
اليمين قهر واستذلال فلا يكون زيادة على النعمة و الاستباحة بملك النكاح نعمة وازدواج
فيتنصف بالرق * وقوله فى الكتاب عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية توسع وتسمية
للحال باسم المحل لان الطلاق انما يتعدد اذا اتسعت المملوكية فكان اتساع المملوكية متسعة

ولذلك يتنصف الحدود فى حق العبد

ولذلك يتنصف القسم

(بخلاف)

بخلاف ثم الطلاق وذكر في الفوائد ان النكاح والطلاق متقابلان فاذا كان عدد الانكحة عبارة عن اتساع المالكية كان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية تحقيقاللمقابلة قوله (ولذلك) اي ولان الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرمات تنصفت الحدود في حق العبد والامة لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية وتغلظ الجناية بتوافر النعم فان النعمة لما كملت في حق شخص كانت جنايته على حق المنعم اعظم من جناية من لم تكمل النعمة في حقه * والدليل عليه ان النعمة لما كملت في حق المحصن باستيفاء حظه من الحرة المنكوحة كانت جناية الزنا منه اغلظ حتى استحق الرجم ولما كملت النعمة في حق ازواج النبي صلى الله عليه ورضي عنهن بتشرفهن بمصاحبته كان شرع العقوبة على تقدير الجناية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيرهن كما قال تعالى* يانساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين* وقد اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما بينا اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب * وهذا في الحد الذي يمكن تنصيفه فاما فيما لا يمكن ذلك فيتكامل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء *تنصف القسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة فيتنصف بالرق كسائر النعم وقد روي انه عليه السلام قال للحرة يومان من القسم وللامة يوم قوله (ولذلك) اي ولما ذكرنا من منافاة الرق كمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد حتى اذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلة الجاني قيمته عند ناقلت القيمة او كثرت ولا لكن تزاد على دية الحرة حتى لو كانت قيمته عشرين الف درهم مثلا لا يزاد الواجب على عشرة آلاف درهم وينقص من عشرة آلاف عشرة دراهم* وعند الشافعي رحمه الله تجب قيمته على الجاني لا على العاقلة بالغة ما بلغت وهو قول ابي يوسف الآخر* وروى ابن سماعة عنه ان مقدار الدية من قيمة العبد تحمله على العاقلة ومازاد على ذلك الى تمام القيمة في مال الجاني * واجمعوا على ان في الغصب تجب قيمته بالغة ما بلغت وعلى ان الجمع بين ضمان النفس والمال غير ممكن كذا في اشارات الاسرار * وعلى ان معنى النفسية والمالية موجودان في العبد لكن الخلاف في الترجيح فرجحنا معنى النفسية ورجح الخصم معنى المالية مستدلا بان القيمة اذا نقصت عن الدية تجب القيمة * وان هذا الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال* وانه يجب فيه جنس نقد السوق الذي يختص بضمان المال ولا مدخل للابل فيه كذا في المبسوط * وانه يختلف باختلاف اوصاف المتلف في الحسن والجمال والصفات تعتبر في ضمان الاموال دون الدماء فثبت ان الواجب بدل المالية فيجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب * ونحن نقول ان النفسية من العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبر في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى فكان اعتبارها في ايجاب الضمان اولى من اعتبار المالية لانها اصل والمالية قائمة بها فان المالية لو زالت بالعتق تبقى النفسية ولو زالت النفسية بالموت لم تبق المالية وكذا الفعل يسمى قتلا لوروده على النفسية فان الاموال لا تقصد بالقتل عادة وانما تقصد به النفوس

ولذلك انتقصت قيمة نفسه لما قلنا من انتقاص المالكية كما انتقصت بالانوثة فوجب نقصان بدل دمه عن الدية

لمعنى التشفى اولانتقام وفوات المالية فيه تبع فعرفنا ان الاصل فيه معنى النفسية ثم ايجاب الضمان بمعنى النفسية لاظهار حظر المحل وخطره باعتبار صفة المالكية لان كمال حال الانسان فى الاضافة ينتهى بكمال المالكية وتمام المالكية بالحرية والذكورة فان بالحرية تثبت مالكية المال وبالذكورة تثبت مالكية النكاح وقد انتقصت مالكية العبد بالرق فانه ينافى مالكية المال كما بينا فلابد من ان ينقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بصفة الانوثية التى توجب نقصانا فى المالكية * وذلك لان بنى آدم خلقوا ازواجا ذكور اواناثا وعلق مصالح معاشهم وبقاؤهم الى يوم القيامة بالازدواج والنساء مملوكات للرجال فى الازدواج فانتقصت دياتهن بصفة الانوثة التى بها صرن مملوكات فعرفنا ان نقصان المالكية هو المؤثر فى نقصان الدية دون غيرها من الاوصاف ولهذا لم ينتقص بالفسق ولا بالزمانة ولا بفوات الاطراف لعدم انتقاص المالكية بهذه المعانى قوله (لكن نقصان الانوثة) الى آخره جواب سؤال وهو ان يقال قد الحق الرق بالانوثة فى ايجاب تنقيص المالكية فوجب ان يستويا فى قدر النقصان حتى كان النقصان فى الرق بقدر النصف كما فى الانوثة فقال انهما قد استويا فى اثبات اصل النقصان لكن لم يستويا فى مقداره * فان نقصان الانوثة اى النقصان الحاصل بها * فى احد ضربى المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح بالعدم فان المرأة تملك المال رقبة وتصرفا ويدا ولا تملك النكاح اصلا بل هى مملوكة فيه فزوال احدى المالكيتين بالكلية عادت ديتها الى النصف وهذا اى الانتقاص الحاصل بالرق * نقصان فى احدهما اى احد ضربى المالكية * لا بالعدم فان العبد فى مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقوى الامرين ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا للملك رقبة فهو اهل للتصرف فى المال الذى هو اصل * واهل لاستحقاق اليد على المال فان المأذون استحق اليد على كسبه كالمكاتب فلهذا يتعلق الدين بكسبه الذى فى يده لان يد المكاتب لازمة ويده غير لازمة كالاجارة مع العارية * وكذا لو اودع العبد مالا غيره لا يملك المولى الاسترداد من المودع مأذونا كان العبد او محجورا كذا فى عامة شروح الجامع الصغير * فوجب القول بنقصان فى الدية لا بالتنصيف * وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال يجب على هذا التخريج ان ينتقص ديته عن دية الحر بمقدار الربع لانتقاص مالكيته عن مالكية الحر بالربع لانا قد بينا وتبين ايضا ان مالكية اليد والتصرف اقوى من مالكية الرقبة فلذلك لا يمكن فى التنقيص اعتبار الربع بل ينقص ماله خطر فى الشرع وهو عشرة دراهم لانها اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا واقل ما يستحق به قطع اليد المحترمة التى لها حكم نصف البدن فى بعض الاحكام * ويؤيد ما ذكرنا قول ابن مسعود رضى الله عنه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الاثر فى حكم المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم * فان قيل لا نسلم ان مالكية النكاح

لكن نقصان الانوثة فى احد ضربى المالكية بالعدم فوجب التنصيف وهذا نقصان فى احدهما لا بالعدم الا يرى ان العبد ليس باهل لملك المال لكنه اهل للتصرف فى المال واهل الاستحقاق اليد على المال فوجب القول بنقصان فى الدية

كاملة للعبد بل هي ناقصة الوجهين * احدهما توقفها على اذن المولى بخلاف الحر * والثاني اقتصارها على امرأتين بخلاف الحر حيث تجاوزت مالكيته الى الاربع * قلنا التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي فان مالكيته كاملة مع توقفها على اذن الولي وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى اوعن الصبي لا لثبوت المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا تنصيف عدد الانكحة في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتنصيف الحل فان مالكيته فيما ملكه من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان * واما الجواب عن استدلالهم بما اذا انتقصت قيمة المقتول عن دية الحر فهو ان الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ايضا ولهذا يجري فيه القسامة وتحمله العاقلة الا ان الموجب لنقصان دمه صيرورته مالا التي انتقصت بها مالكيته فما دام يمكننا نقص ديته باعتبار قيمته مالا نقصنا بذلك السبب الذي انتقص به وهو المالية ويكون ذلك الناقص بسبب الاعتبار بالمال بدل دمه لا بدل ماليته واذا لم يمكن اثبات النقصان بالاعتاق بالاعتبار مالا بان ازدادت قيمة المالية على دية الحر وجب النقص شرعا لكن بقدر له خطر وهو عشرة على ما بينا * ووجوب الضمان للمولى لا يدل على انه بدل المالية لان القصاص وجب للمولى ايضا وهو بدل النفس بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا يقضي دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا للمال فيستوفيه المولى الذي هو اولى الناس به كما يستوفي القصاص * قال الامام ابو الفضل الكرماني الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق اليد قوله (وهذا عندنا) اي كون العبد اهلا للتصرف في المال ولاستحقاق اليد على المال مذهبنا فان المأذون يتصرف بنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه فكان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفعا للمانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة الا ان اليد الثابتة بالاذن غير لازمة لخلو الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها بعوض بمنزلة الملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع * وعند الشافعي رحمه الله هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه يستفيد التصرف واليد بالاذن من المولى فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع * ويبتني عليه ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الانواع كلها عندنا وعند الشافعي لا يكون كذلك بل يختص الاذن بذلك النوع وان الحجر في نوع بعد الاذن العام او الخاص لا يصح عندنا وعنده يصح * وان الاذن لم يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهرا او سنة كان مأذونا ابدا الى ان يحجر عليه لان هذا اسقاط الحق والاسقاط لا يقبل التوقيت وعنده يحتمل ان يقبل التوقيت * احتج الشافعي رحمه الله بان المقصود من التصرف حكمه وهو الملك وانه يحصل للمولى للعبد لانه بالرق خرج من ان يكون اهلا للملك ولهذا لو اشترى زوجة المولى يفسد النكاح ولو تزوج

وهذا عندنا في المأذون انه يتصرف لنفسه ويجب له اليد بالاذن غير لازمة وبالكتابة بدلا لازمة وقال الشافعي رحمه الله لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان السبب شرع لحكمة ولم يكن اهلا لاستحقاق اليد ايضا قلنا ان اهلية التكلم غير ساقطة بالاجماع

امة من مكاسبه يصح لعدم ملكه فى الكسب واذا لم يكن اهلا للملك الذى هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا لسببه وهو التصرف لان التصرف شرع لحكمة لا لذاته فلا ينفصل عنه واذا لم يكن اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق اليد ايضا لان اليد لا يستفاد الا بملك التصرف او بملك الرقبة وقد عدم الامر ان فى حقه واذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل * يوضحه ان التصرف تمليك او تملك فانه اذا اشترى شيئا كان متملكا لذلك الشى والملك يثبت للمولى بلا خلاف فالتملك يقع له واذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التمليك واقعا للمولى * ولا معنى لقول من قال التصرف يقع له والحكم يثبت للمولى لانا لا نعقل من قول القائل ان العقد يقع له سوى وقوع الحكم له لان العقد كلام موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام ولا ينطلق عليه اسم التصرف فاذا اخذ اسم التصرف من ناحية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة الى الحكم لا محالة وهذا هو المراد من قولنا الوكيل متصرف للموكل فان تصرفه من حيث انه كلام لا يقع له ولكن من حيث كونه مستجلبا للحكم الشرعى يقع له فكذا المولى بالاذن استعمله فيما يوجده العبد من التصرف فكان تصرفه واقعا للمولى فيقصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف الا بالتنصيص كالوكيل * وقلنا ان اهلية التكلم غير ساقطة الى آخره * يعنى ان التصرف كلام معتبر جعل سببا لحكم شرعا ومحله ذمة صالحة لالتزام الدين واعتبار الكلام بصدوره عن الاهل واهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالاجماع لانها تثبت بالعقل والعقل لا يختل بالرق وهذا صح توكله وقبلت رواياته فى الدين واخباراته فى الديانات نحو الهدايا وطهارة الماء ونجاستها وقبلت شهادته بهلال رمضان * وكذلك اى وكما ان الاهلية غير ساقطة بالرق الذمة مملوكة للعبد لا للمولى لان الذمة عبارة عن وصف فى الشخص يصير به اهلا للايجاب والاستيجاب كما بينا ومن هذا الوجه لم يصر مملوكا للمولى ولهذا بقى مخاطبا بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص * وكذا قابل للدين حتى يؤاخذ به بعد العتق ولو اراد المولى ان يتصرف فى ذمته بان يشترى شيئا على ان الثمن فى ذمته لا يقدر عليه ولو كانت مملوكة للمولى لقدر عليه فثبت انها مملوكة للعبد * وقابلة للدين بدليل ثبوت دين الاستهلاك فى ذمته وبدليل ان العبد المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين فى ذمته حتى لو كفل به انسان يصح ويؤاخذ به فى الحال وان كان العبد يؤاخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة لالتزام الديون من كرامات البشر وبالرق لم يخرج من ان يكون من البشر (فان قيل) لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هى مملوكة للمولى بدليل انه لو اقر على العبد بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه كما لم يصح على الاجنبى (قلنا) صحة اقراره باعتبار ان مالية العبد مملوكة له لا باعتبار ملكه فى ذمته بدليل انه يصح اقراره بقدر مالية الرقبة ولو كانت

وكذلك الذمة مملوكة للعبد قابلة للدين واذا صار اهلا للحاجة كان اهلا للقضاء وادنى طرقه اليد وهو الحكم الاصلى لان الملك ضرب قدرة شرع للضرورة

صحته باعتبار الملك في الذمة وهي متسعة لكان ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد على المالية وان كثر كما لو اقر على نفسه * وهو كالوارث يقر بالدين على مورثه يصح وان لم تكن ذمته مملوكة له لان موجب اقراره استحقاق التركة من يده كذلك ههنا موجب هذا الاقرار استحقاق مالية الرقبة والكسب فيصح * ولا يقال ان العبد يؤاخذ بهذا الدين بعد العتق ولو لم يكن الدين واجبا في ذمته باقرار المولى لما اخذ بعد العتق * لانا نقول انما يؤاخذ به بعد العتق لان مالية رقبته صارت مشغولة بالدين وقد اتلفها المولى بالاعتاق فيضمن ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق سلمت له وصارت المالية المشغولة مصروفة اليه فيلزمه السعاية كالراهن المعسر اذا اعتق عبده المرهون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرف اليه مالية رقبة مشغولة بالرهن كذلك ههنا * ثم ذكر الشيخ مقدمة اخرى فقال واذا صار اى كان العبد اهلا للحاجة فانه مع الرق اهل لها * كان اهلا لقضاء الحاجة ايضا اذ لو لم يكن اهلا له لوقع في الحرج وهو مدفوع وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد كما ان اعلاها ملك الرقبة مع ملك اليد * وهذا الكلام جواب عما قالوا انه بالرق خرج من اهلية التصرف لانه لم يبق اهلا لحكمه وهو الملك فقال انه باعتبار الحاجة بقي اهلا لملك اليد الذى هو من احكام التصرف * وهو اى ملك اليد الحكم الاصلي للتصرف لان شرع التصرف لدفع الحاجة وهي تندفع باليد لان تمكنه من الانتفاع يحصل بها فكان ملك اليد الحكم الاصلي للتصرف وملك العين شرع للتوصل اليه ولقطع طمع الاغيار عن العين اذ الملك هو المطلق الحاجز اى المطلق للتصرف للمالك والحاجز للغير عن التصرف في المملوك بدون اذن المالك وهو المراد من قوله ضرب قدرة شرع للضرورة اى لضرورة التوصل الى المقصود * وتسميته قدرة توسع لانه الاختصاص المطلق الحاجز كما قلنا الا انه لما كان مطلقا للتصرف كان من اسباب القدرة على الانتفاع فلذلك سماه قدرة * وكذلك اى وكما ان ملك اليد يثبت للعبد للحاجة ملك اليد بنفسه غير مال ايضا فجاز ان يثبت للعبد لان الرق لا ينافي مالكية غير المال * والدليل على انه ليس بمال ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في عقد الكتابة بمقابلة ملك اليد كما يثبت في النكاح والطلاق ولو كان ملك اليد مالا لما ثبت الحيوان دينا في الذمة بمقابلته كما لا يثبت في البيع لان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة بمقابلة المال لما عرف * ولا يلزم عليه ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في النكاح مع ان المملوك بالنكاح وهو منافع البضع في حكم المال * لانا لا نسلم ان المملوك بالنكاح مال الا ترى انه لا يضمن بالاتلاف بقتل المرأة وبالشهادة الكاذبة على الطلاق * ولئن سلمنا انه في حكم الاموال فذلك امر حكمي يظهر اثره في بعض المسائل لا في المنع من ثبوت الحيوان دينا في الذمة فيه فانه ليس بمال حقيقة * على انا نلزم الخصم على اصله وعنده المملوك بالنكاح ليس بمال حقيقة ولا حكما واذا كان كذلك اى اذا كان الامر كما بينا من بقاء اهلية العبد للتكلم وكون الذمة مملوكة له

وكذلك ملك اليد بنفسه غير مال الا يرى ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في الكتابة

وكونه اهلا لملك اليد الذى هو الحكم الاصلى للتصرف * كان العبد اصلا فى حكم العقد الذى هو محكم اى امر اصلى مقصود منه وهو ملك اليد* والمولى يخلف العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهليته له* فالحاصل ان للتصرف حكمين احدهما مقصود اصلى وهو ملك اليد والآخر امر زائد شرع وسيلة الى الاول وهو ملك الرقبة والعبد ان لم يبق اهلا للثانى فهو اهل لما هو مقصود منهما وهو ملك اليد فكان فى التصرف عاملا لنفسه لثبوت حكمه الاصلى له وكان تصرفه كشراء رب المال شيئا من مال المضاربة فانه يصح لافادته ملك اليد * واعلم ان لمشايخنا رحمهم الله فى ثبوت الملك للمولى طريقين * احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى والعبد مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره كان واقعا له كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجه ولنفسه من وجه لم يجعل نائبا عن المولى بل هو عامل لنفسه فكذا هذا * والثانى ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك تعذر الايقاع له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه لا الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله دين العبد يمنع ملك المولى فى كسبه لان المولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى يملك اكسابه بسبب ملكه فى رقبته لا بتصرف العبد * والى هذا الطريق اشار الشيخ بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد * ولا يقال لو كان العبد متصرفا لنفسه وكان حكم تصرفه واقعا له لكان ينبغى ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيما اذا اشترى ثم اعتق لسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم اعتق وكما لو باع الراهن الرهن ثم افتكه ينفذ البيع لسقوط حق المرتهن ولما لم ينعقد ههنا علم انه نائب عن المولى فى التصرف * لانا نقول العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة لمولاه فلما انعقد التصرف موجبا للملك للمولى لا يمكن تنفيذه على العبد بعد العتق عند زوال المانع من ثبوت الملك له لان التصرف متى وقع لجهة لا ينفذ لجهة اخرى بخلاف النكاح لانه ينفذ على الوجه الذى توقف اذ الملك واقع للعبد فيه وكذا فى الرهن يكون الملك فى الثمن للراهن فيمكن تنفيذهما عند زوال المانع من غير تغيير *فثبت بما ذكرنا ان العبد المأذون يتصرف لنفسه وان حكمه الاصلى يثبت له كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان ممنوعا عن التصرف لحق المولى مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب فى الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء فاذا اذن فقد رضى بسقوط حقه فكان الاذن فكا للحجر كالكتابة فلا يقبل التخصيص بنوع دون نوع ثم فك الحجر بهذين السببين بمنزلة الفك العام الذى يحصل بالعتق وذلك لا يختص بنوع دون نوع سواء اطلق اوصرح بالنهى عن سائر الانواع لان هذا التقييد تصرف فى غير ملكه فكذا ههنا قوله (ولذلك) اى ولان الملك لا يثبت للعبد بل المولى يخلفه فيه ولان الاذن غير لازم جعلنا العبد فى حكم الملك وفى حكم بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا فى نفس التصرف وثبوت ملك اليد لانه لما لم يكن اهلا للملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل والمولى كالموكل

واذا كان كذلك كان العبد اصلا فى حكم العقد الذى هو محكم والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك ولذلك جعلنا العبد فى حكم العبد فى حكم الملك وفى حكم بقاء الاذن كالوكيل

حيث ثبت الملك له ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون فى حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا * بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزله بدون تعجيزه نفسه فلم يمكن جعله بمنزلة الوكيل فى حكم بقاء الكتابة * وقوله فى مسائل مرض المولى متعلق بقوله فى حكم الملك وقوله وعامة مسائل المأذون او اكثرها متعلق ببقاء الاذن اى جعلناه فى حكم الملك فى مسائل مرض المولى وفى حق بقاء الاذن فى عامة مسائل المأذون كالوكيل * فمن امثلة القسم الاول ما اذا اذن لعبده فى التجارة ثم مرض المولى فباع العبد بعض ما كان فى يده من تجارته او اشترى شيئا فحابى فى ذلك بغبن فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع ما فعل العبد جائز عند ابى حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل فى تصرف الوكيل تغير تصرف العبد بمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما يتغير تصرف الوكيل بمرض الموكل وصار كما اذا باشره المولى بنفسه لاستدامته الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث * وكذا الحكم عندهما فى المحاباة بغبن يسير فاما المحاباة بغبن فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان المأذون عندهما لا يملك هذه المحاباة حتى لو باشرها فى صحة المولى كانت باطلة * ولو كان الذى حاباه بعض ورثة المولى كانت المحاباة باطلة لان مباشرة العبد كمباشرة المولى والمريض لا يملك المحاباة فى شئ مع وارثه * ولو اقر المأذون فى مرض مولاه بدين او غصب او وديعة قائمة او مستهلكة او غيرها من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت فى صحته بدئ بدين الصحة من تركته ومن رقبة العبد وكسبه فان فضل من رقبته وكسبه شئ فهو للذى اقر له العبد لان رقبته وكسبه ملك المولى فاقراره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة مقدما فهذا مثله * ففى هذه المسائل وامثالها جعل المأذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه فى هذه التصرفات ولم يعتبر صحة العبد * ومن امثلة القسم الثانى ان العبد المأذون اذا اذن لعبده فى التجارة فحجر المولى الاول لا ينحجر الثانى كالوكيل اذا وكل وقد كان قال له الموكل اعمل برأيك لا ينعزل بعزل الاول * ولو مات المولى صار محجورين كما لو مات الموكل صار معزولين * ويشترط العلم للمأذون بالحجر لصحته كما يشترط علم الوكيل بالعزل * ولو اخرج المأذون من ملكه لم تبق للعبد ولاية ان يقبض شيئا مما كان على غريمه وقت الاذن كالوكيل بالبيع ليس له ولاية قبض الثمن بعد العزل * ولو اذن لعبده فى التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله وقتل فيه او لحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا * ففى هذه المسائل ونظائرها جعل العبد كالوكيل فى حال بقاء الاذن قوله (والرق لا يؤثر فى عصمة الدم) الى آخره * عصمة الدم وهى حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع على نوعين عندنا * مؤثمة * وهى التى توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا * ومقومة وهى التى توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض * ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطاء فالدية والاثم

فى مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون

يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان القتل خطأ وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا * فالرق لايؤثر في عصمة الدم مؤثمة كانت او مقومة بالاسقاط والتنقيص * وانما يؤثر في قيمته اى قيمة الدم جواب عما يقال كيف لايؤثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق * فقال اثره في تنقيص القيمة لما بينا لا في العصمة لان العصمة المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة تثبت بدار الايمان اى بالاحراز بها * والعبد فيه اى في كل واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان * اما في الايمان فظاهر * واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بعد وجوده حقيقة بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله * *ولذلك اى ولكون العبد مماثلا للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا * وقال الشافعي رحمه الله لا يقتل الحر به لانتفاء المماثلة بينهما فيما يبتني عليه القصاص وهو النفسية لانها عبارة عن ذات موصوفة بانواع الكرامات التي اختص بها وصارت بها اشرف من سائر الحيوان وقد تمكن في العبد معنى المالية التي تخل بتلك الكرامات فاختلت النفسية بمجاورة المالية فكان العبد في مقابلة الحر دونه في النفسية فالحر نفيس من كل وجه والعبد نفس ومال فامتنع القصاص * والدليل على انتقاص النفسية انتقاص البدل * ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دون الذكر في استحقاق الكرامات ولهذا انتقص بدل دمها عن بدل دم الرجل * لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس * ولنا ماذكرنا ان نفس العبد معصومة على سبيل الكمال لمساواته الحر في سبب العصمة * والدليل على كمال العصمة وجوب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص بقتله اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية لا تخل بالنفسية والعصمة لان الوصف الذي يبتني عليه القصاص وتثبت لاجله العصمة كونه متحملا امانة الله عز وجل اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا وصف اصلي لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة اثبتت لتكميل الوصف المطلوب ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة ههنا في المعنى الاصلي يبتني عليه القصاص وكملت العصمة لاجله فلا وجه لمنع القصاص فاما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة فهي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله فاما في حق القصاص فلا بدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى وثبوت التفاوت بينهما في البدل * يوضحه ان العبد لو قتل عبدا ثم اعتق يستوفى القصاص منه ولو لم يتساو الحر والعبد في المعنى الموجب للقصاص لمنع العتق عن الاستيفاء اذ المانع قبل الاستيفاء بمنزلة المانع حالة الوجوب قوله (واوجب الرق نقصا في الجهاد) لاشبهة في ان الرق لا يوجب خللا في قوى البدن حسا لكن القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما ينافي مالكية المال ينافي مالكية منافع البدن لانها تبع للبدن لقيامها به والبدن ملك المولى وملك الاصل علة لملك التبع فكانت المنافع ملكا له ايضا تبعا

والرق لا يؤثر في عصمة الدم وانما يؤثر في قيمته وانما العصمة بالايمان ودار الايمان والعبد فيه مثل الحر ولذلك قتل الحر بالعبد قصاصا واوجب الرق ولى نقصا في الجهاد لما قلنا في الحج ان الاستطاعة للجهاد والحج غير مستثناة على الولى

(للبدن)

للبدن غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك المولى فى بعض العبادات كالصلوة والصوم نظرا للعبد ولم يستثن فى البعض نظرا للمولى كالحج والجهاد فلهذا لايحل له القتال بغير اذن المولى بالاجماع ولذلك اى ولان الرق اوجب نقصا فيه قلنا لايستوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه ان حضر ولم يقاتل لايكون له شئ لان مولاه التزم مؤنته للخدمة لا للقتال به فكان كالتاجر وان قاتل باذن مولاه او بغير اذنه يرضخ له ولا يسهم وعند اهل الشام يسهم للعبد والصبى والمرأة لانه عليه السلام اسهم يوم خيبر للنساء والصبيان والعبد وتمسكت العامة بحديث فضالة بن عبيد رضى الله عنه انه عليه السلام كان يرضخ للمماليك ولايسهم لهم وبان العبد غير مجاهد بنفسه فان للمولى ان يمنعه من الخروج والقتال ولايستوى بينه وبين الحر الذى هو اهل للجهاد بنفسه ولكن يرضخ له اذا قاتل لمعنى التحريض * فان قيل اليس ان الامام اذا نفل عاما بان قال من قتل قتيلا فله سلبه فانه يستوى فى استحقاق السلب بين الحر والعبد وربما كان سلب قتيله اكثر من سهم الحر فلم لايجوز ان يستوى بينهما فى استحقاق السهم * قلنا لان استحقاق السلب بعد التنفيل اما ان يكون بالقتل او بالايجاب من الامام ولاتفاوت بينهما فى ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد ناقص حالا فى اهلية الكرامات من الحر الا ترى ان فى الاستحقاق فى التنفيل يستوى بين الفارس والراجل ولايدل ذلك على انه يجوز التسوية بينهما فى استحقاق الغنيمة وما تمسكوا به من الحديث محمول على الرضخ لما روى عن عمير مولى ابى اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فى سير الكبير والمبسوط فتبين بما ذكرنا ان ماذكر فى بعض شروح المختصر ان المحجور هو الذى يستوجب الرضخ فاما المأذون له فى القتال فيستوجب السهم الكامل لالتحاقه بالحر بالاذن وهم قوله (وانقطعت الولايات) متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية فتبين الذمة والحل ثم شرع فى بيان الولاية يعنى لاتثبت الولايات المتعدية مثل ولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها للعبد لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمى فينافى الولاية كما ينافى مالكية المال * ثم الاصل فى الولايات ولاية المرء على نفسه ثم التعدى منه الى غيره عند وجود شرط التعدى ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تتعدى الى غيره * ولذلك اى ولانقطاع الولايات كلها بالرق بطل امان العبد المحجور عليه عن القتال عند ابى حنيفة واحدى الروايتين عن ابى يوسف * وعند محمد والشافعى والرواية الاخرى عن ابى يوسف رحمهم الله صح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين بما يملكه والامان نصرة الدين بالقول فانه شرع لمنفعة تعود الى المسلمين وهى دفع شر الكفار عنهم والنصرة بالقول مملوكة له اذ ليس فيها ابطال حق المولى بوجه فكان العبد فيها مثل الحر * بخلاف القتال بالنفس فانه نصرة بما لايملكه لان فيه ابطال حق المولى عن منافعه وتعريض ماليته للهلاك فلا يملكه العبد ولانه بالايمان يلتزم حرمة التعرض لهم فى نفوسهم واموالهم ثم يتعدى ذلك الى غيره فصار كشهادته على هلال رمضان

ولذلك قلنا لايستوجب السهم الكامل وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز ولذلك بطل امانه عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله لانه يتصرف على الناس ابتداء

لانه يملك عقد الذمة فيملك الايمان لانه اقوى من عقد الذمة * واحتج ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله بان الايمان منه تصرف على الغير ابتداء فلا يصح وان لم يكن فيه ضرر للمولى كالشهادة وذلك لانه الزام على الغير من غير ان يلزمه شيء لانه لا حق له في اموال الناس ولا في انفسهم اغتناما واسترقاقا حتى لو قاتل لا يملك الرضخ بل يملكه مولاه وليس له حق القتل ايضا لانه ممنوع عنه لحق المولى شرعا واذا ثبت انه لا حق له تبين ان ايمانه تصرف على الغير ابتداء بطريق الولاية ولا ولاية له على الغير لانها انما تثبت اذا كان كامل الولاية في نفسه والكمال في حقه لا يثبت الا بالحرية فلذلك لا يصح ايمانه * وبانه غير مالك للجهاد اصلا يعني ان الايمان من توابع القتال والعبد لا يملك الجهاد لانه يكون بالنفس او بالمال ونفسه مملوكة لغيره وليس هو من اهل ملك المال فلا يملك الايمان كالذمي والصبي والمجنون * بيانه ان الايمان وان كان ترك القتال صورة لكنه من جملة الجهاد معنى لانه قد تتفق حالة يكون بالمسلمين ضعف فتكون المصلحة في الايمان ليستعدوا للجهاد بعد والاستعداد للجهاد من جملته وتوابعه * ولان المقصود دفع شر الكفار واعزاز الدين وبالايمان يحصل هذا المقصود كما يحصل بالجهاد * واذا ثبت انه تبع وهو لا يملك الاصل وهو الجهاد فلا يملك ما هو من توابعه لان عدم الاصل باى علة كانت يدل على عدم التابع لان وجود التبع بوجود الاصل لا بعلة الاصل * ولا معنى لما قالوا انه بالايمان التزم حرمة التعرض لهم في نفوسهم لانه انما يكون كذلك اذا كان متمكنا من الجهاد فاذا لم يكن متمكنا منه كان ملزما غيره ابتداء لا ملتزما وليس للعبد هذه الولاية * فاما عقد الذمة فيتمحض منفعة للمسلمين لان الكفار اذا طلبوا ذلك يفترض على الامام اجابتهم اليه فيصح من العبد كقبول الهبة والصدقة * اما الايمان فتردد بين المنفعة والضرر ولهذا لا يفترض اجابة الكفار اليه اذا طلبوا ذلك وفيه ابطال حق المسلمين في الاستغنام والاسترقاق فلا يملكه * الا ترى ان التصرف الذى يوهم الضرر في حق المولى خاصة كالبيع والشراء لا يملكه العبد بنفسه فما فيه الحاق الضرر بالمسلمين اولى ان لا يملكه * ويلزم على ما ذكرنا صحة ايمان العبد المأذون له في القتال بالاجماع فاجاب وقال واذا كان العبد مأذونا له بالجهاد لم يصر بالاذن اهلا للولاية لبقاء المنافي وهو الرق فينبغي ان لا يصح ايمانه بعد الاذن كما لا يصح شهادته وقضاؤه وجميع ما يتعلق بالولاية * لكنه انما صح لان الامان اى الايمان بسبب الاذن في الجهاد يخرج عن اقسام الولاية باعتبار ان المأذون له في الجهاد صار شريكا في الغنيمة من حيث انه استحق رضخا فيها واذا آمن فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة فلزمه حكم الايمان ثم تعدى الى الغير لعدم تجزيه فلم يكن هذا الايمان من باب الولاية فيصح مثل شهادته برؤية هلال رمضان حيث تصح لانها ليست من باب الولاية بل هى التزام الصوم على نفسه اولا ثم تعدى الحكم الى غيره * فان قيل العبد المحجور عن القتال مثل المأذون له في استحقاق الرضخ اذا قاتل فينبغي ان يصح ايمانه لشركته في الغنيمة ايضا * قلنا قد ذكر في السير الكبير ان العبد اذا قاتل بغير اذن مولاه في القياس لا شيء له لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن

ولانه غير مالك للجهاد اصلا واذا كان مأذونا بالجهاد لم يصر اهلا للولاية لكن الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكا في الغنيمة فلزمه ثم تعدى فلم يكن من باب الولاية مثل شهادته بهلال رمضان

المولى فيكون حاله كحال الحربى المستأمن ان قاتل باذن الامام يستحق الرضخ والافلا * وفى الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الاكتساب وعما يتمحض منفعة فيكون هو كالمأذون فيه من جهة المولى دلالة لانه انما حجر عن القتال لدفع الضرر عن المولى لانه لايكون مشغولا بخدمة المولى حالة القتال وربما يقتل فاذافرغ عن القتال سالما واصيب الغنيمة وزال الضرر يثبت الاذن منه دلالة * وهو نظير القياس والاستحسان فى العبد المحجور اذا آجر نفسه وسلم من العمل * واذا تقرر هذا تبين انه لم يكن شريكا فى الغنيمة حين آمنهم * اما على وجه القياس فظاهر * وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما تثبت له بعد الفراغ من القتال لاقبله وحين ثبتت الشركة لم يبق وقت الايمان وحين آمنهم لم تكن الشركة ثابتة فيكون الايمان منه تعريضا لحق المسلمين بالابطال ابتداء لان حقهم حين آمن ثابت بالنظر الى السبب فكان من باب الولاية * واجاب الامام البرغرى رحمه الله عنه بان الايمان انما شرع لكونه وسيلة الى القتال فى المستقبل بالاستعداد كما ذكرنا فيملكه من يملك القتال فى المستقبل وهذا العبد الذى قاتل بغير اذن المولى واستحق الرضخ محجور عن القتال فى المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله ورفعنا الحجر عنه فى الماضى لافى المستقبل فلا يملك الايمان * وهو مثل العبد المحجور اذا اشترى شيئا وباعه وربح ربحا كثيرا كان تصرفه نافذا والربح سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض فى هذه الحالة ولكنه لو تبرع بشئ لايصح لان التبرع انما صار مشروعا فى حقه لكونه وسيلة الى التجارة فى المستقبل والحجر فى المستقبل قائم فلا يصح التبرع منه * فان قيل كيف تثبت الشركة للعبد فى الغنيمة وقد ثبت ان الرق ينافى مالكية المال بل الشركة انما تثبت لمولاه لان رضخ العبد له لاللعبد * والدليل عليه ماذكر فى السير الكبير ان العبد المقاتل اذا اعتق بعد مااصابوا غنائم فانه يرضخ لمولاه منها ولو اسلم الذمى المقاتل بعد اصابة الغنيمة فانه يسهم له لان باسلام الذمى لايتبدل المستحق فيمكن ان يجعل الاسلام كالموجود عند ابتداء السبب ويعتق العبد يتبدل المستحق لان الرضخ يكون لمولاه مستحقا بالعبد كما يكون السهم له مستحقا بالفرس وبعد العتق الاستحقاق للعبد فلا يمكن ان يجعل العتق كالموجود عند ابتداء السبب لان ذلك يبطل استحقاق المولى اصلا فتبين انه لاشركة للعبد اصلا فى الغنيمة فينبغى ان لايصح ايمانه وان كان مأذونا فى الجهاد لانه يصير الزاما على الغير ابتداء * قلنا الاستحقاق ثابت للعبد لانه انسان مخاطب ولكن المولى يخلفه فى ملك المستحق كما يخلفه فى ملك سائر اكسابه فيكون الشركة ثابتة نظرا الى السبب بخلاف الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا * والدليل عليه ان العبد المقاتل باذن مولاه لومات قبل الاحراز والقسمة لاشئ لمولاه اعتبارا بموت من له سهم ولومات الفرس فى هذه الحالة اوبعد ماجاوز الدرب لايبطل سهم الفارس والله اعلم قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان الرق لاينافى مالكية غير المال من الدم والحيوة * صح اقرار العبد محجورا كان اومأذونا * بالحدود والقصاص اى بما يوجب الحدود والقصاص عليه لانه لما كان مبقى على

وعلى هذا الاصل صح اقراره بالحدود والقصاص وصح بالسرقة المستهلكة

اصل الحرية فى حق الدم والحيوة حتى لم يملك المولى اراقة دمه واتلاف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص كان اقراره ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم اتلاف ماليته التى هى حق المولى لانه بطريق التبع كما بينا فى الامان * بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح فى حق المولى لانه يلاقى حق الغير وهو المالية قصدا فيمنع الصحة ضرورة * وصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة مأذونا كان او محجورا عندنا حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال * وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه ويؤخذ بضمان المال فى الحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره فى حق المال يلاقى حقه ان كان مأذونا فانه يلاقى ذمته وهو منفك الحجر فى ذلك فاما فى حق القطع فيلاقى نفسه والفك بحكم الاذن لم يتناولها الا ترى انه لو اقر بان نفسه لفلان كان اقراره باطلا فكذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزء منها يكون باطلا * وجه قولنا ان وجوب الحد على العبد باعتبار انه آدمى مخاطب لا باعتبار انه مال مملوك وهو فى هذا المعنى مثل الحر مأذونا كان او محجورا فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزء كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك وما لا يملك المولى على عبده فالعبد فيه ينزل منزلة الحر كالطلاق * يوضحه انه لا تهمة فى اقراره لان ما يلحقه من الضرر باستيفاء العقوبة منه فوق ما يلحق المولى والاقرار حجة عند انتفاء التهمة * وبالقائمة صح من المأذون يعنى اذا اقر العبد المأذون بسرقة مال قائم بعينه فى يده صح فى حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه لان اقراره فى حق المال لا فى حق نفسه وهو الكسب لانه منفك الحجر فى ذلك فيصح * وفى حق القطع صح عندنا خلافا لزفر رحمه الله لما مر من الوجهين وفى المحجور اختلاف معروف * واذا اقر العبد المحجور بسرقة مال قائم فى يده بعينه فعند ابى حنيفة رحمه الله يصح اقراره بهما اى بالحد والمال فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه * وعند محمد رحمه الله لا يصح بهما فلا يجب القطع ولا الرد على المسروق منه وهو قول زفر رحمه الله ايضا * وعند ابى يوسف رحمه الله يصح بالحد دون المال فيقطع يده ويكون المال للمولى * وذلك اى الاختلاف المذكور فيما اذا كذبه المولى وقال المال مالى * فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال الى المسروق منه بلا خلاف * وجه قول محمد رحمه الله ان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه ملك مولاه وما فى يده كانه فى يد المولى * الا ترى انه لو اقر فيه بالغصب لا يصح فكذلك بالسرقة واذا لم يصح اقراره فى حق المال بقى المال على ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع فى هذا المال لانه ملك المولى ولا فى مال آخر لانه لم يقر بالسرقة فيه ثم المال اصل فى هذا الباب بدليل ان المسروق منه لو قال ابغى المال دون القطع تسمع خصومته وعلى العكس لا تسمع وان المال يثبت بدون القطع ولا يتصور ثبوت القطع قبل ثبوت المال فاذا لم يصح اقراره فيما هو الاصل لم يصح فيما ينبنى عليه ايضا * وجه قول ابى يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال للمسروق منه واقراره حجة فى حق القطع دون المال فيثبت ما كان اقراره فيه حجة دون الآخر لان احد الحكمين ينفصل عن الآخر *

وبالقائمة صح من المأذون وفى المحجور اختلاف معروف عند ابى حنيفة رحمه الله يصح بهما وعند محمد رحمه الله لا يصح بهما وعند ابى يوسف رحمه الله يصح بالحد دون المال وذلك اذا كذبه المولى

الاترى انه قد يثبت المال دون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان ويجوز ان يثبت القطع دون المال كالوافر بسرقة مال يستهلك * وجه قول ابى حنيفة رحمه الله انه لابد من قبول اقراره فى حق القطع لما بينا انه فى ذلك مبق على اصل الحرية * ولان القطع هو الاصل فان القاضى يقضى بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالبينة ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحالة ان يقطع العبد فى مال هو مملوك لمولاه وبثبوت الشئ يثبت ما كان من ضرورته كما لو باع احد التوأمين فاعتقه المشترى ثم ادعى البايع نسب الذى عنده يثبت نسب الآخر منه ويبطل عتق المشترى فيه للضرورة فهذا مثله كذا فى المبسوط قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان الرق ينافى مالكية المال او ان الرق ينافى كمال الحال فى اهلية الكرامات حتى ان ذمته ضعفت برقه بحيث لم تحتمل الدين بنفسها * قلنا فى جنايات العبد خطأ ان رقبته تصير جزآء اى يصير العبد للمجنى عليه جزآء بجنايته والوجوب على المولى دون العبد فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها الا ان تختار الفدآء بالارش فيخير المولى بين الدفع بالجناية كما وجب او الفداء بالارش * وقال الشافعى رحمه الله حكم جنايته على الادمى كحكم جنايته على البهيمة واتلاف المال فيقال للمولى اما ان تؤدى او يباع عليك العبد فيكون الوجوب على العبد فى الاصل كذا فى الاسرار * والخلاف يظهر فى اتباعه بعد العتق فعنده يؤاخذ بتكميل الارش بعد العتق وعندنا لا يؤاخذ به هو يقول الاصل فى ضمان الجناية وجوبه على الجانى واوجب الشرع على العاقلة حمالة عنه بطريق المواساة بعذر الخطا ولا عاقلة للعبد لان العقل بالقرابة وقد انقطع حكمها بالرق بالاجماع فبقى الضمان عليه فيباع فيه ويستوفى منه بعد العتق فاما وجوب الدفع فغير مشروع فى موضع على ان فى شرع الدفع تسوية بين قلة الجناية وكثرتها وهى مما يرده القياس * ونحن نقول الواجب فى باب القتل ضمان هو صلة فى جانب من وجب عليه كانه يهب شيئا مبتدأ لان كون المتلف غير مال ينافى وجوب الضمان على المتلف وكون الدم مما لا ينبغى ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فوجب الضمان صلة فى جانب المتلف وعوضا فى جانب المتلف عليه ولكونه صلة لا تصح الكفالة بالدية كما لا تصح ببدل الكتابة كانها لم تجب بعد ولا يجب الزكوة فيها الا بحول بعد القبض كانها هبة ثم كون هذا الضمان صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل للصلة ولهذا لا يستحق عليه صلة الاقارب ولا يمكن ان يهب شيئا واذا لم يمكن ايجابه عليه لكونه صلة ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليهم ولا يمكن اهدار الدم جعل الشرع رقبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدرا ايضا اذ الاصل فى الدم ان يضمن بقدر الممكن * ولان فى ضمان الاستهلاك وجب الضمان فى ذمة العبد واذا تبع فيه صار فى المال ذاهبا فيه وقد تعذر اعتبار الوجوب فى الذمة ههنا لكون الواجب صلة فيصار الى الدفع لان فيه ذهابه بالجناية وهو مال ضمان الاستهلاك ولهذا لم يختلف الحكم بقلة الجناية وكثرتها لان ذلك يظهر فى حكم الوجوب فى الذمة وقد تعذر ذلك

وعلى هذا الاصل قلنا فى جنايات العبد خطاء ان رقبته يصير جزاء لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال

ههنا يصير الى ذهابه فيه وهذا لا يوجب التفرقة * وقوله ولكنه صلة من تمة قوله ماليس بمال والضمير راجع الى ما وكانه احترز به عن وجوب المهر فى ذمة العبد فانه يجب مقابلا بما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع الا انه يجب عوضا عما حصل له من الملك او المنافع المستوفاة فلا يكون صلة والضمان ههنا يجب عما ليس بمال من غير ان يدخل فى ملكه شئ فكان صلة قوله (الا ان يختار المولى الفداء) متصل بقوله يصير جزاء اى يصير رقبته جزاء فى جميع الاحوال الا حال مشية المولى الفداء * فيصير اى الواجب عائدا الى الاصل وهو الارش فانه هو الاصل فى الخطاء عنده والنقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل لا يبطل بالافلاس * وعندهما يصير الواجب بمعنى الحوالة اى بمعنى المحال به على المولى * او يصير التزامه الفداء بمعنى الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى فيعود بالافلاس الى رقبته كما فى الحوالة الحقيقة * وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤديه الى ولى الجناية كان الارش دينا فى ذمته والعبد عبده عند ابى حنيفة رحمه الله لا سبيل لغيره عليه * وعندهما ان ادى الدية مكانه والا دفع العبد الى الاولياء الا ان رضوا بان يبيعوه بالدية فلم يكن لهم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد * وجه قولهما ان نفس العبد صار حقا لولى الجناية الا ان المولى تمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفداء فاذا اعطاهم الارش كان هذا تحويلا لحقهم من محل الى محل فيه وفاء لحقهم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا كان هذا ابطالا لحقهم لا تحويلا الى محل يعدله فيكون ذلك باطلا من المولى * وهذا لان الخيار للمولى بطريق النظر من الشرع له انما ثبت على وجه لا يتضرر به صاحب الحق فاذا آل الى الضرر كان باطلا كما فى الحوالة فان انتقال الدين الى ذمة المحتال عليه ثابت بشرط ان يسلم لصاحب الحق فاذا لم يسلم عاد الى المحيل كما كان * ولان الاصل ان يكون الجانى هو المصروف الى جنايته كما فى العمد وانما صير الى الارش فى الخطاء اذا كان الجانى حرا لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفداء نقلا من الاصل الى العارض فكان بمعنى الحوالة كان صاحب الحق احيل على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الاصل كما فى سائر الحوالات * وابو حنيفة رحمه الله يقول فى جناية العبد قد خير المولى بين الدفع والفداء والمخير بين شيئين اذا اختار احدهما تعين ذلك واجبا من الاصل كالمكفر اذا اختار احد الانواع الثلاثة فههنا باختياره الفداء تبين ان الواجب هو الدية فى ذمة المولى من الاصل وان العبد فارغ من الجناية فلا يكون لاولياء الجناية عليه سبيل * ولان الموجب الاصلى فى القتل الخطاء هو الارش فانه هو الثابت بالنص وهو قوله تعالى * ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا * وفى العبد انما صير الى الدفع ضرورة انه ليس باهل للصلة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل فلا يبطل بالافلاس * وقيل هذه المسئلة مبنية فى التحقيق على اختلافهم فى التفليس فعنده لما لم يكن التفليس معتبرا لان المال غاد ورائح كان هذا التصرف من المولى تحويلا لحق الاولياء الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان التفليس معتبرا والمال فى ذمة المفلس كان تاويا كان هذا

ولكنه صلة الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل عند ابى حنيفة رحمه الله حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير بمعنى الحوالة وهذا اصل لا يحصى فروعه

واما المرض فانه لاينافي اهلية الحكم ولا اهلية العبارة ولكنه لما كان سبب الموت والموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز ولما كان الموت علة الخلافة كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله ولما كان عجزا شرعت العبادات عليه بقدر المكنة ولما كان من اسباب تعلق الحقوق فكان من اسباب الحجر بقدر مايقع به صيانة الحق حتى لايؤثر المرض فيما لايتعلق به حق غريم ولاوارث وانما يثبت به الحجر اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله فقيل كل تصرف واقع يحتمل الفسخ فان القول بصحته واجب للحال ثم التدارك بالنقض ان احتيج اليه مثل الهبة وبيع المحاباة وكل تصرف لايحتمل النقض جعل كالمتعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق الغريم او الوارث

الاختيار من المولى ابطالا لحق الاولياء كذا في المبسوط وغيره * وهذا اى الرق بجميع احكامه التي بينا اصل لايحصى فروعه قوله (واما المرض فكذا) قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي * وعبارة بعضهم هو هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة * والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات افة في الفعل * وافة الفعل ثلاث التغير والنقصان والبطلان فالتغير ان يتخيل صورا لا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف بصره مثلا والبطلان العمى * وانه لاينافي اهلية الحكم اى ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبد * ولا اهلية العبارة لانه لايخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وانعقد تصرفاته وجميع مايتعلق بالعبارة * ولما لم يكن المرض منافيا للاهليتين كان ينبغي ان يجب على المريض العبادات كاملة كما تجب على الصحيح وان لايتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه * لكنه لما كان سبب الموت بواسطة ترادف الآلام والموت عجز خالص حقيقة وحكما ليس فيه يشوب القدرة بوجه كان المرض من اسباب العجز اى موجبا له بزوال القوة وانتقاصها * ولما كان الموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان بالموت يبطل اهلية الملك فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال * كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب كمن جرح رجلا خطأ ثم كفر قبل السراية ثم سرى يصح التكفير لان وجوب التكفير حكم متعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيظهر في الاخرة انه اداها بعد الوجوب فيجوز فكذلك في مسئلتنا هذه خراب الذمة وتعلق الدين بالمال حكم الموت فيستند الى سببه وهو المرض * ثم لكون المرض من اسباب العجز شرعت العبادات على المريض بقدر المكنة اى الطاعة قائما او قاعدا او مستلقيا على ماعرف في فروع الفقه * ولكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض* بقدر مايقع به صيانة الحق اى حق الوارث والغريم * وهو مقدار الثلثين في حق الوارث لتعلق حقه بهذا القدر * وجميع المال في حق الغريم ان كان الدين مستغرقا * حتى لايؤثر المرض اى في الحجر فيما لايتعلق به حق غريم * مثل مازاد على الدين * ولاوارث مثل مازاد على ثلثى مابقى من الدين * او على ثلثى الجميع ان لم يكن عليه دين * ومثل مايتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل ونحوها قوله (وانما يثبت به) اى بالمرض الحجر اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت لانفس المرض فقبل وجود الوصف لايثبت الحجر لعدم التمام بوصفه واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالاماتة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف

القوى وترادف الالام وكل جزء من المرض مضعف موجب لالم بمنزلة جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخيرة فتم المرض علة الحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذى اضناه كالنصاب صار متصفا بالنماء عند تمام الحول من اول الحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار تصرف المحجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق * فقيل كل تصرف واقع من المريض الى آخره * كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين * او وارث بان اعتق عبدا فيته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا فى شهادته وسائر احكامه * واذا لم يقع اعتاقه على حق غريم او وارث بان كان فى المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث نفذ فى الحال لعدم تعلق حق احد به قوله (وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لما قلنا) ان المرض سبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحجر والايصاء تبرع فلا يصح منه لكونه محجورا عليه كما لا يصح من العبد والصبى * لكن الشرع جوز ذلك اى الايصاء * نظرا له بقدر الثلث بقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم فى آخر اعماركم زيادة فى اعمالكم فضعوه حيث شئتم وبقوله عليه السلام فى حديث سعد بن مالك رضى الله عنه حين قال افاوصى بمالى كله الى ان قال فبثلثه الثلث والثلث كثير لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس * استخلاصا اى استخصاصا واستيثارا له * على الورثة بالقليل وهو الثلث ليعلم باستخلاص القليل دون الكثير * ان الحجر والتهمة اى تهمة ايثاره الاجنبى على الوارث باعتبار ضغينة كانت معه له * فيه اى فى الايصاء * اصل حتى يستحب ان ينقص الوصية من الثلث ولا يبلغها الى الثلث لما عرف * وقوله نظرا تعليل لجواز الايصاء * وقوله استخلاصا تعليل للاكتفاء على الثلث ان جاز ذلك * واو قيل لكن الشرع جوزه له ذلك بقدر الثلث نظرا له واستخلاصا لكان اوضح ويحتمل ان يكون استخلاصا بدلا من نظرا فيستقيم بغير واو او يكون عطفا بغير واو على مذهب من جوزه قوله (ولما تولى الشرع الايصاء للورثة) كان الايصاء للورثة مفوضا الى المريض فى ابتداء الاسلام بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجرى فى ذلك ميل الى البعض ومضارة للبعض فنسخ ذلك بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الآية وقد بين النبى صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية لوارث * فالشيخ رحمه الله اشار الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشرع الايصاء للورثة اى بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم * وابطل ايصاءه اى نسخ ايصاء المريض للورثة بتولية بنفسه لعجز العبد عن حسن التدبير فى مقدار ما يوصى به لكل واحد لجهله بذلك كما قال تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا او لقصده مضارة البعض كما وقعت الاشارة اليه فى قوله تعالى غير مضار وكان هذا نسخ تحويل

وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لما قلنا لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل ولما تولى الشرع الايصاء للورثة وابطل ايصاءه لهم

كنسخ القبلة الى الكعبة * بطل ذلك اى ايصاء العبد لهم من كل وجه * ويمكن ان يجعل هذا جواب سؤال وهو ان يقال لما اجاز الشرع له الايصاء بالثلث واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز ايصاؤه بذلك للوارث لعدم تعلق حق الورثة كما جاز للاجنبي وكما لو وهب شيئا من ماله لبعض ورثته في حال الصحة مع ان الشرع شرع في حق المريض الوصية للورثة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية * لكن الشرع لما تولى ايصاء الورثة بنفسه ونسخ ايصاؤه لهم بطل ذلك من كل وجه * صورة * ومعنى * وحقيقة * وشبهة * لان الشرع لما حجره عن ايصال النفع الى وارثه من ماله في هذه الحالة صارت صورة ايصال النفع ومعناه وحقيقته وشبهته سواء لان الصورة والشبهة ملحقتان بالحقيقة في موضع التحريم * ثم بين امثلة هذه الاشياء فمثال الصورة بيع المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عند ابي حنيفة رحمه الله سواء كان بمثل القيمة او لم يكن * وعندهما يصح بمثل القيمة لانه ليس في تصرفه ابطال حق الورثة عن شئ مما يتعلق حقهم به وهو المالية فكان الوارث والاجنبي فيه سواء * يوضحه انه كما كان ممنوعا من الوصية للوارث كان ممنوعا من الوصية بما زاد على الثلث للاجنبي ثم البيع بمثل القيمة من الاجنبي في جميع ماله صحيح ولا يكون ذلك وصيته بشئ فكذلك مع الوارث * وابو حنيفة رحمه الله يقول انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك لحق سائر الورثة فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيبه من الميراث * وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضاء سائر الورثة فكما انه لو قصد ايثار البعض بشئ من المالية رد عليه قصده فكذلك اذا قصد ايثاره بالعين فلذلك يمتنع بيعه منه بمثل القيمة وباكثر بخلاف الاجنبي فانه غير ممنوع من التصرف معه فيما يرجع الى العين وانما يمنع من ابطال حق الورثة عن ثلثي ماله وليس في البيع بمثل القيمة من الاجنبي ابطال حق الورثة بشئ من ماله * وتبين بما ذكرنا ان البيع من الوارث ايصاء له صورة من حيث انه ايثار له بالعين وان لم يكن ايصاء معنى لاسترداد العوض منه نقضية عقد المعاوضة فلذلك لا يصح * ومثال الايصاء معنى الاقارير فان المريض اذا اقر بعين او بدين لوارثه لا يصح عندنا * وقال الشافعي رحمه الله يصح لان الحجر بسبب المرض انما ثبتت عن التبرع بما زاد على الثلث مع الاجنبي وعن التبرع مع الوارث اصلا ولا حجر عليه فيما يرجع الى السعي في فكاك رقبته فكان اقراره في الصحة والمرض سواء الا ترى ان اقراره بالوارث صحيح مع ان فيه اضرارا بالوارث المعروف فكذا اقراره للوارث ولنا ان في اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب اذ من الجائز ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصال مقدار المال المقر به الى الوارث بغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام * ولان الاقرار وان كان اخبارا فقد جعل كالايجاب من وجه حتى ان من اقر لانسان بجارية

بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة حتى لا تصح منه البيع اصلا عند ابي حنيفة رحمه الله وبطلت اقاريره له للتهمة لان شبهة الحرام حرام ولم يصح اقراره باستيفاء دينه من الوارث

لايستحق اولادها واذا كان كالايجاب من وجه فهو ايجاب مال لايقابله مال والمريض ممنوع عن مثله مع الوارث اصلا فرجحنا هذا الجانب فى حق الوارث ورجحنا جانب الاقرار فى حق الاجنبى وصححناه فى جميع المال * وهذا بخلاف الاقرار بالوارث لانه لم يلاق محلا تعلق به حق الورثة مع ان النسب من الحوايج الاصلية فيكون مقدما على حق الورثة *وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذى على الوارث منه وان لزم الوارث الدين فى حال صحة المقر لان هذا ايصال له بمالية الدين من حيث المعنى فانها تسلم له بغير عوض *وكذا لو كان وارثه كفيلا عن اجنبى للمريض عليه دين اوكان اجنبى كفيلا عن وارثه الذى له عليه دين بطل اقراره باستيفائه لتضمنه برائة الوارث عن الدين او عن الكفالة *وقوله وان لزمه فى الصحة رد لماروى عن ابى يوسف رحمه الله انه اذا اقر باستيفاء دين كان له على الوارث فى حال الصحة يجوز لان الوارث لما عامله فى الصحة فقد استحق برائة ذمته عند اقراره باستيفاء الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه *الاترى انه لو كان دينه على اجنبى فاقر باستيفائه فى مرضه كان صحيحا فى حق غرماء الصحة *لكنا نقول اقراره بالاستيفاء فى الحاصل اقرار بالدين لان الديون تقضى بامثالها فيجب للمديون على صاحب الدين عند القبض مثل ما كان له عليه ثم يصير قصاصا بدينه فكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف اقراره بالاستيفاء من الاجنبى لان المنع هناك لحق غرماء الصحة وحق الغرماء عند المرض لا يتعلق بالدين انما يتعلق بما يمكن استيفاء ديونه منه فلم يصادف اقراره بالاستيفاء محلا تعلق حقهم به *فاما حق الورثة فيتعلق بالعين والدين جميعا لان الوراثة خلافه والمنع من الاقرار للوارث انما كان لحق الورثة فاقراره بالاستيفاء فى هذا كالاقرار بالدين لانه يصادف محلا هو مشغول بحق الورثة فلا يجوز مطلقا كذا فى المبسوط * ومثال الحقيقة ظاهر ولهذا لم يذكره الشيخ *واما مثال الشبهة فهو ما اذا باع المريض الحنطة الجيدة بالردية او الفضة الجيدة بالردية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس يدل على ان غرضه ايصال منفعة الجودة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة بالجنس فتقومت الجودة فى حقه دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقومت فى حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصى لو باع مال الصغير من نفسه او من غيره تتقوم الجودة فيه حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالردى من جنسه اصلا كذا ههنا *الاترى انه لو باع الجيد بالردى من الاجنبى يعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن الجودة معتبرة لم يتوقف على خروجه من الثلث بل جاز مطلقا كما لو باع شيئا بمثل القيمة قوله (وحجر المريض عن الصلة) نحو الهبة والصدقة والمحابات وغيرها الا من الثلث لما قلنا من تعلق حق الغير بماله الموجب للحجر ومن استخلاص الثلث له بطريق النظر *ولذلك اى ولكونه محجورا عن الصلة فيما وراء الثلث* والحاصل ان ما يجب لله تعالى خالصا من الحقوق المالية ان اداه بنفسه فى مرضه يعتبر من الثلث سواء وجبت مالا من الابتداء كالزكوة وصدقة الفطر او صارت مالا

وان لزمه فى صحته وتقومت الجودة فى حقهم لتهمة العدول عن خلاف الجنس كما تقومت فى حق الصغار وحجر المريض عن الصلة الا من الثلث لما قلنا ولذلك قلنا اذا ادى فى مرض موته حقا لله تعالى ماليا كان من الثلث وكذلك اذا اوصى بذلك عندنا

بسبب العجز كالفدية فى الصلوة والصوم والانفاق فى الحج * وان لم يؤده بنفسه لايصير دينا فى التركة بعد الموت مقدما على الميراث * ثم ان اوصى به ينفذ من الثلث كسائر التبرعات وان لم يوص به يسقط فى احكام الدنيا وان كان مؤاخذا به فى الآخرة * وعند الشافعى رحمه الله ان اداه بنفسه كان معتبرا من جميع المال وان لم يؤد يصير دينا فى جميع التركة مقدما على الميراث والوصية كديون العباد اوصى به او لم يوص * تبين به ان قوله عندنا متعلق بالمسئلتين واشارة الى الخلاف فيهما احتج الشافعى بحديث الخثعمية فانه عليه السلام شبه فيه دين الله تعالى بدين العباد بقوله ارأيت لو كان على ابيك دين اكنت تقضينه الحديث ثم دين العباد يقضى من جميع التركة مقدما على الميراث فكذا دين الله تعالى وبانه حق كان مطالبا به فى حيوته وتجرى النيابة فى ابقائه فيستوفى من تركته بعد وفاته كديون العباد وذلك لان المال خلف عن الذمة بعد الموت فى الحقوق التى تقضى بالمال والوارث قائم مقام المورث فى اداء مايجرى النيابة فى ادائه الاترى ان بعد الايصاء يقوم مقامه فى الاداء فكذلك قبله * ولنا ان المال خرج من ملك الذى كان فى ملكه وصار ملكا للوارث ولم يجب على الوارث شئ ليوخذ ملكه به فلا يصير دينا فى التركة * وهذا لان حق الله تعالى متى اجتمع مع حق العبد فى محل يقدم حق العبد ثم الواجب فى حقوق الله تعالى فعل الايتاء لانفس المال ولا يصلح فيه اقامة المال مقام الذمة بعد الموت ولا يمكن ان يجعل الوارث نائبا فى الاداء لان الواجب عبادة فلابد فيه من فعل من يجب عليه حقيقة او حكما وخلافة الوارث تثبت جبرا بدون اختيار من المورث وبمثلها لايتأدى العبادة واستيفاء الواجب لايجوز الا من الوجه الذى وجب فاذا لم يمكن ايجابه من ذلك الوجه لم يبق اصلا الا ان يوصى فيكون نظير وصيته بسائر التبرعات فينفذ من الثلث قوله (ولما تعلق حق الغرماء الى آخره اشارة الى الجواب عما قيل حق المرتهن قد تعلق بالمرهون كما تعلق حق الغريم والوارث بالمال فى المرض بل هو اقوى لانه مانع عن التصرف فى الرهن والانتفاع به للراهن وحق الوارث والغريم لايمنع من ذلك ثم حق المرتهن لايمنع نفاذ اعتاق الراهن لبقاء الملك فينبغى ان لايمنع حق الوارث والغريم ايضا لبقاء الملك * فقال لما تعلق حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى فى حق انفسهم * اما معنى فظاهر * واما صورة فلان المريض لايملك البيع من وارثه بمثل القيمة وباكثر كما لايملك ان يحابيه ولا يملك الوارث ان يأخذ بنصيبه عينا من التركة ايضا بدون رضاء الباقى * ومعنى فى حق غيرهم وهم الاجانب حتى جاز بيعه من الاجنبى بمثل القيمة * وسوق هذا الكلام يشير الى ان حق الغرماء متعلق بالمال صورة ومعنى كحق الوارث لكنه نص فى المبسوط ان حق الغرماء متعلق بالمعنى وهو المالية لابعين المال ولهذا كان للوارث ان يستخلص العين لنفسه بقضاء الدين من موضع آخر * وذكر فى الذخيرة ايضا ان الحر المحجور عليه بسبب الدين اذا باع ماله من احد الغرماء بمثل قيمته صح كما لو باعه من اجنبى آخر بمثل القيمة ولكن لو قاص الثمن بدينه لايجوز لان فى المقاصة ايثار البعض بالقضاء وانه ممنوع عنه كالمريض مرض الموت فهذه الرواية

ولما تعلق حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى فى حق انفسهم ومعنى فى حق غيرهم صار اعتاقه واقعا على محل مشغول بعينه بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن فى ملك اليد دون ملك الرقبة فلذلك نفذ هذا ولم ينفذ ذلك وهذا اصل لاتحصى فروعه

واماالحيض والنفاس فانهمالايعدمان اهلية بوجه لكن الطهارة للصلوة شرط وقد شرعت بصفة اليسر الاداء وفى وضع الحيض والنفاس مايوجب الحرج فى القضاء فلذلك وضع عنهما وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم ايضا بخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء

تدل على ان بيع المريض من الغريم بمثل القيمة يجوز * فتبين بهذا ان حق الغرماء متعلق بالمعنى دون الصورة فى حق انفسهم كما فى حق الاجانب * فكان الضمير فى انفسهم و غيرهم راجعا الى الورثة دون الغرماء وكان لفظ الغير متناولا للغرماء والاجانب جميعا اى حق الكل متعلق بالمال فحق الورثة متعلق به صورة و معنى فى حق انفسهم ومتعلق به معنى فى حق غيرهم من الاجانب والغرماء وحق الغرماء متعلق به معنى لاصورة فى حق انفسهم وفى حق غيرهم واذا كان كذلك صار اعتاق المريض واقعا على محل مشغول بعينه بحق الغير اى حق ملك الرقبة صورة ومعنى او معنى بالصورة فلم ينفذ الى آخر ماذكر فى الكتاب * وهذا اى المرض مع احكامه اصل كثير الفروع قوله (واما الحيض والنفاس) فكذا * الحيض فى الشريعة دم ينفضه رحم المرأة السليمة عن الداء والصغر * واحترز بقوله رحم المرأة عن الرعاف والدماء الخارجة الجراحات وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق لارحم * وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فان النفساء فى حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث * وبالصغر عن دم تراه من هى دون بنت تسع السنين فانه ليس بمعتبر فى الشرع * والنفاس الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الولادة * وانهما لايعدمان اهلية لااهلية الوجوب ولااهلية الاداء لانهما لايخلان بالذمة ولابالعقل والتميز ولابقدرة البدن فكان ينبغى ان لاتسقط بهما الصلوة كما يسقط الصوم * لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرطت للصلوة على وفاق القياس كالطهارة عن سائر الاحداث والانجاس * وقد شرعت الصلوة بصفة اليسر فانها وان وجبت بقدرة ممكنة لكن فى شرعها نوع يسر من حيث انها وجبت خمس مرات فى اليوم والليلة ولم تجب خمسين مرة كما فى الامم الماضية * ومن حيث ان الحرج مدفوع فيها حتى لو لحق المصلى حرج فى القيام سقط القيام عنه الى القعود ثم الى الايماء والاستلقاء على الظهر على ماعرف * وفى فوت الشرط فوت الاداء ضرورة لتوقف المشروط على الشرط * وفى وضع الحيض والنفاس مايوجب الحرج فى القضاء اى قضاء الصلوات فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلاثة ايام ولياليهـا كان الواجب داخلا فى حد التكرار لامحالة * وكذا النفاس فى العادة يكون اكثر من مدة الحيض فيتضاعف الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج وهو مدفوع شرعا * فلذلك اى للزوم الحرج * وضع اى اسقط القضـاء عن الحايض والنفساء * وقد جعلت الطهارة عنهما اى عن الحيض والنفاس شرطا لصحة الصوم ايضا * نصا وهو ماروى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال الحايض تدع الصوم والصلوة فى ايام اقرائها وماروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت لامرأة سألتها مابالنا نقضى الصوم ولانقضى الصلوة فى الحيض احرورية انت كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نقضى الصوم ولانقضى الصلوة * بخلاف القياس لان الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتأدى مع الحيض والنفاس ايضا لولا النص فيؤثر اشتراطها فى المنع من الاداء * ولم يتعد الى القضاء اى الى اسقاط القضاء يعنى لما كانت الطهارة عن الحيض والنفاس شرطا لاداء الصوم

ولم يكن فى قضائه حرج فلم يسقط اصله واحكام الحيض والنفاس كثيرة لايحصى عددها واما الموت فانه عجز كله مناف لاهلية احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى وضعت العبادات كلها عنه والاحكام نوعان احكام الدنيا واحكام

بخلاف القياس لايظهر لزومها فيما وراء صحة الاداء بل جعل فى حق القضاء كان الطهارة ليست بشرط وانما تركت الاداء مختارا فيجب القضاء * ولم يكن فى قضائه اى قضاء الصوم حرج لان الحيض لايزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يكون مستغرقا لوقت الصوم وهو الشهر * فلم يسقط اصل الصوم اى اصل وجوبه عن الذمة وان سقط اداؤه كمن اغمى عليه مادون يوم وليلة * فان قيل * ينبغى ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب الشهر كما كان مسقطا لقضاء الصلوة * قلنا * حكمه مأخوذ من الحيض فى الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر * ولما اسقط الحيض الصلوة لامحالة اسقط النفاس ايضا وان لم يستوعب اليوم والليلة وكذا وقوعه فى وقت الصوم من النوادر فلا ينبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر * بخلاف الصلوة فان وقوعهما فى آوان الصلوة من اللوازم فاثر فى اسقاط القضاء لدخول الواجب فى حد التكرار لامحالة * ولايلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند استغراق الشهر وان كان وقوعه فى وقت الصوم من النوادر ايضا لان الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب كما بينا فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء فافترقا كذا فى بعض فوائد هذا الكتاب قوله (واما الموت) فكذا الموت ضد الحيوة لانه امر وجودى عند اهل السنة لقوله تعالى الذى خلق الموت والحيوة * ولهذا قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لامحالة لفوات الشرط فلهذا قال انه عجز كله اى ليس فيه جهة القدرة بوجه * واحترز عن المرض والرق والصغر والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس بخالص لبقاء نوع قدرة فيها للعبد بخلاف الموت مناف لاهلية احكام الدنيا مما فيه تكليف لان التكليف باحكام الدنيا يعتمد القدرة فاذا تحقق العجز اللازم الذى لايرجى زواله سقط التكليف بها فى الدنيا ضرورة * وهو الاداء عن اختيار هذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقق الابتلاء ليظهر ما علم على ما علم مع بقاء اختيار العبد فيكون مبتلى بين ان يفعله باختياره فيثاب به وبين ان يتركه باختياره فيعاقب عليه * ولهذا اى ولفوت الغرض وهو الاداء عن اختيار * قلنا ان الزكوة تبطل اى تسقط عن الميت فى حكم الدنيا حتى لايجب اداؤها من التركة خلافا للشافعى رحمه الله بناء على ان الفعل هو المقصود فى حقوق الله تعالى عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة وسقط الزكوة به عنده كما فى دين العباد * وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة كما مر بيانه * وكذلك اى ومثل حكم الزكوة حكم سائر القرب فى السقوط * وانما يبقى عليه المأثم لاغير لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء فى تلك الاحكام قوله (واما القسم

الاخرة فاما احكام الدنيا فانواع اربعة قسم منها ماهو من باب التكليف والثانى ماشرع عليه لحاجة غيره ومنها ماشرع له لحاجته ومنها مالا يصلح لقضاء حاجته هذه احكام الدنيا فاما القسم الاول فقد وضع عنه لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة يبطل عنه وكذلك سائر القرب وانما يبقى عليه المأثم واما القسم الثانى فانه ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه لان فعله فيه غير مقصود وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق الضعف بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا وهذا لا يرجى زواله غالبا فقيل انها لا تحتمل الدين بنفسها

الثانى) وهو الذى شرع عليه لحاجة غيره فلا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين او لم يكن * فان كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستأجر والمغصوب والمبيع والوديعة يبقى ببقائه اى ببقاء العين على تأويل المعين * لان فعل العبد فى العين غير مقصود اذ المقصود فى حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالاموال * واذا كان كذلك يبقى حق العبد فى العين بعد موت من كانت العين فى يده لحصول المقصود وان فات الفعل منه * وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن كالديون الواجبة بالمعاوضة * فان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه اى الى الذمة على تأويل المذكور او الضمير راجع الى المجرد * لان الرق يرجى زواله غالبا يعنى بالاعتاق لانه امر مندوب اليه * وهذا اى الموت لا يرجى زواله غالبا وان احتمل ذلك بطريق الكرامة كما كان فى زمان عيسى وعزير عليهما السلام بطريق المعجزة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى قوله (ولهذا) اى ولان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت اوضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط فى احكام الدنيا لفوات محله وان بقى فى احكام الآخرة * وذلك لان الذمة ثابتة للانسان بكونه مخاطبا متحملا امانة الله عزوجل وبالموت خرج من اهلية الخطاب والتحمل لعدم صلاحه لهما فعرفنا ان ذمته لم تبق صالحة لوجوب الحقوق فى احكام الدنيا وان بقيت فى حق احكام الآخرة لكون الميت معد الحيوة الآخرة كالجنين معد للحيوة الدنيا * الاترى انها لم تبق محلا لوجوب الحقوق فيها ابتداء بعد الموت وكما يشترط المحل لابتداء الالتزام يشترط لبقاء الحق لان ما يرجع الى المحل الابتداء والبقاء فيه سواء فثبت ان الدين لم تبق فى احكام الدنيا لعدم محله * ويدل على سقوطه فى احكام الدنيا ما اشير اليه فى الكتاب وهو ان ثبوت الدين اى وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسر الدين بانه وصف شرعى يظهر اثره فى توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة ههنا لاستحالة مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال يؤمر الوارث او الوصى بالاداء منه ولا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصيل لا لالتزام اصل الدين بدليل بقاء الدين بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها واستحالة حلول الشئ الواحد محلين فى وقت واحد * وقد عدمت المطالبة ههنا فلا يصح التزام المطالبة بعد سقوطها * الاترى ان هذا الدين فى حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال وان كان لا يحبس فيه وهناك لا تصح الكفالة لتأديها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصيل فهنا اولى ان لا يصح لانها تؤدى الى ان يلزم على الكفيل ما ليس على الاصيل اصلا * بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فتكفل

ولهذا قيل ان الكفالة عن الميت المفلس لا يصح وهو قول ابى حنيفة رحمه الله كان الدين ساقط لان ثبوته بالمطالبة وقد عدمت بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فيكفل رجل عنه صح لان ذمته فى حقه كاملة

عنه رجل صح هذا التكفل منه وان لم يكن العبد مطالبا به لان ذمة العبد فى حق نفسه كاملة لانه حى عاقل بالغ مكلف فتكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدقه المولى فيطالب فى الحال ويتصور ان يعتقه المولى فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة فى الحال وفى ثانى الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها بعقد الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به فى الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان تأخر المطالبة عن الاصيل مع توجهها لعذر عدم فى حق الكفيل كمن كفل بدين عن مفلس حى يؤاخذ به فى الحال وان لم يؤاخذ الاصيل به لان العذر المؤخر وهو الافلاس مختص بالاصيل * بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاجل * لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى انقضاء الاجل فلا يقدر الكفيل على التزامها حالة * وقوله وانما ضمت المالية اليها جواب عما يقال لما كملت ذمته فى حقه ينبغى ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمالها الدين كما فى حق الحر * فقال انما ضمت مالية الرقبة الى الذمة لاجل احتمال الدين فى حق المولى ليمكن استيفاء الدين من المالية التى هى حق المولى اذا ظهر الدين فى حقه لا لان الذمة ليست بكاملة فى حق العبد * وقال ابو يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله تصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع مبرما للحقوق الواجبة عليه ولا مبطلا لها الا ترى انه لو اخلف كفيلا به ثم كفل به انسان بعد موته صح ولو كان موته مفلسا يوجب سقوط الدين عنه لما صحت الكفالة بعد الموت وان كان به كفيل لان براءة الاصيل توجب براءة الكفيل الا ترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه لو حفر بئرا فى الطريق فتلف فيها مال او انسان بعد موته يجب الضمان عليه فلان يبقى عليه الدين الواجب فى حيوته كان اولى فثبت ان الدين باق فى الذمة بعد الموت وهو واجب التسليم والايفاء موصوف بانه مطالب حقا للمدعى ولهذا يطالب به فى الآخرة بالاجماع ولو ظهر له مال يطالب به فى الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء يثبت حق الاستيفاء وهو فوق المطالبة اذ الاستيفاء هو المطلوب منها فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة ايضا * لكنه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء كدرة لانسان اسقطها اخر فى البحر كانت مملوكة لصاحبها ولا يأخذها للعجز والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن حى مفلس وكما لو كان الدين مؤجلا * قالوا وجميع ما ذكرنا مؤيد بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم اتى بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال على وابو قتادة رضى الله عنهما هما على يا رسول الله فصلى عليه فلو لم تصح الكفالة لما صلى لان المانع كان هو الدين ومتى لم تصح الكفالة لم يتغير حكمه فبقى مانعا * والجواب عنه انا لا نسلم ان هذا الدين مطالب به فى احكام الدنيا * لان ذلك العدم اى

وانما ضمت المالية اليها فى حق المولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله صح لان الدين مطالب به لكنا عجز نا عنها والجواب عنه انه غير مطالب به لان ذلك انعدم لمعنى فى محل الدين لا لعجز نا لمعنى فينا .

عدم المطالبة باعتبار معنى فى المحل وهو ضعف الذمة اوخرابها فيكون الدين غير مطالب بنفسه لمعنى فيه وهو سقوطه لعدم المحل لا لعجز بالمعنى فينا كالذى ليس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين لعدم الدين لا لعجز فيه عن المطالبة كذا هنا * بخلاف الدرة الساقطة فى البحر فان العجز عن الاخذ لمعنى فينا لا لانها غير ممكن الاخذ فى نفسها * وبخلاف الكفالة عن المفلس الحى فان الذمة كاملة محتملة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق المطالبة كما كان اذ لا يستحيل مطالبة المفلس خصوصا عند ابى حنيفة رحمه الله لان الافلاس لا يتحقق عنده فتصح الكفالة * وبخلاف الدين المؤجل لان المطالبة فيه مستحقة على سبيل التأجيل فيصح التزامها بعقد الكفالة * واستدلالهم بالحديث ليس بصحيح اذ ليس فى الحديث انه لم يكن هناك مال ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان هذه كفالة صحيحة مبتدأة على وجه يبتنى عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهى اقرب الوجوه لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان النبى صلى الله عليه وسلم كما كان يتبين بالمال لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الهلاك كذا فى الاسرار قوله (ولهذا) اى ولان سقوط الدين عن الميت وتعذر الايجاب عليه لضرورة ضعف الذمة او خرابها الذمة الميت الدين * مضافا صفة مصدر محذوف اى لزوما مضافا الى سبب صح فى حيوته بان حفر بئرا فى الطريق فتلف فيها انسان او مال بعد موته لزم ضمان النفس على عاقلته وضمان المال فى ماله مع انه لم يبق اهلا لوجوب الحقوق عليه لان سبب الضمان لما وجد منه فى حالة الحيوة امكن اسناد الوجوب الى اول السبب وقد كانت الذمة صالحة للوجوب فى ذلك الوقت فوجب القول بالضمان لاندفاع الضرورة المانعة عن الايجاب بامكان اسناده الى حال كمال الذمة * ولهذا اى ولان الذمة لا يحتمل الدين بنفسها ولكنها اذا تقوت بالمؤكد احتملته صح الضمان عن الميت اذا خلف مالا او كفيلا لانه ترك مالا فقد تقوت الذمة به لانه محل الاستيفاء الذى هو المقصود من الوجوب وقد صار المال عونا للذمة فى بعض الحال لتحمل الدين كما فى العبد والمريض واذا كان كذلك يبقى الدين ببقائه فتصح الكفالة وكذا اذا خلف كفيلا لان ذمة الكفيل لما انضمت الى ذمة الاصيل فى تحمل المطالبة تقوت ذمته بعد موته ببقاء ذمة الكفيل فيبقى الدين فى ذمته فتصح الكفالة وقيل معناه ولان السقوط لضرورة ضعف الذمة صح الضمان عن الميت اذا خلف مالا او كفيلا لاندفاع الضرورة وذلك انه اذا خلف مالا امكن استيفاء الدين من المال ومطالبة الوصى به لتعلق حق الغريم بالمال فى حال المرض ولما تعلق الدين بالمال حال قيام الذمة والمتعلق بالمال لا يكون الا للاستيفاء بقى الدين بعد الموت لان سقوطه لم يكن باعتبار برائة من عليه الحق اصلا بل لضرورة راجعة الى المحل فيتقدر بقدرها فاذا وجد له محل بوجه بقى والمال محل الاستيفاء فيبقى فى حق الاستيفاء ولما بقى صحت الكفالة * واذا خلف كفيلا تحول الدين

فلهذا لزمته الديون مضافا الى سبب صح فى حيوته ولهذا صح الضمان عنه اذا خلف مالا او كفيلا

الى ذمته بخراب ذمة الاصيل لان الكفالة وان كانت ضم الذمة الى الذمة في المطالبة لا في اصل الدين ولكنها ينعقد مجوزة لتحول الدين الى ذمة الكفيل عند الضرورة كما اذا ادى الكفيل الدين او وهب له يتحول الدين من ذمة الاصيل الى ذمة الكفيل ضرورة صحة الاداء والهبة وقد دعت الضرورة ههنا الى التحول ليمكن ايفاء حكم الكفالة فوجب القول به فلذلك تصح الكفالة * فالطريق الاول يقتضى ان يصح الكفالة عن الاصيل وعن الكفيل ايضا والطريق الثانى يوجب ان يصح عن الكفيل دون الاصيل اليه اشير فى الطريقة البرغرية * ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قتل المفلس المديون عمدا فكفل بالدين الذى عليه انسان صحت وان لم يكن القصاص مالا * لانه بعرض ان يصير مالا بعفو بعض الشركاء او تمكن الشبهة فلتوهم توجه المطالبة فى الدنيا بقضاء ذلك الدين بجعل الدين باقيا حكما فتصح الكفالة * واما المتبرع اذا ادى فانما صح لان الاداء يلاقى جانب صاحب الحق دون المديون حتى لو كان فى حال حيوته لم يصر المديون مؤديا بل يبرأ كما لو ابرأه رب الدين عنه والدين باق فى حق صاحب الدين لانه لم يخرج من ان يكون مستحقا بموت الآخر وحكم السقوط عن المديون لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر فى حق من عليه دون من له كذا فى الاسرار قوله (وان كان شرع عليه بطريق الصلة) اى وان كان ما وجب عليه لحاجة الغير مشروعا عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها * بطل بالموت اى سقط به لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة فالموت به اولى * الا ان يوصى فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فى الثلث نظرا له ونفع الوصية راجع اليه فيجب تصحيحها نظرا له قوله (واما الذى) اى الحكم الذى شرع للعبد وهو القسم الثالث * فبناء على حاجته * لان مرافق البشر اى ما يرتفقون به من المشروعات * انما شرعت لحاجتهم * لان العبودية لازمة للبشر فانها صفة تثبت فيهم لكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله عز وجل وباحداثه ولا يتصور زوال هذه الصفة عنهم والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما تندفع به حوائجهم * والموت لا ينافى الحاجة لانها تنشأ عن العجز الذى هو دليل النقصان ولهذا قيل الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب وينجبر به ولا عجز فوق الموت فعرفنا ان الموت لا ينافى الحاجة * واذا كان كذلك يبقى له اى للميت مما كان مشروعا له لحاجته ما يقتضى به الحاجة * ولذلك اى ولان بقاء التركة على ملكه للحاجة قدم جهازه ثم ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا ترى ان فى حال الحيوة لباسه مقدم على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثيابه لمساس حاجته اليها فكذا بعد الممات * وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين فاما اذا كان متعلقا بها كما فى المستأجر والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجانى ونحوها فصاحب الحق احق بالعين واولى بها من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين

وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل الا ان يوصى فيصح من الثلث واما الذى شرع له فبناء على حاجته لان مرافق البشر انما شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر والموت لا ينافى الحاجة فبقى له ما ينقضى به الحاجة ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ولذلك صحت وصاياه كلها واقعة ومفوضة

تعلقا مؤكدا * ولذلك اى ولبقاء الحاجة صحت وصاياه كلها اذا لم تجاوز الثلث لان الشرع لما نظر له وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك مافرط فى حيوته صحت وصاياه * واقعة اى منفذة بان اوصى بنفسه بشئ او تبرع فى حال مرضه بشئ او اعتق عبدا او دبره او ما اشبه ذلك * ومفوضة اى الى الورثة بان اوصى باعتاق عبد بعد موته او ببناء مسجد او رباط من ثلث ماله ونحوها * ولذلك اى ولبقاء ماينقضى به حاجته * بقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار مالكيته ليصير معتقا ويحصل له البدل مع ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه بعد الموت ليحصل الولاء له وليتخلص به من العذاب على ماقال عليه السلام *ايما مسلم اعتق مؤمنا اعتق الله تعالى بكل عضو منه عضوا من النار * ويحتاج الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفى منه ديونه فيتخلص به من العذاب ايضا فلذلك تبقى الكتابة بعد موته قوله (ولذلك) اى وللاحتياج الى بقاء الكتابة بقيت الكتابة عندنا بعد موت المكاتب عن وفاء فتؤدى كتابته ويحكم بحريته فى آخر اجزاء حيوته حتى يكون مابقى ميراثا لورثته وهو مذهب على وابن مسعود رضى الله عنهما * وقال زيد بن ثابت رضى الله عنه ينفسخ الكتابة بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعى رحمه الله لان المعقود عليه هو الرقبة اذ العقد يضاف اليها وعند فساد العقد يرجع الى قيمتها كما يرجع الى قيمة المبيع عند فساد العقد وقد فات بموته قبل سلامته له فيوجب انفساخ العقد كما لو مات عاجزا وكما لو هلك المبيع قبل القبض * ولانه لو بقى انما يبقى ليعتق المكاتب بوصول البدل الى المولى اذ المقصود من العقد فى جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل للعتق ابتداء لما فى العتق من احداث قوة المالكية وذلك لا يتصور فى الميت * ولان الرق من شرطه والميت لا يوصف بالرق ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوته لان المتعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفى اسناده الى حال حيوته اثبات العتق قبل وجود الشرط وهو الاداء * وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد موت المولى امكن القول ببقاء الكتابة لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزم فى حال الحيوة فموته لا يبطل الكتابة فاما العبد فمحل العتق وانما يحتاج الى محلية التصرف حال نفوذه وثبوت حكمه وقد بطلت المحلية فيبطل الحكم * يوضح ماذكرنا ان الصحيح اذا علق طلاق امرأته بشرط ثم جن او اغمى عليه فوجد الشرط يقع الطلاق وان لم يكن المجنون اوالمغمى عليه اهلا للايقاع عند وجود الشرط ولو ابانها وانقضت عدتها ثم وجد الشرط لا يقع الطلاق لانها لم تبق محلا للطلاق * ولو اوصى بعتق عبده او قال لعبده انت حر بعد موتى كان صحيحا ولو قال بعد موتك كان لغوا فعرفنا ان الفرق ثابت بين موت المولى وبين موت المكاتب * ونحن نقول المكاتبة عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق واللزوم فان المكاتب ملك بها يده وتصرفه من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث اليد والتصرف ايضا على سبيل اللزوم وهو معنى قوله المكاتب مالك بحكم عقد الكتابة

ولذلك بقيت الكتابة وهى مشروعة لحاجة المكاتب وهى اقوى الحوائج الا ترى انه ندب فيه حط بعض البدل فاذا جاز بقاء مالكية المولى بعد موته ليصير معتقا فلان يبقى هذه المالكية ليصير معتقا اولى

و المولى ملك فى مقابلته مال الكتابة من حيث يطالبه بذلك و يحبسه عليه و ان لم يملك اصل المال و ثبت للمكاتب بما ملك حق ان يؤدى الكتابة من ملكه فيحرز به نفسه و حريته كما ثبت للمالك حق ان يقبض فيتم ملكه فى اصل المال فهذا يتم ملكه بالقبض فى رقبة المال و المكاتب يتم احراز نفسه بالاداء من ملكه فكان لكل احد حق قبل صاحبه بالعقد بحق المالكية الثابتة بهذا العقد و تبين ان مالكية المكاتب تثبت لحاجته الى احراز نفسه و صيرورته معتقا بواسطة هذه المالكية كما ان مالكية المولى الثابتة بهذا العقد شرعت لحاجته الى ملك البدل و صيرورته معتقا بواسطته و احرازه الولاء الذى صار المعتق به بمنزلة الولد و هى اى حاجة المكاتب الى الحرية اقوى الحوائج لان الحرية رأس مال الحى فى احكام الدنيا اذ الرقيق فى حكم الاموات لان الرق اثر الكفر الذى هو موت حكما و يدخل بالعتق فى احكام الاحياء و الدليل على كونها اقوى الحوائج انه ندب فى هذا العقد الى حط بعض البدل بقوله عز ذكره +وآتوهم من مال الله الذى اتيكم* ليكون اقرب الى حصول المقصود و هو العتق ثم ما ثبت من المالكية للمولى يبقى بعد موته لحاجته الى ملك البدل و نسبة الولاء اليه بصيرورته معتقا فلان يبقى ما ثبت للمكاتب من المالكية بعد موته لحاجته الى حصول الحرية كان اولى لان حاجته الى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء+ وقوله و اما المملوكية فتابعة فى الباب جواب عما يقال لو قلتم ببقاء ملكية المكاتب لزم القول ببقاء مملوكيته اذ المكاتب عبد ما بقى عليه درهم و لا يمكن القول ببقاء مملوكيته بعد الموت لان ابقاء المالكية لمعنى الكرامة و لا كرامة فى ابقاء المملوكية لانها تنبئ عن الذل و الهوان و اذا لم تبق المملوكية لا يتصور ان يصير معتقا بعد موته فتنفسخ الكتابة * فقال بقاء المملوكية يكون تبعا لبقاء المالكية لا مقصودا بنفسه * و بيانه انا قد احتجنا الى بقاء المالكية لما قلنا و لا يمكن ذلك الا ببقاء المملوكية و محلية التصرف الى وقت الاداء فيبقى المملوكية شرطا لتحقيق المالكية و ليست هى بمقصودة بالبقاء انما المالكية هى المقصودة استدلالا بجانب المولى لكن من شرط بقائها بقاء المملوكية ليمكن ابدال العتق فيها فتحقق المالكية و الشروط اتباع فبقيناها تبعا * يوضحه ان المكاتب يبقى بعد الموت مالكا من وجه لا من كل وجه لانه كان فى حال الحيوة كذلك و من ضرورة بقائه مالكا من وجه ان يبقى معه مملوكية من وجه اذ لو لم يبق مملوكا من وجه لصار مالكا من كل وجه و لم يكن فى حال الحيوة كذلك * و لما ثبت ان المملوكية باقية من وجه حكمنا بنفوذ العتق لوجود شرطه و تقررت به مالكيته التى استفادها بالعقد و اذا ثبت استندت الى اخر اجزاء حيوته لان الارث ثبت من وقت الموت فلا بد من اسناد المالكية و العتق المقرر لها الى وقت الموت كما فى جانب المولى ثبت ملك البدل عند القبض و استند ملكه الى حال حيوته فكذلك ههنا كذا فى الطريقة البرغرية * و من اصحابنا من حكم ببقاء المملوكية قصدا فقال لما جاز ان تبقى مالكية المولى بعد موته ليصير معتقا جاز ان تبقى مملوكية المكاتب بعد موته ليصير حرا لان المملوكية التى هى تنبئ عن الضعف اليق بحال الميت من المالكية التى هى ضرب قوة و الدليل على جواز بقاء المملوكية

واما المملوكية فهى تابعة فى الباب

ولهذا وجبت المواريث بطريق الخلافة عن الميت نظرله من جه حتى صرفت الى من يتصل به نسباً او سبباً او دينا او دينا بلا نسب وسبب

بعدموته لحاجته ان كفن العبد بعدموته على مولاه ولا سبب لاستحقاقه عليه سوى المملوكية * ومنهم من يقول لانحكم ببقاء المملوكية ولا نجعله حرا بعد الموت ولكننا نسند حريته الى حال حيوته لان بدل الكتابة كان في ذمته والدين يتحول من الذمة الى التركة لان الذمة لاتبقى محلا صالحا للدين بعد الموت ولهذا حل الاجل بالموت فاذا تحول بدل الكتابة الى التركة فرغت الذمة منه وفراغ ذمة المكاتب يوجب حرمته الا انه لايجوز الحكم بحريته مالم يصل المال الى المولى فاذا وصل المال اليه حكم بحريته في آخر جزء من اجزاء حيوته * ومنهم من يقول لاحاجة الى ابقاء المملوكية فان حكمنا بحريته بعد الموت ثم اسندناها الى حال الحيوة لان المقصود من ابقاء العقد حرية اولاده وسلامة اكسابه لاحريته قصدا والولد قائم قابل للعتق والكسب قابل للملك ولكن الشرط ونفوذ العتق في المكاتب فيثبت عتقه شرطا لامقصودا فلا يراعى فيه كون المحل قابلا لهذا الحكم كان الملك في المغلوب لماثبت شرطا لملك البدل لامقصودا بنفسه ثبت عنه اذا البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب مالكا او آبقا وقت الاداء * ولا يلزم على ماذكرنا ما اذا قتل المكاتب خطأ وقد ترك وفاء بمكاتبته حيث يضمن القاتل قيمته لاديته وحكم بموته حرا لكان المضمون ديته * لانا اسندنا حريته الى آخر اجزاء حيوته والجرح وجد قبله ومن جرح مكاتبا ثم عتق ثم ترى يضمن قيمته لاديته لان الوجوب مضاف الى الجرح وهو عبد في تلك الحالة * ولايلزم ايضا ما اذا اوصى الى رجل او لرجل بشئ لايجوز ايصاؤه ووصيته وكذا اوقذفه انسان بعدموته عن وفاء واداء بدل كتابته لايحد ولو حكم بحريته في حال حيوته لجاز ايصاؤه ولحد قاذفه * لانا قد بينا ان اسناد حريته في حكم الكتابة للضرورة فلا يظهر فيما لاضرورة فيه * ولان الحرية الثابتة بالاسناد ثابتة من وجه دون وجه فلا يثبت بها الاحصان والحد لايجب بقذف غير المحصن فاما الحرية فيثبت مع الشبهة وكذا الميراث فلا يمنع للاسناد بثبوتها قوله (ولهذا) اى ولانه تبقى بعد الموت ماينقضى به حاجة الميت * وجبت المواريث اى ثبتت بطريق الخلافة عن الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروجه عن اهلية الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه فيكون نظرا من هذا الوجه ولكن من حيث ان حقيقة الانتفاع لايحصل له وفي الانتفاع الحكمي وهو حصول الثواب له الوارث والاجنبي سواء لايكون فيه زيادة نظر فكان نظرا له من وجه فهذا معنى قوله نظرا له من وجه * بخلاف تعلق حق الغريم بماله وايضاء دينه فان نفعه راجع اليه لان الدين حايل بينه وبين الجنة فكان ايفاؤه سببا بوصوله الى الجنة وخلاصه من العذاب فكان نظرا له من كل وجه وقوله دينا متعلق بالنسب والسبب جميعا ودينا كولى العتاقة والموالاة والزوج والزوجة * او دينا بلا نسب وسبب كعامة المسلمين فان من مات ولاوارث له يوضع ماله في بيت المال الذى اعد لحوائج المسلمين قوله (ولهذا) اى ولان الموت من اسباب الخلافة لما بينا ان المواريث تجب بهذا الطريق * صار التعلق بالموت اى تعليق الايجاب به سواء كان اسقاطا

بان قال اذا مت فانت حر او تمليكا بان اوصى بشئ من ماله والمراد من التعليق الاضافة * بخلاف سائر وجوه التعليق حتى صح تعليق التمليك به اذ معنى الوصية بالمال هو التعليق ولم يصح بسائر الشروط * ولزم تعليق العتق به بحيث لم يجز ابطاله بالبيع عندنا ولم يلزم تعليقه بسائر الشروط بهذه المثابة حتى جاز ابطاله بالبيع * وكذا التعليق بالموت لا يمنع انعقاد السبب في الحال كشرط الخيار في البيع بخلاف سائر التعليقات * وحاصل هذا الفصل ان بيع المدبر المطلق وهو الذى علق عتقه بمطلق موت المولى بان قال لعبده اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر مني او دبرتك لا يجوز عندنا وعند الشافعي يجوز * واتفقوا على ان بيع المدبر المقيد بان قال المولى ان مت من مرضي هذا او ان قدم غائبي او ان شفى الله مريضي فانت حر بعد موتي يجوز * احتج الشافعي رحمه الله بان التدبير وصية لانه ايجاب مضاف الى مابعد الموت ولهذا يعتبر من الثلث ولو كان ايجابا للحال لما اعتبر من الثلث والوصية لا تمنع التصرف كما اذا اوصى به لرجل * ولا يقال هذه وصية لازمة لانها تعليق عتق بشرط * لانا نقول اللزوم من هذا الوجه لا يمنع التصرف فى ان بيع العبد المحلوف بعتقه جائز سواء علق عتقه بشرط كائن كمجيء غد او بشرط فيه خطر كدخول الدار * ونحن نقول هذا شخص تعلق عتقه بمطلق موت المولى فوجب ان لا يجوز بيعه كما فى ام الولد * وتحقيقه ما اشير اليه فى الكتاب ان الموت من اسباب الخلافة لما بينا فى المواريث * فيصير التعليق اى تعليق الايجاب اسقاطا كان او تمليكا بالموت وهو امر كائن بيقين ايجاب حق لمن وقع له الايجاب فى الحال بطريق الخلافة عن الميت * وقوله وهو كائن بيقين لبيان تحقيق الخلافة فان الموت لما كان كائنا لا محالة كان التعليق به اثبات الخلافة بلا شك * قال القاضي الامام ابوزيد والامام فخر الدين البرغرى رحمهما الله ان الايصاء اثبات عقد الخلافة فى ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة كالنسب والولاء * وذلك لان حال الموت حال زوال الملك وتعليق الايجاب اسقاطا كان او تمليكا بحال زوال الملك لا يصح فعلم ان السبب يكون منعقدا حال بقاء الملك والحق ثابت لكن على سبيل التأجيل * الا ترى ان الخلافة يعنى الخلافة الثابتة بالشرع اذا ثبت سببها وهو مرض الموت ثبت بذلك السبب حق للخليفة وهو الوارث يصير المريض بثبوت ذلك الحق له محجورا عن التصرف الذى يبطل ذلك الحق * فكذلك اذا ثبت سبب الخلافة * بالنص اى بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا وقال بعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر يثبت للموصى له وللعبد بهذا السبب حق فى الموصى به وفى الرقبة فى الحال على وجه يصير الموصى محجورا عن ابطاله اذا كان لازما * وصار المال من ثمراته اى ثمرات ثبوت سبب الخلافة يعنى به ان الايصاء اثبات للخلافة والملك يثبت حكما لثبوت سبب الخلافة لا ان يكون الايصاء تصرفا فى المال قصدا فانه لو قال اوصيت لفلان بثلث مالي ولا مال له يصح حتى لو حدث له مال ثم مات كان ثلثه للموصى له ولو كان تمليكا للمال قصدا كان قيام المال شرطا

ولهذا صار التعليق بالموت بخلاف سائر وجوه التعليق لان الموت من اسباب الخلافة فيصير التعليق به وهو كائن بيقين ايجاب حق للحال بطريق الخلافة عنه

* وبدليل ان الملك يثبت للموصى له بموت الموصى من غير قبول كما يثبت فى المواريث ويمتنع بالدين كما يمتنع به ملك الوارث فثبت ان الايصاء ايجاب سبب الخلافة للحال ويثبت حكمه عند الموت ولما كان سببا للحال يثبت للموصى له حق فى الحال يصير حقيقة عند الموت كما فى حق الوارث فينظر من بعد اى من بعد ثبوت الحق بثبوت سبب الخلافة فان كان الحق غير لازم باصله كما فى الوصية بالمال كان للموصى ولاية ابطاله بالبيع والهبة والرجوع ونحوها لان سبب الخلافة وان كان منعقدا لكن الحق الثابت به وهو حق الملك غير لازم فلم يلزم سببه ايضا * قال القاضى الامام رحمه الله الخلافة فى المال لا تلزم لانها خلافة تبرع بالمال ولو وهب ونجز الايجاب لم يلزم مالم يسلم ويقع الملك فهذا اولى * وان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق بالتدبير منع هذا الحق الاعتراض عليه من المولى بما يبطله للزوم هذا الحق فى نفسه لان العتق لازم لا يحتمل النقض فحق العتق الثابت بناء على ثبوت السبب لا يحتمله ايضا كما فى ام الولد * وللزم فى سببه وهو معنى التعليق فان تعليق العتق بسائر الشروط لازم لا يحتمل النقض لكونه يمينا فتعليقه بالموت الذى هو كائن لامحالة وسبب للخلافة اولى باللزوم * وانما قال معنى التعليق لان قوله انت حر بعد موتى اضافة وليس بتعليق صورة ولكن فيه معنى التعليق باعتبار تأخر الحكم عن زمان الايجاب * فلذلك اى للزوم حق العتق من الوجهين بطل بيع المدبر * قال شمس الائمة رحمه الله هذا السبب يعنى التدبير تقوى من وجهين * احدهما ان المتعلق مما لا يحتمل الابطال * والثانى ان التعليق بما هو كائن لامحالة وهو موجب للخلافة فلهذه القوة لا يحتمل الابطال والفسخ بالرجوع عنه ويجب للمدبر به حق الحرية فى الحال على وجه يمتنع بيعه ويثبت استحقاق الولاء للمولى على وجه لا يجوز ابطاله * بخلاف التعليق بسائر الشروط فان دخول الدار ونحوه ليس بكائن لامحالة والتدبير المقيد ليس بكائن لامحالة والتعليق بمجئ رأس الشهر ليس بسبب للخلافة والوصية برقبة العبد لغيره تمليك يحتمل الابطال بعد ثبوته * والى هذا المعنى اشار القاضى الامام رحمه الله ايضا فقال التدبير عتق مضاف الى وقت فيلزم كالاضافة الى غد وانما اضيف الى الموت الذى هو سبب الخلافة فيعتبر سببا فى الحال لاستحقاق العتق بعد الموت كالنسب فيصير حكمه مأخوذا من اصلين لا من اصل واحد كقول الرجل لاخر اعتق عبدى ان شئت فانه يلزم ويقتضى الجواب فى المجلس بخلاف التوكيل وبخلاف اليمين لانه من حيث انه تعليق بشرط المشية يمين بالعتق فيلزم ومن حيث انه مفوض الى مشيته تمليك اذ المالك هو الذى يفعل ان شاء وان شاء يترك فيقتضى الجواب فى المجلس كما لو قال امر عبدى بيدك فيؤخذ حكمه من اصلين لا من اصل واحد * فتبين بهذا انه لابد من الامرين المذكورين فى الكتاب للتفصى عن عهدة ما يرد سؤالا على هذا الاصل * وصار ذلك اى المدبر فى عدم جواز البيع لاستحقاق حق العتق * كام الولد * فانها استحقت بسبب الاستيلاد شيئين * حق العتق الحال لما بينا من تعلق العتق بالموت الذى هو امر كائن وهذا بالاتفاق * وسقوط التقويم عند ابى حنيفة

الا يرى ان الخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت للوارث ثبت به حق يصير به المريض محجورا فكذلك اذا ثبت بالنص وصار المال من ثمراته فينظر من بعد فان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق بالتدبير منع الاعتراض عليه من المولى للزومه فى نفسه وللزومه وهو معنى التعليق فلذلك بطل بيع المدبر وصار ذلك كام الولد فانها استحقت شيئين حق العتق لما بينا وسقوط القوم عند ابى حنيفة رحمه الله لان التقوم بالاحراز يكون وقد ذهب

رحمه الله حتى لا تضمن بالغصب ولا باعتاق احد الشريكين نصيبه منها عنده * وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله هي متقومة لان الثابت حق العتق وذلك مؤثر في امتناع البيع دون سقوط التقوم كما في المدبرة الا ان المدبرة تسعى للغرماء والورثة وام الولد لا تسعى لهم لانها مصروفة الى حاجته الاصلية وحاجته مقدمة على حق الغرماء والورثة كحاجته الى الجهاز والكفن اما التدبير فليس من اصول حوائجه فيعتبر من الثلث * وابو حنيفة رحمه الله يقول ان التقوم يثبت بالاحراز فان الصيد قبل الاحراز لا يكون متقوما وبعده يصير متقوما وقد ذهب الاحراز ههنا * لان الامة في الاصل اي الاصل في الامة انها تحرز لماليتها والمتعة منها تابعة ولهذا صح شراء اخته من الرضاع وشراء الامة المجوسية وشراء الاختين وان لم يوجد فيهن المتعة فاذا صارت فراشا بالاستيلاد صارت محصنة محرزة للمتعة كالمنكوحة وصارت المالية منها تابعة وذلك لانه لم يوجد في الشرع صورة يكون الاحراز للامرين مقصودا فاذا ثبت الاحراز للفراش مقصودا لم يبق الاحراز للمالية مقصودا فصار الاحراز عدما في حكم المالية * فلذلك اي لعدم الاحراز ذهب التقوم وقد ينفصل ملك المتعة عن ملك المالية كما في المنكوحة فيجوز ان تبقى المتعة وتذهب المالية فتعدى الحكم الاول وهو ثبوت حق العتق في الحال على وجه يمنع من البيع الى المدبر * لوجود معناه وهو تعلق العتق بالموت الذي هو كائن لا محالة * دون الثاني وهو سقوط التقوم لعدم ما يوجبه وهو الاحراز للمتعة ولهذا فارقت المدبرة ام الولد في انها لا تسعى للورثة والغرماء وتسعى المدبرة لهم لان صفة المالية والتقوم لما لم تبق في ام الولد لا يتعلق بها حق الغرماء والورثة فلا تسعى لهم بل تعتق من كل المال والمدبرة لما احرزت للمالية لا للمتعة تقومت في حق الغرماء والورثة فيتعلق بها حقهم فلذلك وجب عليها السعاية لهم قوله (ولهذا) اي ولان المالكية تبقى بعد الموت بقدر ما ينقضي به حاجة الميت قلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان النكاح في حكم القائم للحاجة ما لم تنقض العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فبقي موقوفا على الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع الى خلف وهو العدة وهي حق النكاح فتقوم مقام حقيقته في ابقاء حل المس والنظر كيف وقد قالت عايشة رضي الله عنها لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نساؤه تعني لو علمنا ان الرسول عليه السلام يغسل بعد الوفات لما غسله الا نساؤه * وقد اوصى ابو بكر رضي الله عنه الى امرأته اسماء ان تغسله وكذا ابو موسى الاشعري رضي الله عنه * بخلاف المرأة اذا ماتت لم يكن لزوجها ان يغسلها وقال الشافعي رحمه الله له ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعايشة رضي الله عنها لو مت غسلتك وكفنتك وصليت عليك * وقد غسل علي فاطمة رضي الله عنهما بعد موتها * ولان الملك جعل كالقائم في حق الرجل لحاجته الى الغسل فيجعل كذلك في حقها ايضا لان ملك الحل مشترك بينهما * ولنا ان النكاح بموتها ارتفع بجميع علائقه فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان

لان الامة في الاصل تحرز لماليتها والمتعة تابعة فاذا صارت فراشا صارت محصنة محرزة للمتعة والمالية تابعة فصار الاحراز عدما في حق المالية فلذلك ذهب التقوم وهو غرة المالية والله تحت بغرة المتعة فتعدى الحكم الاول الى المدبر لوجود معناه دون الثاني ولهذا قلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك فبقي ملكه الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة بعد الموت بخلاف المرأة اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية

المرأة مملوكة في النكاح وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت * فلا تبقى اى المملوكية حقا للمرأة * لان ذلك اى المملوكية حق عليها فلا يمكن ابقاؤها حكما بعد فوات المحل بالموت لعدم الحاجة الى ابقائها نظرا الى الاصل لانها لم تشرع لحاجة المملوك اليها بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيجوز ان يحكم ببقائها بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة * ثم استوضح انقطاع النكاح في جانبها بالكلية بقوله الاترى انه لا عدة على الزوج بعد موت المرأة حتى حل له التزوج باختها واربع سواها من غير تراخ ولو بقي بعد موتها ضرب من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان ملك النكاح ثبوتا لم يشرع غير مؤكد حتى تأكد بالجة اى الشاهد * والمال اى المهر * والحرمية اى حرمة المصاهرة فكذا في حال الزوال بالموت وجب مراعاة حقه بالعدة لان النكاح اذا تأكد لا يمكن قطعه بمرة بل تجب العدة ليستحق الانقطاع بمضيها فيصير حق الزوج مؤدى بالبقاء على ملكه مدة ويعود حق المرأة في نفسها اليها وههنا لم يجب العدة اصلا فعلم ان في جانبها لم يوجد شئ من الملك * ومعنى قوله عليه السلام *غسلتك قمت باسباب غسلك * وقد روى ان ام ايمن غسلت فاطمة رضى الله عنهما ولو ثبت ان عليا غسلها فذلك لادعائه الخصوصية به حيث قال لابن مسعود رضى الله عنه حين انكر عليه ذلك اما علمت ان رسول الله عليه السلام قال فاطمة زوجتك في الدنيا والاخرة قوله (واما الذى لا يصلح لحاجته) اى الميت وهو رابع الاقسام الاربعة فالقصاص لانه شرع لدرك الثار ولتشفي الصدور ولابقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها * وقد وجب القصاص عند انقضاء حيوة المقتول وعند انقضاء حيوته لا يجب له اى لا يثبت له الا ما يصلح لقضاء حوائجه من تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلا * وقد وقعت الجناية على حق اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحيوته فانهم كانوا يستأنسون به وينتصرون به على الاعداء وينتفعون بماله عند الحاجة فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعني لا يثبت للميت او لا ثم ينتقل اليهم بحيث تجرى فيه سهام الورثة كما ينتقل سائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول منفعة التشفي لهم دون الميت ولوقوع الجناية على حقهم من وجه والسبب * انعقد للميت لان المتلف نفسه وحيوته وقد كان منتفعا بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه بها فكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما ثبت الملك للمولى في كسب عبده المأذون ابتداء على سبيل الخلافة عن العبد وكما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل * ويؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا بين ان ابتداء ثبوت القصاص للولي القائم مقام المقتول كذا في المبسوط وغيره قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا من الوجهين *صح عفو الوارث عنه اى عن القصاص او عن القاتل قبل موت المجروح استحسانا والقياس ان لا يصح لان حقه انما يثبت بعد موت المورث فعفوه قبل

فلا تبقى حقا لها لان ذلك حق عليها الا ترى انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي ضرب من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان ملك النكاح لم يشرع غير مؤكد الا ترى انه يؤكد بالجة والمال والحرمية واما الذى لا يصلح لحاجته فالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثار وقد وجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته وقد وقعت الجناية على حق اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء والسبب قد انعقد للميت ولهذا صح عفو الوارث عنه قبل موت المجروح وصح عفو المجروح ايضا

موت المجروح يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته فيكون باطلا كما لو ابرأ الوارث من عليه دين لمورثه قبل موته * وصح عفو المجروح استحسانا ايضا والقياس ان لا يصح لان القصاص انما يجب بعد الموت للوارث لا للمورث لما بينا ان الوارث هو المنتفع به دون المورث فيكون المورث بعفوه مسقطا حق الغير ومسقطا للحق قبل وجوبه ايضا وكلاهما باطل * وجه الاستحسان ان السبب يجعل قائما مقام حقيقة وجوب الحق فى صحة العفو ثم باعتبار نفس الواجب الحق للوارث لما قلنا ان القصاص فى النفس لا يجب الا بعد الموت والمورث بعد الموت ليس باهل ان يجب هذا الحق له فيجب للوارث وباعتبار اصل السبب الحق للمورث لان السبب جناية على حقه وبعد وجود هذا السبب هو من اهل ان يجب له الحق فصححنا عفو الوارث استحسانا مراعاة للواجب وصححنا عفو المورث ايضا استحسانا مراعاة للسبب * وهذا لان العفو مندوب اليه قال الله تعالى * فمن تصدق به فهو كفارة له ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور * فيجب تصحيحه بقدر الامكان قوله (ولهذا قال ابو حنيفة) اى ولان القصاص يجب بعد انقضاء الحيوة * قال ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص غير مورث يعنى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة * لما قلنا الغرض درك الثار اى الحقد يقال ادرك ثاره اذا قتل قاتل حميمه * وان تسلم اى وسلامة حيوة اولياء المقتول وعشائره كما قال تعالى ولكم فى القصاص حيوة * وذلك اى الغرض المذكور يرجع الى الورثة لا الى الميت فعرفنا انه لا يثبت على سبيل الارث بل يثبت لهم ابتداء * وقوله لكن القصاص واحد جواب عما يقال لما كان وجوب القصاص لدرك الثار وسلامة الحيوة للاولياء كان ينبغى ان لا يملك البعض استيفاء القصاص بدون حضور الباقين * فاجاب بقوله لكن القصاص الى آخره كذا قيل * والاولى ان يقال لما بين انه يثبت للورثة ابتداء شرع فى بيان انه يثبت لكل واحد على الكمال لانه يثبت قصاص واحد للجميع كما قال الخصوم * فقال لكن القصاص واحد يعنى فى جانب المحل وهو القاتل بلا خلاف لانه لم يباشر الا قتلا واحدا فلا يجب عليه الا جزاء واحد ولا حاجة لصحة الوجوب الى اثبات التعدد حكما * وكل واحد كانه يملك وحده يعنى فى جانب المستحقين هو فى حكم المتعدد لان الايجاب لهم لم يستقم الا بهذا الطريق ذلك لان القصاص لا يحتمل التجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض وقد ثبت بسبب لا يحتمل التجزى وهو القتل وقد تعذر ايجاب البعض ابتداء بالاجماع فاما ان تكامل فى حق كل واحد منهم او يبطل لتعذر اثباته متجزيا ولم يبطل بالاجماع فثبت انه تكامل فى حق كل واحد كان ليس معه غيره * بمنزلة ولاية النكاح فانها تثبت لكل واحد من الاولياء كان ليس معه غيره * وهذا ليس بايجاب زيادة فى حق القاتل لان هذا التعدد لا يظهر فى حقه بوجه واذا كان كذلك ملك كل واحد منهم الاستيفاء بانفراده لانه لا زيادة فى حق من عليه القصاص * فاذا عفا احدهم او استوفاه سقط القصاص اصلا لان فى صورة الاستيفاء قد فات المحل فيستحيل بقاؤه بدون المحل وفى صورة العفو لو بقينا القصاص

ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص غير مورث لما قلنا ان الغرض به درك الثار وان تسلم حيوة الاولياء والعشائر وذلك يرجع اليهم لكن القصاص واحد لانه جزاء قتل واحد وكل واحد منهم كانه يملكه وحده فاذا عفا احدهم او استوفاه بطل اصلا

للباقين بعد عفو احدهم كان من ضرورته تعدد القصاص الواجب فى المحل وهو غير متعدد فى المحل بالاجماع وقبل العفو لوقلنا كل واحد منهم يكون متمكنا من الاستيفاء لايكون من ضرورته تعدد القصاص كذا فى المبسوط * ثم القصاص وان بطل فى الصورتين لكن المال يجب فى صورة العفو للباقين ولا يجب شئ فى صورة الاستيفاء للباقين ولا للقاتل الذى وجب القصاص عليه بناء على ان تعذر القصاص ان كان من جانب من عليه القصاص يجب المال لان القتل حينئذ يصير فى معنى الخطاء فيوجب المال وان كان من جانب من له القصاص لايجب شئ لان الامتناع من جهته * فالتعذر فى مسئلة العفو من جانب من عليه القصاص اذ الامتناع لمراعاة الحرمة لبعض نفسه فان بعض نفسه قد حيى بالعفو فصار فى معنى الخطاء فيجب المال لغير العافى ولا يجب للعافى شئ لان تعذر الاستيفاء فى حقه كان باسقاطه * والتعذر فى مسئلة الاستيفاء من جانب من له القصاص لانه لايقدر على الاستيفاء بعد فوات المحل بالقتل كما لا يقدر عليه بعد فواته بالموت فلذلك لايجب شئ قوله (وملك الكبير استيفاءه اذا كان سائرهم صغارا) فى قول ابى حنيفة رحمه الله * وقال ابو يوسف ومحمد والشافعى وابن ابى ليلى رحمهم الله لم يملك ذلك بل يتوقف حتى يكبروا لان القصاص حق مشترك بين الورثة فلا ينفرد احدهم باستيفائه كالدية وكالعبد المشترك بين اثنين اذا قتل لاينفرد احدهما بالاستيفاء وكالورثة اذا كان فيهم كبير غائب * وهذا لان الواجب قصاص واحد لان المقتول نفس واحدة ويكون ذلك واجبا للمقتول بمنزلة الدية لان الجناية وردت عليه ثم تثبت للورثة ارثا عنه بطريق الخلافة ولهذا تثبت على قدر سهامهم ويظهر ذلك عند انقلاب القصاص مالا بعفو احدهم فان نصيب الباقين ينقلب مالا على قدر سهامهم فكان نصيب كل واحد منهم جزأ منه لان استحقاق الميراث بسهام منصوص عليها كالنصف والثلث والربع ونحوها وبملك بعض القصاص لايمكن استيفاء الكل * ولا يقال انه غير متجزئ لاستحالة قتل بعض الشخص دون بعضه فلا يتصور ان يثبت للورثة متبعضا * لانا نقول انه لايتجزؤ وقوعا فى المحل فاما فى حق الاستحقاق فيجوز ان يتجزأ لانه حكم شرعى فيجوز ان يثبت للمستحق الحق فى البعض شرعا ولهذا لو عفا واحد لم يسقط كل الحق حتى انقلب مالا الا انه لما لم يتجزأ وقوعا فى المحل كان طريق استيفائه ان يجتمعوا فيستوفوا ويتنزلوا باجمعهم منزلة الميت كما اذا كان القصاص موروثا بان قتل وله ابن ثم مات الابن عن ابنين وجب القصاص لهما واستوفيا دفعة واحدة فاما اطلاق الاستيفاء لكل واحد فيستدعى اثبات الحق لكل واحد على الكمال وانه ممتنع لانه تعديد المتحد وفيه اثبات الحكم على خلاف مايقتضيه السبب وهو الارث فان المزاحمة متى ثبتت منع الاثبات له كملا * والجواب ان وجوب القصاص للاستيفاء لانه حكم شرعى يعرف باثره والوجوب فيما يرجع الى الاستيفاء لايتجزى لان الاستيفاء لايتجزى ومالا يتجزى اذا اضيف الى جماعة وسبب ثبوت الكل موجود فى حق كل واحد منهم ثبت لكل واحد منهم كملا كما بينا

وملك الكبير استيفاؤه اذا كان سائرهم صغارا عند ابى حنيفة رحمه الله

واذ وجب كلا اطلقنا الاستيفاء لكل واحد فلا نحتاج الى انزالهم منزلة شخص واحد * واندفع قولهم بانه اثبات التعدد لانا لانثبت التعدد فيما يرجع الى المحل بل نضيف هذا المتحد الى كل واحد كانه المتفرد به كما اذا قتل جماعة واحدا يقتص الكل به بهذا الطريق فان القتل الحاصل فى المحل يضاف الى فعل كل واحد منهم اذا صلح للاضافة اليه واما احد الموليين فانما لا ينفرد بالاستيفاء لان السبب لم يكمل فى حقه لان حق الاستيفاء يثبت له بالملك وانه ليس بكامل ولهذا لم يكن لاحد الموليين فى الامة ولاية تزويجها بانفراده اما القرابة فسبب كامل لاستحقاق الكل وانما لايثبت عند المزاحمة للتضايق لا لخلل فى السبب بمنزلة المجتمعة فى التركة ولا تجرى ههنا لان المحل لايقبله فاثبتنا كلا وكذا الحكم فى القصاص الموروث لان كل وارث استحق جزأ منه بعد موت المورث بالنص وثبوت الجزء مما لايتجزى كثبوت الكل وذكر الجزء فيما لايحتمل الوصف بالتجزى كذكر الكل فيثبت لكل واحد منهم الكل باعتبار ان السبب لكل واحد منهم وهو القرابة كامل كذا فى المبسوط قوله (ولا يملكه اذا كان فيهم كبير غائب) اى لايملك الكبير الحاضر استيفاء القصاص اذا كان فى الورثة كبير غائب وان كان ثبت للحاضر جميع القصاص لان فى استيفائه شبهة العفو موجودة لاحتمال ان يكون الغائب قد عفى عن القاتل والحاضر لايشعر به وعفو الغائب صحيح سواء علم بوجوده او لم يعلم فلهذه الشبهة يمتنع الاستيفاء وهذا المعنى لايوجد عند صغر بعض الورثة لان الصغير ليس من اهل العفو وانما يتوهم عفوه بعد بلوغه وشبهة عفو يتوهم اعتراضه لايمنع استيفاء القصاص * ويلزم على هذا الجواب ان السارق يقطع بخصومة المودع عند غيبة المالك ان احتمل ان المالك قد وهبه من السارق او اقر له بالملك وكذا يقطع بغيبة الشهود مع توهم الرجوع * فاشار الى الجواب بقوله ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا اليه شرعا يعنى انما اعتبرنا هذا الموهوم لان المولى مندوب الى العفو والانسان يرغب فيما يندبه الشرع اليه فاعتبر هذا الاحتمال لرجحان جهة وجوده فى المنع من الاستيفاء فاما الشاهد فغير مندوب الى الرجوع والمالك غير مأمور بالاقرار فبقى مجرد الوهم فلا يعتبر على ان اعتبار الموهوم فى هذه المسئلة يوجب تأخير الاستيفاء الى حضور الغائب لا اسقاط القود اصلا وهناك اعتباره يوجب اسقاط القطع لانه يسقط بالتقادم فلا يدل اعتبار الموهوم ههنا على اعتباره هناك قوله (ولذلك) اى ولان القصاص يجب للورثة ابتداء لا بطريق الارث قال ابو حنيفة رحمه الله فيما اذا ادعى رجل دم ابيه على رجل واخوه غائب واقام بينة على ذلك تقبل ويحبس القاتل لانه صار متهما بالدم فاذا حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة وعندهما لايكلف اعادة البينة لان عندهما القصاص واجب بطريق الارث واحد الورثة ينتصب خصما عن الميت فيما يثبت له وعليه والبينة متى اقامها خصم لم يجب اعادتها بعد ذلك * الاترى ان القتل لو كان خطأ لم يكن على الغائب اذا حضر ان يعيد البينة

ولا يمكنه ان كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا شرعا ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله فى الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب كلف اعادة البينة

ليستوفى نصيبه من الدية فكذلك هذا * وعند ابى حنيفة رحمه الله لما كان القصاص واجبا للورثة ابتداء لا ارثا عن المقتول لا يكون بعضهم نائبا عن البعض فى اثبات حقه بغير وكالة منه كالو اشتروا عبدا او جحد البايع فاقام احدهم البينة فالبينة التى اقامها الحاضر لا تثبت القصاص فى حق الغائب فلا بد له من اعادة البينة ليتمكن من الاستيفاء لانا نجعل كل وارث فى حق القصاص كأنه ليس معه غيره وليس من ضرورة ثبوت القصاص للذى اقام البينة ثبوته لغيره * وهذا بخلاف الخطأ فان موجبه المال وهو موروث للورثة عن الميت بعد الفراغ من حاجته بمنزلة سائر الاموال فينتصب كل وارث خصما عن الميت وعن سائر الورثه فى اثباته كذا فى المبسوط قوله (واذا انقلب القصاص مالا) اشارة الى الجواب عما قالوا ان القصاص يثبت بطريق الارث بدليل ان خلفه وهو المال موروث بالاجماع * فقال واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض او بشبهة صار موروثا حتى يقضى منه ديون الميت وينفذ وصاياه ويجرى فيه سهام الورثة * لان موجب القتل فى الاصل القصاص لانه هو المثل صورة ومعنى * وعند الضرورة وهى تعذر الاستيفاء * تجب الدية خلفا عن القصاص كما تجب القيمة عند فوت المثل صورة ومعنى وكما تجب الفدية عند تعذر القضاء فى باب الصوم * فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب فى الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذى يجب به الاصل والسبب وهو القتل انعقد للميت فيستند وجوب الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية فى القتل خطأ * وذلك اى الخلف يصلح لحوايج الميت من التجهيز والتكفين وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فيجعل موروثا كسائر التركة حتى يقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة وكان له الاصل فى القصاص ان يجب للميت ايضا لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته لكنا اثبتنا للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت وان درك الثار الذى هو المقصد الاصلى حاصل للورثة لا للمقتول وفى الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا الاترى توضيح لقوله كانه هو الواجب فى الاصل او توضيح لمفارقة الخلف الاصل فى حق الميت * لاختلاف حالهما اى حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوايج الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء فى اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث كذلك ههنا قوله (ولهذا) اى ولان القصاص يجب ابتداء للورثة عند ابى حنيفة رحمه الله لان درك الثار حاصل لهم ويجب للمقتول ثم ينتقل الى الورثة بطريق الخلافة عندهما وجب القصاص للزوج والزوجة عندنا * وقال ابن ابى ليلى ليس لهما حق فى القصاص لان سبب استحقاقهما العقد والقصاص لا يستحق بالعقد لان المقصود فى القصاص التشفى والانتقام ويختص به الا قارب الذين ينصر بعضهم بعضا ولهذا لم يثبت للموصى له حق

واذا انقلب القصاص مالا صار موروثا لان موجب القتل فى الاصل القصاص وعند الضرورة يجب الدية خلفا عن القصاص فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب فى الاصل وذلك يصلح لحوائج الميت فيجعل موروثا الاترى ان حق الموصى له لا يتعلق بالقود ويتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة فى الخلف دون الاصل وفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما ولهذا وجب القصاص للزوج وللزوجة لان النكاح يصلح سببا للخلافة ودرك الثار

في القصاص * ونحن نقول النكاح يصلح سببا للخلافة اى لاستحقاق الارث بطريق الخلافة كالقرابة حتى لا يتوقف الملك على القبول ولا يرتد بالرد بخلاف الوصية * ويصلح سببا لدرك الثار ايضا لانه بناء على المحبة والمحبة الثابتة بالزوجية مثل المحبة الثابتة بالقرابة بل فوقها فثبت ان الزوجية تصلح لاستحقاق القصاص على الاصلين والى الاصلين اشار الشيخ رحمه الله بقوله سببا للخلافة ودرك الثار * ولهذا اى ولان النكاح يصلح سببا وجب بالزوجية نصيب في الدية * وقال مالك رحمه الله لا يرث الزوج والزوجة من الدية شيئا لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت * ونحن نقول انها مال الميت حتى تقضى منها ديونه فيرث منها جميع ورثته كسائر امواله * وقوله الزوجية ترتفع بالموت مسلم ولكن سبب الخلافة زوجية قائمة الى وقت الموت منتهية به لا زوجية قائمة في الحال * الا ترى ان سائر الاموال يستحق بهذه الزوجية فكذا الدية وقد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم لضحاك بن سفيان الكلابي ان يورث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عمر وعلي وعامة الصحابة رضي الله عنهم * ثم استوضح المسلمين بقوله الا ترى ان للزوجية مزية تصرف في الملك اى في المال فان بين الزوجين من البسوطة في الاموال ما لم يوجد مثلها بين الاقارب وذلك دليل المحبة والاتحاد * فصار اى النكاح كالنسب في صلاحيته لاستحقاق القصاص والدية قوله (واما احكام الآخرة فاربعة) ايضا كاحكام الدنيا * احدها ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم التي ترجع الى النفس والعرض * والثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم * والثالث ما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان واكتساب الطاعات والخيرات * والرابع ما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات * لان القبر اى ثبوت هذه الاحكام في حق الميت باعتبار ان القبر للميت كالرحم للماء والمهاد للطفل من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحيوة بعد الفناء ولاحكام الآخرة * روضة دار ان كان من اهل الكرامة والثواب * اوحفرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب * فكان للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين في الرحم حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا وذلك اى ما ذكرنا من الاحكام ثابت في حقه بعد ما يمضي اى يجزى عليه في هذا المنزل وهو القبر للابتلاء في الابتداء وهو سؤال المنكر والنكير فان سؤالهما من الابتلاء والفتنة ولهذا سميا فتاني القبر * وقد روى عن سفيان الثوري رحمه الله انه قال اذا سئل الميت من ربك ترا أى له الشيطان في صورة فيشير الى نفسه اى انا ربك فهذه فتنة عظيمة جعلها الله تعالى مكرمة للمؤمن اذا ثبته ولقنه الجواب فلذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا فرغ من دفن الميت يدعوله بالثبات ويقول لاصحابه سلوا له التثبيت فانه الآن يسأل * تنوبها متعلق بمعنى الابتلاء اى جريان الابتلاء في ابتداء الوضع في القبر لاجل اعلاء امره ومباهاته على اقرانه فانه لما سئل واجاب على مقتضى الايمان وامن فيه من فتنة الشيطان بعون الله الكريم المنان بشر بالرحمة والرضوان وجعل قبره روضة من رياض الجنان ولا

ولهذا وجب بالزوجية نصيب في الدية الا ترى ان للزوجية مزية تصرف في الملك فصار كالنسب واما احكام الآخرة فاربعة ما يجب له وما يجب عليه مما اكتسبه في حيوته وما يلقاه من ثواب وكرامة او عقاب وملامة لان القبر للميت كالرحم للماء والمهاد للطفل وضع فيه لاحكام الآخرة روضة دار اوحفرة نار فكان له حكم الاحياء وذلك كله بعد ما يمضي عليه في هذا المنزل الابتلاء في الابتداء والله اعلم

شك ان ذلك اعلاء الشان وسبب المباهاة على الاقران وهذا فى حق المسلم فامافى حق الكافر فالسؤال للالزام والتخجيل لاللاكرام والتبجيل نرجوالله تعالى ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله وان يعيذنا من فتنة القبر وعذابه بمنه وطوله انه الكريم المنعم الديان ذوالطول والفضل والاحسان

(باب العوارض)
(المكتسبة)
وهى نوعان من المرء على نفسه ومن غيره عليه اما التى من جهته فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطاء والسفر والذى من غيره عليه الاكراه اما الجهل فاربعة انواع جهل باطل بلاشبهة لايصلح عذرا فى الآخرة وجهل هو دونه لكنه باطل لايصلح عذرا ايضا فى الآخرة وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا اما الاول فالكفر من الكافر لايصلح عذرا لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل

(باب العوارض المكتسبة)

انما جعل الجهل من العوارض وان كان امرا اصليا لانه امر زايد على حقيقة الانسان وثابت فى حال دون حال كالصغر * ومن المكتسبة لان ازالته باكتساب العلم فى قدرة العبد فكان ترك تحصيل العلم منه اختيارا بمنزلة اكتساب الجهل باختيارا بقائه فكان مكتسبا من هذا الوجه *وجعل السكر من العوارض المكتسبة وان لم يكن حصوله فى قدرة العبد لان سببه وهو شرب المسكر باختياره وغرضه من الشرب حصول السكر كما ان غرض شارب الماء حصول الرى فكان السكر مضافا الى كسبه نظرا الى السبب والغرض *ولايلزم عليه الرق فانه جعل من العوارض السماوية وان كان سببه وهو الكفر باختيار العبد لان غرضه من الكفر ليس حصول الرق *ولان السبب هو الاستيلاء على الكافر لاالكفر المجرد والاستيلاء ليس فى قدرته واختياره فكان الرق سماويا قوله (اما الجهل فكذا) قيل الجهل اعتقاد الشئ على خلاف ماهو به *واعترض عليه بانه يستلزم كون المعدوم شيئا اذا الجهل يتحقق بالمعدوم كما يتحقق بالموجود اوكون المعدوم المجهول غير داخل فى الحد وكلاهما فاسد وقيل هو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره واحترز به عن الاشياء التى لاعلم لها فانها لاتوصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله فى كتاب رياضة الاخلاق الجهل يذكر ويراد به عدم الشعور ويذكر ويراد به الشعور بالشئ على خلاف ماهو به *ويذكر ويراد به السفه قال الله تعالى واعرض عن الجاهلين* وقال عمرو بن كلثوم * الالايجهلن احد علينا *فنجهل فوق جهل الجاهلينا *فالقسم الاول فطرية وليس بعيب لشموله قال الله تعالى والله* اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيأ *وانما العيب التقصير فى ازالة الجهل ودواؤه التعلم * والقسم الثانى هو الغلط ودواؤه التوقف والتثبت وسببه الجهل الخلق مع العجلة والعجب * والقسم الثالث سيذكر فى موضعه ان شاء الله عزوجل * المكابرة والجحود الانكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل قال الله تعالى * وجحدوبها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا* وعن هذا قيل لوسال القاضى المدعا عليه بعد دعوى المدعى اتجحدام تقر فبايهما اجاب يكون اقرارا * فالكفر جحود بعد وضوح الدليل لان الايات الدالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته وعظمة الوهيته لاتعد كثرة ولاتخفى على من له ادنى لب كما قال ابو العتاهية شعر *فياعجبا كيف يعصى الالاه *ام كيف يجحده جاحد *وفى كل شئ له آية * تدل على انه واحد * وكذا الدليل على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة ظاهرة محسوسه فى زمانهم لاوجه الى ردها وانكارها وقد نقلت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس

(فلذلك)

فلذلك لم يجعل عذرا بوجه قوله (وقد اختلف فى ديانة الكافر على خلاف الاسلام) اى فى اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ماثبت فى الاسلام فقال ابوحنيفة رحمه الله انها تصلح دافعة للتعرض حتى لو باشر مادان به لا يتعرض له بوجه وهذا بالاتفاق و دافعه لدليل الشرع يعنى ديانته تمنع بلوغ دليل الشرع اليه فى الاحكام التى تحتمل التغير مثل تحريم الخمر والخنزير وتحريم نكاح المحارم ونحوها فلا يثبت الخطاب فى حقه فيبقى الحكم الذى كان قبل الخطاب فى حقه على الصحة كما كان لقصور الخطاب عنه * والدليل على قصور الخطاب عنه ان الاصل فيما يتبدل من الاحكام بشرع جديد ان لا يثبت فى حقنا بنزول الخطاب حتى يبلغنا لانه لا يمكن الايمان والعمل به قبل البلوغ الا ان الخطاب بعد ماشاع يلزم الكل من علم به ومن لم يعلم لان الرسول عليه السلام لا يمكنه التبليغ الى كل واحد من افراد الناس وانما فى وسعه الاشاعة فى الناس لاغير فصارت الاشاعة بمنزلة التبليغ الى كل واحد منهم فلا يعذر الجاهل بالخطاب بعد الاشاعة لبلوغ الخطاب اليه حكما يصير بمنزلة من بلغه الخطاب فلم يعمل به * ثم بلوغ الخطاب لم يثبت فى حق الكافر لانه لا يعتقد صدق المبلغ ولا يرى كلامه حجة والشرع امرنا ان لا نتعرض له اذا قبل الذمة فبقى على الجهل كما فى الخطاب الذى لم يشع وخطاب نبى لم يثبت معجزته بعد وخرج الخطاب بانكاره الرسول ويأمر الشرع ايانا ان نتركهم عليه عن كونه حجة فى حقه فصار البلوغ وعدمه فى حقه بمنزلة قوله (استدراجا) متعلق بقاصر اى قصور الخطاب عن الكافر ليس للتخفيف عليه ولكن للاستدراج وهو التقريب الى العذاب بوجه لا يشعر له به يقال استدرجه الى كذا اى ادناه منه على التدريج ومكرا * وهو الاخذ على غرة * وتحقيقا لقوله عليه السلام * الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر * فانه لا خطاب فى الجنة ولا تكليف بل فيها ماتشتهى الانفس والدنيا للكافر بهذه المثابة * وهذا فى كل حكم يثبت بالشرع لا يثبت فى حقنا الا بعد العلم بالخطاب وقبله يبقى على ما كان * ثابتا فاما * فى كل حكم لا يحتمل التبدل فلا اى لا يكون ديانته دافعة لدليل الشرع حتى انه * الضمير للشان لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال يعنى لا يعتبر ديانة الكافر بعبادة الاوثان والنار وما باشره من الكفر اصلا لانه مما لا يحتمل ان يحل بحال والمغير انما يعمل فيما يحتمل ويبتنى على هذا اى على ان ديانتهم دافعة عنده للتعرض والخطاب جميعا * انه اى ابا حنيفة رحمه الله جعل الخطاب بتحريم الخمر كانه غير نازل فى حقهم فى احكام الدنيا بمنزلة الخطاب بتحريم الميتة فى حق المضطر * وماشبه ذلك نحو هبة الخمر والوصية والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذلك اى ومثل تحريم الخمر تحريم الخنازير فى ان الخطاب بالتحريم غير نازل فى حقهم حتى كان الخمر والخنزير فى حقهم كالشاة والخل فى حقنا وهو قول ابى يوسف ومحمد رحمهما الله ايضا * وعند الشافعى رحمه الله لا يجب باتلاف خمر الذمى شئ سواء اتلفه مسلم او ذمى * وجعل اى ابو حنيفة رحمه الله لنكاح المحارم بين الكفار حكم الصحة اذا دانوا بصحته بمنزلة نكاح المجوسية لان التحريم لم يثبت فى حقهم لقصور الخطاب عنهم حتى لو تزوج المجوسى بمحرم

واختلف فى ديانة الكافر على خلاف حكم الاسلام اما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال انها تصلح دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع فى الاحكام التى تحتمل التغير ليصير الخطاب قاصرا عنهم فى احكام الدنيا استدراجا بهم ومكرا عليهم وتركا لهم على الجهل وتمهيدا لعقاب الآخرة والخلود فى النار وتحقيقا لقول النبى عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر فاما فى حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى انه لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال ولا يبتنى على هذا انه جعل حكم الصحة بحال ويبتنى على هذا انه جعل الخطاب بتحريم الخمر كانه غير نازل فى حقهم فى احكام الدنيا من التقوم وايجاب الضمان وجواز البيع وما اشبه ذلك

وكذلك الخنازير وجعل لنكاح المحارم بينهم حكم الصحة حتى قال اذا وطئها بذلك ثم اسلما كانا محصنين لو قذفهما احد فقاذفهما
واذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضى بها عنده ولا يفسخ ﴿ ٣٣٢ ﴾ حتى يترافعا فان قيل لاخلاف ان الديانة
لاتصلح حجة متعديا الايرى ان المجوسى اذا تزوج ابنته ثم هلك عنها وعن ابنة اخرى انهما ترثان الثلثين ولا ترث المنكوحة منهما بالنكاح لان ديانتها لاتصلح حجة على الاخرى فكذلك فى ايجاب الحد على القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة وايجاب الضمان على متلف الخمر وجب ان لا تجعل حجة متعدية قلنا عنه هذا تناقض لانا نجعل الديانة معتبرة لانا نأخذ نصف العشر من خمور اهل الذمة والعشر من خمور اهل الحرب خلافا للشافعى رحمه الله وهذه غير متعدية بل هى حجة عليهم الا انه لايؤخذ من الخنزير لان امام المسلمين ليس له ولاية حماية الخنزير نفسه فلا تعدى وله ولاية حماية الخمر لنفسه للتخليل فيتعدى وحقيقة الجواب انا
لانجعل الديانة متعدية لان الخمر اذا بقيت متقومة لم يثبت بالديانة الا دفع الالزام بدليل فاما التقوم فباق على الاصل (اى)

ودخل بها لم يسقط احصانها حتى وجب الحد لهما على قاذفهما وعند ابى يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله لايجب واذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضى بها عنده خلافا لهم ولو رفع احدهما الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام لايفرق بينهما عنده حتى يحتمل على الترافع ويفرق عندهم لانه اى ديانة البنت المنكوحة لاتصلح حجة متعدية على البنت الاخرى * وضمن التعدى معنى الاجماع فوصل بكلمة على * فكذلك اى فكما لم تجعل الدية متعدية فى الارث وجب ان لاتجعل متعدية فى هذه المسائل * وحاصله انه ينبغى ان لايعتبر ديانتهم فى اثبات هذه الاحكام لان فى اعتبارها اثبات التعدى على الغير كما لم تعتبر فى الارث قوله (هذا يناقض) اى ماذكرت من عدم اعتبارها فى هذه الصور يؤدى الى التناقض لانا قد اعتبرنا ديانتهم فى اخذ العشر لانا نأخذ نصف العشر من خمور اهل الذمة اى من قيمتها اذا مروا بها على العاشر * والعشر من خمور اهل الحرب اى من قيمتها باعتبار ديانتهم ويجب ذلك على من تولى ذلك الامر حتى لو لم يأخذا ثم ولم تعتبر ديانتهم فى حقنا لما اخذنا منهم شيئا كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله * وكذا الانكحة التى هى فاسدة بين المسلمين تقع صحيحة فيما بينهم اذا دانوا بصحتها فان عامة العلماء قالوا فى ذمى تزوج اختين او عشر نسوة ثم فارق احدى الاختين ايتهما كانت او فارق الست من العشر فى حال الكفر بقى نكاح من بقى اذا اسلموا على الصحة * وقال محمد والشافعى رحمهما الله فى الحربى تزوج خمس نسوة فى عقد متفرقة او عقدة واحدة ثم اسلموا جميعا كان له ان يختار الاربع منهن ولو وقع فاسدا لم ينقلب صحيحا ولذلك قال الشافعى رحمه الله فى اهل الذمة تبايعوا الخمور وتقابضوا ان العشر يؤخذ من اثمان الخمور وان علم به العاشر وان اسلموا بقوا على ذلك ولو وقع على الفساد لم يطلب الملك الفاسد بالاسلام ولم يثبت الملك على اصله فثبت ان هذه العقود تقع على الصحة بلا خلاف باعتبار ديانتهم كذا فى الاسرار * فلو لم تعتبر ديانتهم فيما بيننا لم تثبت هذه الاحكام بعد الاسلام واذا ثبت ان ديانتهم معتبرة بالاتفاق كان القول بعدم اعتبارها بعد ذلك تناقضا * وهذه غير متعدية اى هذه الديانة التى توجب علينا اخذ العشر واثبات هذه الاحكام لاتسمى متعدية بالاتفاق مع وجود الزام فيها * بل هى حجة عليهم فى اخذ العشر منهم فكذا فيما نحن فيه * وقوله الا انه اى العشر او نصف العشر لايؤخذ من الخنزير جواب عما يقال لما كان اخذ العشر بناء على ديانتهم وانهم قد دانوا بتقوم الخنزير كما دانوا بتقوم الخمر فوجب ان يؤخذ العشر او نصف العشر من قيمة الخنزير كما يؤخذ من قيمة الخمر فاجاب بان حق الاخذ للامام بالحماية وليس له ولاية حماية الخنزير لنفسه فلا يملك حمايته لغيره وله ولاية حماية الخمر لنفسه للتخليل فيتعدى الى غيره قوله (وحقيقة الجواب) كذا يعنى ماقلنا انه تناقض لمنع ورود السؤال وصحته فى نفسه فاما على تقدير صحة السؤال فالجواب انا لانجعل الديانة متعدية فى جميع ماذكرنا من المسائل * اما فى مسئلة الخمر فلانها كانت متقومة فى الاصل لكن سقط تقومها بالنص * وديانتهم لما منعت الالزام بالدليل

اى الزامنا اياهم سقوط التقوم بالدليل بقى تقومها على ما كان فى الاصل فكانت ديانتهم دافعة للالزام لامثبتة للتقوم * وذلك اى لتقوم شرط الضمان لانه وصف المحل والحال باوصافها شروط والضمان وجب جزاء على الجناية فلا يجب بتقوم المتلف لكن يجب باتلاف المتلف الذى هو فعله القائم به ولهذا سمى ضمان التعدى والكافر بديانته دفع سقوط التقوم فبقى التقوم على ما كان فيجب الضمان بوجود شرطه مضافا الى سببه وهو اتلاف مال الذمى الذى فى زعم المتلف انه متقوم فى حق الذمى * واذا لم يضف الضمان الى تقوم المحل لم تصر الديانة متعدية اذلو كان مضافا اليه لكانت الديانة متعدية حينئذ لان التقوم ساقط فى حق المسلم فلم يكن السبب موجودا فى حقه فلو وجب الضمان لوجب باثبات التقوم فى حقه بديانة الكافر وذلك غير جائز * وكذلك اى وكما ان التقوم شرط الضمان احصان المقذوف شرط وجوب حد القذف لاعلته انما العلة هى القذف لانه هو الجناية الموجبة للجزاء ولهذا يضاف اليه والكافر بديانته منع سقوط احصانه الثابت قبل الوطئ فيبقى على ما كان فيجب الحد على القاذف مضافا الى قذفه الذى هو جناية بوجود شرطه وهو الاحصان فكانت الديانة دافعة لاموجبة لان وجوب الحد لم يضف الى الاحصان * فاما النفقة فانها شرعت اى وجبت بطريق الدفع فى الاصل اى دفع الهلاك عن المنفق عليه لان سبب النفقة عجز المنفق عليه ومن اسباب العجز الاحتباس الدائم فان دوامه من غير انفاق يؤدى الى الهلاك اذ لا بقاء للانسان عادة بدون النفقة فتبين ان ايجاب النفقة على الزوج لدفع الهلاك عن المرأة لكونها محبوسة على الدوام لحقه فكانت المرأة فى طلب النفقة دافعة للهلاك عن نفسها بديانتها لبقائها محبوسة لحقه فلا يكون ديانتها موجبة عليه شيئا * والدليل على ان النفقة تجب بطريق الدفع ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير اى بسبب منعها عنه لانه بمنع النفقة عنه يصير بمنزلة القاصد لهلاكه اذ لا بقاء له عادة بدون النفقة * فيحل للابن دفع الهلاك عن نفسه بحبس ابيه او يحل للقاضى دفع الهلاك عن الصغير العاجز بحبس ابيه لاجل النفقة * كما يحل دفعه اى دفع الاب بالقتل او دفع الابن اباه بالقتل اذا قصد الاب قتل الابن * ولا يحل حبس الاب بدين الابن جزاء اذ الحبس جزاء الظلم والمماطلة كما لا يحل قتل الاب بسبب قتل الابن قصاصا فثبت ان وجوب النفقة بطريق الدفع * واذا كان كذلك اى كان وجوب النفقة بطريق الدفع او كان الشان كما بينا ان وجوب الضمان والحد والنفقة لم يثبت والديانة بل بشئ اخر كانت الديانة دافعة لاموجبة * بخلاف الميراث لانه صلة مبتدأة ليس فيه معنى الدفع * فلو وجب اى ثبت الميراث للبنت المنكوحة بديانتها كانت ديانتها بصحة النكاح موجبة على البنت الاخرى استحقاقها زيادة الميراث لادافعة * ولا يقال البنت الاخرى قد تدينت بصحة هذا النكاح ايضا حيث اعتقدت المجوسية فيكون استحقاق زيادة الميراث عليها بناء على التزامها بديانتها * لانا نقول لما خاصمت الى القاضى فى الميراث دل على انها لم تعتقد ذلك * وقد ذكر فى الاسرار ولا ترث المنكوحة بالنكاح لانه

وذلك شرط الضمان لان الضمان لا يجب بتقوم المتلف لكن باتلاف المتلف واذا لم تضف الى تقوم المحل لم تصر متعدية وكذلك احصان المقذوف شرط لاعلة وانما العلة هى المقذوف واما النفقة فانما شرعت بطريق الدفع فى الاصل الا ترى ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير كما يحل دفعه اذا قصد قتله ولا يحبس بدينه جزاء كما لا يقتل قصاصا واذا كان كذلك صارت الديانة دافعة لا موجبة بخلاف الميراث لانه صلة مبتدأة لو وجب بديانتها كانت الديانة بذلك موجبة لادافعة

فاسد فى حق التى نازعت فى الارث ودانت بالفساد * وذكر فى الطريقة البرغرية ان كثيرا من مشايخنا قالوا المذكور فى هذه المسئلة قولهما فاما على قياس قول ابى حنيفة رحمه الله فينبغى ان تستحق الميراث بالزوجية ايضا لان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ان النكاح وان كان محكوما بالصحة لا يثبت الارث به لانه ثبت لنا بالدليل جواز نكاح المحارم فى شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث فى دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمى فى حكم اذا لم يعتمد على شرع ولم يثبت بديانتنا لان نكاح المحارم فى ديانتنا فاسد * بخلاف نكاح الاجانب لانه سبب للميراث فى ديننا فيكون سببا فى حقهم اذا اعتقدوا ذلك * واذا لم يفسخ اى نكاح المحارم بمرافعة احد الزوجين فلم يجعل ديانة الذى لم يرفع الامر الى القاضى ملزمة على الذى رفعه اليه ولكن جعلنا ديانته دافعة لما الزمه صاحبه عليه * وذلك لانهما قد دانا جميعا بصحة هذا النكاح حين اقدما على مباشرته فاذا جاء احدهما طالبا لحكم الاسلام فهو الملزم على صاحبه شيئا لم يعتقده والاخر مصر على اعتقاده كما كان فيكون دافعا بديانته الزام الغير عليه بخلاف ما اذا ترافعا جميعا لانهما قد التزما حكم الاسلام فى هذه الحادثة فيجرى عليهما * هذا اى ما اجبنا عن فصل النفقة جواب قد قيل * فكانه رحمه الله لم يرض بهذا الجواب لان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله لم يسلما ان النفقة تجب بطريق الدفع وجعلاها صلة مبتدأة كالنكاح وسببها النكاح ايضا كما كان سبب الميراث هو النكاح فلذلك اختار جوابا اخر واشار الى فساد هذا الجواب بقوله الجواب الصحيح عندى عن فصل النفقة انهما لما تناكحا فقد دانا بصحته فاخذ الزوج بديانته لان ديانته حجة عليه فوجب عليه النفقة * ولم تصح منازعة الزوج فى منع النفقة بدعوى فساد النكاح من بعد اى من بعد ما اقدم على التزوج ودان بصحته لانه التزم موجب النكاح حين اقدم عليه فلا يملك اسقاطه بدون رضا صاحب الحق * بخلاف منازعة من ليس فى نكاحهما فى مسئلة الارث وهى البنت الاخرى * لانها لم تلتزم هذه الديانة اى الديانة بصحة النكاح حيث نازعت فى الارث ولم يسبق منها ما يدل على الالتزام * وقوله واما القاضى جواب عما يقال ان ديانته لو صلحت حجة عليه فى الايجاب لم يصلح حجة على القاضى فى ايجاب القضاء عليه بهذه الخصومة فكانت ديانته متعدية اليه فقال انما لزم القاضى القضاء بالتقلد دون الخصومة فلا يكون الخصومة ملزمة عليه بل تكون شرطا قوله (واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فكذلك قالا ايضا) اى قالا كما قال ابو حنيفة رحمه الله ان ديانتهم دافعة للتعرض ودافعة للتعرض لدليل الشرع فى الاحكام فيبقى الحكم الثابت قبل الخطاب على ما كان فى حقهم لكن هذا فى كل حكم كان اصليا قبل الخطاب على وجه لو لم يرد الخطاب لبقى مشروعا فى حق المسلمين فاما فى حكم ضرورى لم يثبت بطريق الاصالة فى شريعة قط ولو لم يرد الخطاب فى شريعتنا لم يمكن ابقاؤه فى حق المسلمين فلا * فتقوم الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كانت احكاما اصلية قبل شريعتنا فبقصور الدليل بسبب ديانتهم يمكن ان يبقى على الامر الاول اى على التقوم والاباحة فيجب القول بتقوم الخمر والخنزير فى حقهم وبوجوب الضمان على متلفهما وبصحة تصرفاتهم فيهما كما قال

واذا لم يفسخ بمرافعة احدهما فقد جعلنا الديانة دافعة ايضا هذا جواب قد قيل والجواب الصحيح عندى عن فصل النفقة انهما لما تناكحا فقد دانا بصحته فقد اخذ الزوج بديانته ولم يصح منازعته من بعد بخلاف منازعة من ليس فى نكاحهما لانه لم يلتزم هذه الديانة واما القاضى فانما يلزمه القضاء بالتقليد دون الخصومة واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فكذلك قالا ايضا الا انهما قالا ان تقوم الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كان حكما ثابتا اصليا فاذا قصر الدليل بالديانة بقى على الامر الاول فاما نكاح المحارم فلم يكن الا اصليا يرى انه كان لا يصلح للرجل اخته من بطن واحد فى زمن آدم صلوات الله عليه

واذا كان كذلك لم يجز استبقاؤه بقصر ﴿ ٣٣٥ ﴾ الدليل ولان حد القذف من جنس مايدرء بالشبهات فلا

ابو حنيفة رحمه الله * فاما نكاح المحارم فلم يكن اصليا فى شريعة وانما شرع فى شريعة آدم عليه السلام بطريق الضرورة بدليل انه لم يكن يحل للرجل اخته من بطنه وانما كان يحل له اخته من بطن آخر ولم يبق مشروعا بعده فعلم انه كان ضروريا * واذا كان كذلك اى كان جواز نكاح المحارم غير اصلى لم يجز استبقاء جوازه او حله لقصر الدليل اى بسبب قصوره عنهم * فهذا الطريق يقتضى عدم صحة نكاح المحارم فى حقهم الا انا لما امرنا بترك التعرض لهم لم نمنعهم عن ذلك كما لم نمنعهم عن عبادة الاوثان * فاذا رفع احدهما الامر الى القاضى وجب عليه القضاء بالفسخ لفساد النكاح * واذا وطئها بهذا النكاح سقط احصانه لانه وطئ بالنكاح الفاسد فلا يجب الحد بقذفه * ولان حد القذف يعنى ولئن سلمنا ان النكاح صحيح فيما بينهم لا يجب الحد على قاذفه ايضا * لان قيام دليل التحريم اى تحريم الشرع المحارم عاما يصير شبهة فى درء الحد عن القاذف فان فى زعم القاذف انه صادق فى قوله يا زانى لقيام دليل الحرمة وان كان فى زعم المقذوف انه كاذب * وهذا الطريق يشير الى ان النكاح صحيح * والقضاء بالنفقة على الطريق الاول وهو ان نكاح المحارم ليس بامر اصلى باطل لما قلنا انه لما لم يكن اصليا لم يجز استبقاؤه لقصور الدليل فلا يوجب النفقة لفساده كالانكحة الفاسدة بين المسلمين * واما على هذا الطريق الثانى فكذا يعنى ان الطريق الثانى هو ان النكاح صحيح والحد يسقط بالشبهة وان كان يقتضى ان يصح القضاء بالنفقة لانها لا تسقط بالشبهة لكنه لا يصح ايضا على هذا الطريق لان النفقة من جنس الصلات المستحقة بالنكاح ابتداء كالميراث لانها تجب بطريق الدفع كما قاله ابو حنيفة رحمه الله بدليل انه لم يشترط لوجوب النفقة على الزوج حاجة المرأة اليها فانها وان كانت غنية فائقة فى اليسار تستوجب النفقة على الزوج ولو كان وجوبها بطريق الدفع لما وجبت عند عدم الحاجة بوجود اليسار كما لا يجب نفقة الصغير على الاب ونفقة الابوين على الولد اذا كان لهم مال * واذا كان كذلك لا يمكن القول بايجابها على الزوج لان ديانتها تصير حينئذ موجبة كما قلنا جميعا فى مسئلة الميراث وهو خلاف الاجماع * والجواب لابى حنيفة رحمه الله عن هذا الكلام ان الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يردها المال المقدر يعنى انها وان كانت غنية تحتاج الى النفقة لان احتباسها حقه على الدوام ومالها وان كان كثيرا مقدر فلا يفى بالحاجة الدائمة لانه لا يبقى مع دوام الحبس فثبت ان وجوب النفقة بطريق الدفع كما قلنا * ولما لم يحل هذا الجواب عن تكلف اختار الشيخ فى فصل النفقة جوابا آخر كما بيناه قوله (واما الشافعى رحمه الله فانه جعل الديانة دافعة للتعرض لا غير) يعنى لم يجعلها دافعة للخطاب لان خطاب التحريم تناول الكافر كما تناول المسلم وقد بلغه الخطاب حقيقة او تقديرا بالاشاعة فى دار الاسلام وهو من اهل الدار وانكاره تعنت وجهل والجهل لا على سبيل التعنت ليس بعذر فمع التعنت اولى الا ان الشرع امرنا ان لا نتعرض لهم بسبب عقد الذمة وذلك لا يدل على صحة ما دانوا به من الاحكام كما لا يدل على صحة ما دانوا من الكفر فما يرجع الى التعرض من الاحكام لا يثبت فى حقهم وما لا يرجع

بد من ان يصير قيام دليل التحريم شبهة وبالقضاء بالنفقة على الطريق الاول باطل لما قلنا واما على هذا الطريق فلانه من جنس الصلات المستحقة ابتداء حتى لم يشترط لها حاجة المستحق والجواب لابى حنيفة رحمه الله ان الحاجة الدائمة بدوام الجنس لا يردها المال المقدر فتحققت الحاجة لا محالة واما الشافعى رحمه الله فانه جعل الديانة دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمى بشرب الخمر فاما سائر الاحكام فلا يثبت والجواب عنه ان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة وتفسير العصمة الحفظ فيكون فى تحقيق العصمة بدياناتهم حفظ عن التعرض ايضا

وقد بينا ما يبطل به مذهبه وتبين ان ما قلنا من باب الدفع ولا يلزم عليه استحلالهم الربوا

اليه يثبت * فلا يجب على الذمى حد الشرب لانه شرع زاجرا فى المستقبل وفى ايجابه عليه تعرض له فى المستقبل * فاما سائر الاحكام مثل اثبات التقوم وايجاب الضمان على المتلف وصحة البيع وايجاب النفقة على الزوج وايجاب الحد على القاذف فلا يثبت لان ديانة الكافر ليست بحجة على غيره بل اثرها فى دفع التعرض عنه لا غير * والجواب عنه اى عن كلام الشافعى لابى حنيفة رحمهما الله ان تقويم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة وتفسيرها الحفظ عن التعرض فيكون فى تحقيق العصمة لنفوسهم واموالهم تحقيق الحفظ لها عن التعرض ايضا يعنى كما ان اسقاط حد الشرب عن الكافر بديانته له من باب ترك التعرض وحفظه عنه اثبات تقوم الخمر وابقاء الاحصان بديانته من باب الحفظ عن التعرض ايضا لان الاموال والنفوس لا تصير معصومة عن تعرض المسلمين الا بايجاب الضمان عليهم عند الاتلاف فكان ذلك من ضرورات الحفظ عن التعرض كسقوط حد الشرب * ولا يلزم عليه اى على ماذكرنا ان ديانتهم معتبرة فى دفع التعرض ودفع الخطاب عنهم عدم اعتبار ديانتهم فى استحلال الربوا حتى ان الذمى اذا باع درهما بدرهمين من ذمى اخر ثم ترافعا الى القاضى او اسلما او اسلم احدهما يجب نقضه كما لو باشره مسلم ولم يعتبر فى ذلك ديانته لحل ذلك التصرف وجوازه * لان ذلك اى استحلال الربوا منهم ليس بديانة لان من ديانتهم تحريم الربوا قال الله تعالى * فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه * وذلك اى استحلال الربوا منهم فى كونه فسقا مثل خيانتهم فيما اؤتمنوا من كتبهم بتغيير الاحكام وتبديل صفات النبى صلى الله عليه وسلم * لانهم نهوا عن ذلك اى عن الخيانة على تاويل المذكور فكانت الخيانة منهم فسقا لا ديانة * ولهذا ذمهم الله بقوله * يحرفون الكلم عن مواضعه * فكذلك الربوا وذلك الاستحلال منهم بمنزلة ما لو استحلوا الزنا او السرقة فان ذلك لا يعتبر فى حقهم حتى يجب اقامة الحد عليهم لانه فسق منهم وليس بديانة لان الزنا والسرقة حرامان فى الاديان كلها فكذلك استحلال الربوا ولهذا يستثنى عليهم هذه الاشياء فى عقد الذمة فشرط عليهم ان لا يقتلوا وان لا يسرقوا وان لا يزنوا وان لا يستربوا * ولا يقال ينبغى ان يكون استحلال الربوا فسقا من اليهود فان النهى تحقق فى حقهم دون غيرهم من المجوس وعبدة الاوثان الذين لم يؤمنوا بكتاب ولا نبى * لانا نقول كان شرع تحريم الربوا عاما ولم يكن الربوا مشروعا قط فى دين من الاديان لانه من باب الظلم وهو حرام فى الاديان كلها ولم يكن عقد الذمة مشروعا فى ذلك الوقت ليعتبر مانعا من بلوغ الخطاب فيثبت التحريم فى حق الجميع * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله وانما استثنى عليهم انواع تصرف يقع بيننا وبينهم على الشركة كالربوا ونحوه لانه لو جاز لهم مباشرتها واعتادوا فيما بينهم فعلوا مثل ذلك فى عقودهم معنا فتعذر على التاجر الاحتراز عنه فاما عقود ومعاملات تجرى بينهم خاصة لا يتعدى شرها الينا فتركوا وديانتهم كالانكحة وشرب الخمر قوله (واما القسم الثانى) وهو الجهل الذى دون جهل الكافر ولكنه لا يصلح عذرا ايضا فجهل صاحب الهوى فى صفات عزوجل مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة بقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر وكذا

و ذلك لان ذلك ليس بديانة بل هو فسق فى ديانتهم لان من اصل ديانتهم تحريم الربوا وذلك مثل خيانتهم فيما ائتمنوا فى كتبهم لانهم نهوا عنه فكذلك الربوا كاستحلالهم الزنا واما القسم الثانى فجهل صاحب الهوا فى صفات الله عزوجل واحكام الآخرة وجهل الباغى لانه مخالف للدليل الواضح الصحيح الذى لاشبهة فيه

فى سائر الصفات * ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله عزوجل وزوالها عنه مشبهين الله تعالى بخلقه فى صفاته * وهذا الجهل باطل لايصلح عذرا فى الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذى لاشبهة فيه سمعا وعقلا * اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بماشاء * انزله بعلمه * ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين * ان الله لذو فضل على الناس الى غيرها من الآيات فانها تدل على ان الله تعالى صفات هى معان وراء الذات * واما العقل فهو ان المحدثات كما دلت على وجود الصانع جل جلاله دلت على كونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا فوجب ان يكون له حيوة وعلم وقدرة وسمع وبصر وان تكون هذه الصفات معانى وراء الذات اذ يحيل العقل ان يحكم بعالم لاعلم له وحى لاحيوة له وقادر لاقدرة له ولايفرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قوله لاعلم له وكذا فى جميع الصفات * وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ماهو محل الحوادث حادث فلايجوز ان تكون صفاته تعالى حادثة لاستلزامه حدوث الذات الذى هو محال فثبت بالدليل الواضح الذى لاشبهة فيه انه تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقيصة والزوال وان صفاته قائمة بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هى ازلية لااول لها ابدية لاآخر لها فكان ماذهب اليه اهل الاهواء باطلا وجهلا بعد وضوح الدليل فلايصلح عذرا فى الآخرة * وكذا جهلهم باحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر الموحدين من النار وانكارهم اياها * ومثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهاليهما جهل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لاتخفى على من تأمل فيها عن انصاف فالجهل بها لايكون عذرا فى الآخرة كجهل الكافر * وكذلك جهل الباغى وهو الذى خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا فى ذلك بتأويل فاسد فان لم يكن له تأويل فحكمه حكم اللصوص كما سنبينه لايصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العادل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقتهم لائحة على وجه يعد جاحدها مكابرا معاندا * وتوضيحه يتوقف على معرفة قصة البغاة وهى ماروى ان المخالفة لما استحكمت بين على ومعاوية رضى الله عنهما وكثر القتال والقتل بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤس الرماح وقالوا لاصحاب على رضى الله عنهم بيننا وبينكم كتاب الله تعالى ندعوكم الى العمل به فاجاب اصحاب على رضى الله عنه الى ذلك وامتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان يأخذوا حكما من كل جانب فمن اتفق الحكمان على امامته فهو الامام وكان على رضى الله عنه لايرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه فاختير من جانب معاويه عمرو بن العاص وكان داهيا ومن جانب على ابى موسى الاشعرى وكان من شيوخ الصحابة فقال عمرو لابى موسى نعزلهما ولانتفق على واحد منهما فاجابه ابوموسى اليه ثم قال لابى موسى انت اكبر سنا منى فاعزل

عليا او لا عن الامامة فصعد ابو موسى المنبر وحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال اخرجت عليا عن الخلافة كما اخرجت خاتمي من اصبعي ونزل ثم صعد عمرو المنبر فحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية في الخلافة كما ادخلت خاتمي هذا في اصبعي فعرف علي رضي الله عنه انهم افسدوا عليه الامر فخرج على علي رضي الله عنه قريب من اثني عشر الف رجل من عسكره زاعمين ان عليا كفر حين ترك حكم الله واخذ بحكم الحكمين فهؤلاء هم الخوارج الذين تفرقوا في البلاد وزعموا ان من اذنب فقد كفر * وكان هذا منهم جهلا باطلا لانه مخالف للدليل الواضح فان امامة علي رضي الله عنه ثبتت باختيار كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما ثبتت امامة من قبله به والرضاء بحكم الحكم فيما لا نص فيه امر اجمع المسلمون على جوازه منصوص عليه في الكتاب فكيف يكون معصية * وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فان الله تعالى اطلق اسم الايمان على مرتكب الذنب في كثير من الآيات كقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى * يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء * يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم * وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون ونحوها فجهلهم بعد وضوح الادلة لا يكون عذرا كجهل الكافر * الا انه اي لكن صاحب الهوى او الباغي * متأول بالقرآن اي متمسك به مؤول له على وفق رأيه * فان نافي الصفات تمسك بانه تعالى وصف ذاته بالوحدانية في القرآن ونزه نفسه عن الشريك في آيات كثيرة فلو اثبتنا الصفات له لكانت قديمة ولكانت اغيارا للذات واثبات الاغيار في الازل مناف للتوحيد * ومجوز الحدوث في الصفات تعلق بنحو قوله تعالى وجاء ربك * هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام * هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك * والباغي احتج بقوله تعالى ان الحكم الا لله * ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فكان هذا الجهل دون الجهل الاول من هذا الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الآخرة * ولكنه اي هذا الجاهل وهو الباغي وصاحب الهوى لما كان من المسلمين لانه بالبغي لم يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يغل فيه * او ممن ينتحل الاسلام يعني اذا غلا في هواه حتى كفر ولكنه ينتسب الى الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض والمجسمة * لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم نعمل بتأويله الفاسد * فاذا استحل الباغي الاموال او الدماء بتأويل ان مباشرة الذنب كفر لا يحكم باباحتها في حقه بتأويله كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانته في حقه * فلذلك قلنا اذا اتلف الباغي مال العادل اي نفسه ، ولا منعة له يضمن كما لو اتلفه غيره لبقاء ولاية الالزام وكذلك اي وكوجوب الضمان سائر الاحكام التي تلزم المسلمين تلزمه لانه مسلم وولاية الالزام

فكان باطلا كالاول الا انه متأول بالقرآن فكان دون الاول ولكنه لما كان من المسلمين او ممن ينتحل الاسلام لزمنا مناظرته والزامه فلم نعمل بتأويله الفاسد وقلنا في الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن وكذلك سائر الاحكام تلزمه

(باقية)

باقية * فاذا صار للباغى منعة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتأويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان فى نفس ولا مال بعد التوبة كما لم يؤخذ اهل الحرب به بعد الاسلام * وقال الشافعى رحمه الله يلزم الضمان وان كان له منعة لانه مسلم ملتزم احكام الاسلام وقد اتلف بغير حق فيجب عليه الضمان لانه من احكام الاسلام ولا عبرة لتأويله لانه مبطل فى ذلك وكيف يعتبر اعتقاده بعد ما التزم احكام الاسلام لاثبات امر على خلافه * بخلاف الحربى لانه غير ملتزم حكم الاسلام اصلا * ولنا حديث الزهرى قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا متوافرين فاتفقوا على ان كل دم اريق بتأويل القرأن فهو موضوع وكل مال اتلف بتأويل القرأن فهو موضوع وكل فرج استحل بتأويل القرأن فهو موضوع * وان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فلم تثبت حجة الاسلام فى حقهم كما لو انقطعت بحجر شرعى بان قبل الكافر الذمة لان حجج الشرع فيما يحتمل الثبوت والسقوط لا تلزم الا بعد البلوغ فاذا انقطع البلوغ عدمت الحجة فكان تدين كل قوم عن تأويل بمنزلة تدين الآخر من غير مزية لاحدهما على الآخر والاستحلال بحكم مخالفة الدين حكم يجوز ان يكون كما جاز لنا فى البغاة وان كانوا مسلمين فساوى تدينهم تديننا حال قيام الحرب وانقطاع ولاية الالزام بالمنعة القائمة كما جعل كذلك فى اهل الحرب وحق الانكحة * وهذا بخلاف الاثم فان الباغى يأثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر فى حق الشارع والخروج على الله تعالى حرام ابدا والجزاء واجب لله تعالى ابدا الا ان يعفو فاما ضمان العباد فيحتمل ان لا يكون كما فى الخمر وانما وجب شرعا فلا يجب الا بعلم الخطاب والتأمل فيه * وبخلاف الباغى الذى ليس بممتنع لان المانع من التبليغ وهو المنعة لم يتحقق فكان جهله بالحجة بسبب تعنته فى الاعراض عن سماع الحجة والتأمل فيه ولا عبرة للتعنت فصار العدم به كان لا عدم كذا فى الاسرار * وهذا اذا هلك المال فى يده فان كان قائما فى يده وجب رده على صاحبه لانه لم يملك ذلك بالاخذ كما لا نملك مال اهل البغى والتسوية بين الفئتين المقاتلتين بتأويل الدين فى الاحكام اصل * وقد روى عن محمد رحمه الله انه قال افتى فى اهل البغى اذا تابوا بان يضمنوا ما تلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك فى الحكم لانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم خطاؤهم فى التأويل الا ان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على اداء الضمان فى الحكم ولكن نفتى به فيما بينهم وبين ربهم ولا نفتى اهل العدل بمثله لانهم محقون فى قتالهم وقتلهم ممتثلون للامر كذا فى المبسوط * وحاصل هذا الفصل ان المغير للحكم اجتماع التأويل والمنعة فاذا تجرد احدهما عن الآخر لا يتغير الحكم فى حق ضمان المصاب حتى لو ان قوما غير متأولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التأويل قوله (ووجبت المجاهدة لمحاربتهم) اى لاجل محاربتهم يعنى انما وجبت مقاتلتهم بطريق الدفع لا ان تجب ابتداء كما تجب مقاتلة الكفار فان عليا رضى الله عنه قال للخوارج فى خطبته ولن نقاتلكم حتى تقاتلونا يعنى

فاذا صار للباغى منعة سقط عنه ولاية الالزام فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان

حتى تعزموا على القتال بالتجمع والتحيز عن اهل العدل فدل انهم مالم يعزموا على الخروج
لايتعرض لهم بالقتل والحبس فاذا تجمعوا وعزموا على الخروج وجب على كل من يقوى
على القتال ان يقاتلهم مع امام المسلمين لقوله تعالى فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا
التى تبغى حتى تفئ الى امر الله والامر للوجوب * ولانهم قصدوا اذى المسلمين وتهييج الفتنة
واماطة الاذى وتسكين الفتنة من ابواب الدين * وخروجهم معصية ففى القيام بقتالهم
نهى عن المنكر وهو فرض * والامام فيه على رضى الله عنه فانه قام بالقتال واخبر انه
مأمور بذلك بقوله امرت بقتال المارقين والناكثين والقاسطين * ووجب قتل اسرائهم
والتدفيف على جريحهم ذكر ههنا لفظ الوجوب وذكر فى المبسوط بلفظة لابأس فقيل
لابأس بقتل اسيرهم اذا كانت لهم فئة لان شره لم يندفع ولكنه مقهور لو تخلص لتحيز
الى فئته فاذا رأى الامام مصلحة فى قتله فلابأس بان يقتله * واذا لم يبق لهم فئة لايقتل
لان اباحة القتل لدفع البغى وقد اندفع وكان على رضى الله عنه يحلف من باشره منهم ان
لايخرج عليه ثم يخلى سبيله * وكذلك لابأس بان يجهز على جريحهم اذا كانت فئتهم باقية
لانه اذا برأ عاد الى الفتنة والشر بقوة تلك الفئة * ولان فى قتل الاسير والاجهاز كسر
شوكة اصحابه فاذا بقيت لهم فئة يحصل هذا المقصود بذلك بخلاف مااذا لم تبق لهم
فئة والتدفيف الاسراع فى القتل والمراد من التدفيف ههنا اتمام القتل ولم نضمن
نحن اموالهم بالاتلاف لما ذكر فى الكتاب * ودمائهم لان قتلهم واجب على المسلمين فلا
يوجب ضمانا * ولم نحرم عن الميراث حتى لو قتل العادل فى الحرب مورثه الباغى ورثه
لان الاسلام جامع بين الوارث والمورث فى الدين فلم يثبت اختلاف الدين الذى هو مانع
من الارث باختلاف ديانتهما والقتل بحق فلا يصلح سببا للحرمان كالقتل رجما اوقصاصا
لان حرمان الميراث عقوبة شرعت جزاء على قتل محظور فالقتل المأمور به لايصلح ان يكون
سببا له * وهم اى اهل البغى لم يحرموا عن الميراث حتى لو قتل الباغى اخاه العادل وقال
كنت على الحق وانا الان على الحق ورثه عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وان قال كنت على
باطل لم يرثه وقال ابو يوسف رحمه الله لايرثه بحال لانه قتل بغير حق فيحرم به عن الميراث كما
لو قتله ظلما من غير تأويل وهذا لان اعتقاده وتأويله لايكون حجة على مورثه العادل ولا على
سائر ورثته انما يعتبر ذلك فى حقه خاصة * يوضحه ان تأويل اهل البغى عند انضمام المنعة
اليه يعتبر على الوجه الذى يعتبر فى حق اهل الحرب وتأثير ذلك فى اسقاط ضمان النفس
والمال لا فى حكم التوريث فكذلك تأويل اهل البغى * ولهما ان المقاتلة بين الفئتين بتأويل الدين
فتستويان فى الاحكام وان اختلفا فى الاثام كما فى سقوط الضمان وذلك لان ولاية الالزام
لما انقطعت بالمنعة كان القتل منهم فى حكم الدنيا فى حكم الجهاد بناء على ديانتهم لانهم اعتقدوا
انفسهم على الحق وخصومهم على الباطل فكانت مقاتلتهم الخصوم جهادا فى زعمهم وامرا
بالمعروف ونهيا عن المنكر وان كان باطلا فى الحقيقة * وقوله اعتقاده لايكون حجة على

ووجبت المجاهدة لمحاربتهم ووجب قتل اسرائهم والتدفيف على جريحهم ولم نضمن نحن اموالهم ودماءهم ولم نحرم عن الميراث بقتلهم لان الاسلام جامع والقتل حق وهم لم يحرموا ايضا ان قتلوا ايضا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله لان القتل منهم فى حكم الدنيا بشرط المنعة فى حكم الجهاد بناء على ديانتهم وان كان باطلا فى حقيقة

(مورثه)

مورثه العادل فاسد لان اعتقاده كما لا يكون حجة على العادل فى حكم التوريث لا يكون حجة فى حكم سقوط حقه عن الضمان ولكن لما انقطعت ولاية الالزام بانضمام المنعة الى التأويل جعل الفاسد من التأويل كالصحيح فى ذلك الحكم فكذا فى حق التوريث كذا فى المبسوط قوله (ووجب حبس الاموال) اى اموال اهل البغى زجرا لهم عن البغى وعقوبة كما وجب قتل نفوسهم * فاذا تفرق جمعهم وانكسرت شوكتهم تردعليهم اموالهم لانها لم تملك لبقاء العصمة والاحراز فيها * ولان الملك بطريق الاستيلاء لا يثبت مالم يتم بالاحراز بدار تخالف دار المستولى عليه ولم يوجد لان دار الفئتين واحدة * وقيل لعلى رضى الله عنه يوم الجمل الاتقسم بيننا ما افاء الله علينا قال فمن يأخذ منكم عائشة وانما قال ذلك استبعادا لكلامهم واظهارا لخطائهم فيما طلبوا وقد جمع ما اصاب من عسكر اهل النهر وان فى رحبة الكوفة فمن كان يعرف شيئا اخذه * وهى بحكم الديانة مختلفة حيث اعتقد كل واحد من الفريقين ان الفريق الآخر على الباطل وان دماءهم مباحة وقد غلبوا على دار الاسلام وجعلوها دار الحرب حيث لزمنا محاربتهم قوله (وكذلك) اى ومثل جهل الباغى وصاحب الهوى جهل من خالف فى اجتهاده الكتاب والسنة * الواو بمعنى او ومثل الفتوى ببيع امهات الاولاد * كان بشر المريسى وداود الاصبهانى ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع ام الولد متمسكين فى ذلك بما روى عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم * وبان المالية والمحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيها بيقين فلا ترتفع بعد الولادة بالشك * وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لدلالة الآثار المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام لمارية اعتقها ولدها * وقوله عليه السلام ايما امة ولدت من سيدها فهى معتقة عن دبر منه رواه ابن عباس رضى الله عنهما * وماروى عن سعيد بن المسيب رحمه الله انه قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن فى دين * وماروى عن عمر رضى الله عنه انه كان ينادى على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرن الثانى بالقبول وانعقد الاجماع على عدم جواز بيعها فكان القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا * ومثل القول بالقصاص فى القسامة * اذا وجد القتيل ولا يدرى قاتله تجب القسامة على اهل المحلة والدية على عواقل اهل المحلة عندنا ولا يجب القصاص بحال * وقال مالك واحمد بن حنبل والشافعى فى القديم ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة اولوث وهو ما يغلب به على ظن القاضى والسامع صدق المدعى يؤمر الولى بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولى خمسين يمينا انه قتله عمدا فاذا حلف يقتص له من القاتل * متمسكين فى ذلك بظاهر قوله عليه السلام لاولياء المقتول الذى وجد فى خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم الحديث اى دم قاتل صاحبكم * وحجة من ابى وجوب القصاص بالقسامة الاحاديث المشهورة

مختلفة فثبتت العصمة من وجه وهو الاسلام دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة بخلاف اهل الحرب لان الدار مختلفة والمنعة متباينة من كل وجه فبطلت العصمة لنا فى حقهم ولهم فى حقنا من كل وجه وكذلك جهل من خالف فى اجتهاده الكتاب والسنة من علماء الشريعة وائمة الفقه او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة فمردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد ومثل القول بالقصاص فى القسامة ومثل استباحة متروك التسمية عمدا والقضاء بالشاهد الواحد ويمين المدعى لانا امرنا بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر والنصح لكل مسلم وعلى هذا يبتنى ما ينفذ فيه قضاء القاضى ومالا ينفذ

واما القسم الثالث فهوالجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح او فى غير موضع الاجتهاد لكن فى موضع الشبهة اما الاول فان من صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر قد اجزأه فالعصر فاسدة لان هذا جهل على خلاف الاجماع وان قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده ان العصر اجزى عنه جاز ذلك لانه جهل فى موضع الاجتهاد فى ترتيب الفوائت

المشهورة فان النبى صلى الله عليه وسلم قضى بالقسامة والدية على اليهود فى قتيل وجد بين اظهرهم * وروى زياد بن ابى مريم ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى وجدت اخى قتيلا فى بنى فلان فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا فقال وليس لى من اخى الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل وفى الحديث * ان قتيلا وجد بين وادعة وارحب وكان الى وادعة اقرب فقضى عمر رضى الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا الا ايماننا تدفع عن اموالنا ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دمائكم بايمانكم واغرمكم الدية بوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك منه بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع فكان القول بوجوب القصاص بها مخالفا لهذه الادلة الظاهرة المشهورة ولقوله عليه السلام البينه على المدعى واليمين على من انكر فكان مردودا *ومثل استباحة متروك التسمية عمدا عملا بقوله عليه السلام تسمية الله فى قلب كل مؤمن وبالقياس على متروك التسمية بالنسيان مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق *ومثل ايجاب القضاء بالشاهد الواحد ويمين المدعى عملا بما روى ان النبى عليه السلام قضى بذلك مخالف للكتاب وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال ذلك ادنى ان لا ترتابوا وللحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر كما مر بيانه فى باب الانقطاع فيكون مردودا * ففى هذه المسائل ونظائرها ان اعتمد الخصم على القياس فهو منه عمل بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلافهما او خلاف احدهما فيكون فاسدا * لانا امرنا متصل بقوله ليس بعذر اصلا اى امرنا بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر والنصح لكل مسلم ومن المعروف العمل بالكتاب والسنة المشهورة ومن المنكر مخالفتهما او مخالفة احدهما ومن النصيحة الارشاد الى الصواب واظهار الحق بالمناظرة واقامة الدليل فيجب علينا ذلك ويجب على الخصم الطلب والقبول فلا يكون جهله عذرا بوجه *وعلى هذا وهو ان العمل بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة المشهورة باطل يبتنى ما ينفذ فيه قضاء القاضى ومالا ينفذ فان وجد فيه العمل بخلاف الكتاب او السنة كما فى هذه الامثلة لا ينفذ لانه باطل وان عدم فيه ذلك كما فى عامة المجتهدات ينفذ قوله (واما القسم الثالث) وهو الجهل الذى يصلح شبهة فهو الجهل فى موضع تحقق فيه الاجتهاد من غير ان يكون مخالفا للكتاب او السنة وهو المراد بالصحيح *او فى غير موضع الاجتهاد اى لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه * صلى الظهر على غير وضوء يعنى غير عالم بعدم الوضوء * ثم صلى العصر على وضوء ذاكرا لذلك وهو يظن ان الظهر اجزأه لكونه غير عالم بعدم الوضوء فيه فالعصر فاسدة كالظهر عندنا وكان عليه ان يعيدهما جميعا لان ظنه بجواز الظهر جهل واقع على خلاف الاجماع لان ظهره فاسد بلا خلاف فكان من القسم الثانى لا من هذا القسم * وكان الحسن بن زياد رحمه الله يقول انما يجب مراعاة الترتيب على من يعلم فاما من لا يعلم به فليس عليه ذلك لانه

ضعيف فى نفسه فلا يثبت حكمه فى حق من لا يعلم به * وكان زفر رحمه الله يقول اذا كان عنده ان ذلك يجزيه فهو فى معنى الناسى للفائتة فيجزيه فرض الوقت * ولان العصر لو لم يجز انما لا يجوز باعتبار الترتيب وهو مجتهد فيه فكان ظنه فى موضع الاجتهاد فيعتبر * لكنا نقول ان كان الرجل مجتهدا فقد ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعى وكذلك ان كان ناسيا فهو معذور غير مخاطب باداء الفائتة قبل ان يتذكر فاما اذا كان ذاكرا وهو غير مجتهد فمجرد ظنه ليس بدليل شرعى فلا يعتبر * فان قضى الظهر وحدها وهذا الفرع هو المقصود من ايراد هذا المثال ثم صلى المغرب وهو يظن ان العصر اجزأه جاز المغرب ويعيد العصر فقط لان ظنه بجواز العصر جهل فى موضع الاجتهاد فى ترتيب الفوائت فان الخلاف بين العلماء فى وجوب الترتيب خلاف معتبر فكان دليلا شرعيا * وحاصل الفرق ان فساد الظهر بترك الوضوء فساد قوى مجمع عليه فكانت متروكة بيقين فيظهر اثر الفساد فيما يؤدى بعدها ولم يعذر بالجهل فاما فساد العصر بسبب ترك الترتيب فضعيف مختلف فيه فلا تكون متروكة بيقين فلا يتعدى حكمه الى صلوة اخرى لان وجوب الترتيب ثبت بالسنة فى متروكة بيقين علما وعملا وهو كمن جمع بين حر وعبد فى البيع بثمن واحد بطل العقد فيهما بخلاف ما اذا جمع بين قن ومدبر كذا فى المبسوط قوله (وقال اصحابنا) الى آخره * اذا كان الدم بين اثنين فعفا احدهما ثم قتله الآخر عمدا فان لم يعلم بعفو الشريك او علم بذلك ولم يعلم ان بعفو احدهما يسقط القود فعليه الدية كاملة فى ماله عندنا * وقال زفر رحمه الله عليه القصاص لان القود سقط بعفو احدهما علم الآخر به او لم يعلم اشتبه عليه حكمه او لم يشتبه فبقى مجرد الظن فى حق الآخر والظن غير مانع من وجوب القصاص بعد ما تقرر سببه كما لو قتل رجلا على ظن انه قتل وليه ثم جاء وليه حيا كان عليه القصاص * وحجتنا فى ذلك انه قد علم وجوب القصاص وما علم ثبوته فالاصل بقاؤه واجبا فى حقه ظاهرا والظاهر يصير شبهة فى درء ما يندرئ بالشبهات * وكذا اذا علم بالعفو ولم يعلم ان القود سقط به لان الظاهر ان تصرف الغير فى حقه غير نافذ وسقوط القود عند عفو احدهما باعتبار معنى خفى وهو ان القصاص لا يحتمل التجزئ فانما اشتبه عليه حكم قد يشتبه فيصير ذلك بمنزلة الظاهر فى ايراث الشبهة * بخلاف ما اذا علم ان القود سقط بالعفو ثم قتله عمدا حيث يجب القصاص لان هناك قد ظهر المسقط عنده واقدم على القتل مع العلم بالحرمة * وقد يجوز ان يسقط القود باعتبار ظنه كما لو رمى الى شخص ظنه كافرا فاذا هو مسلم واذا سقط القود عنه بالشبهة لزمته الدية فى ماله لان فعله عمد ثم يحسب له منها نصف الدية لان بعفو الشريك وجب له نصف الدية على المقتول فيصير نصف الدية قصاصا بالنصف ويؤدى ما بقى كذا فى المبسوط * فعلى هذا كان المراد من قوله لان جهله حصل فى موضع الاجتهاد ان الاجتهاد يقتضى ان يثبت لكل واحد منهما ولاية الاستيفاء على الكمال لان اثبات ما لا يتجزى لاثنين يوجب ثبوته لكل واحد منهما كملا كولاية الانكاح على ما مر بيانه لا ان المراد منه ان بقاء ولاية الاستيفاء بعد عفو احد الشريكين للآخر امر مجتهد فيه كما ان الترتيب فى المسئلة الاولى امر مجتهد فيه فان احدا من الفقهاء لم يقل بذلك * وذكر فى التهذيب ان القصاص اذا ثبت

وقال اصحابنا رحمهم الله فيمن قتل وله وليان فعفا احدهما عن القصاص ثم قتله الثانى وهو يظن ان القصاص باق له على الكمال وانه وجب لكل واحد منهم قصاص كامل فانه لا قصاص عليه لان جهله حصل فى موضع الاجتهاد وفى حكم يسقط بالشبهة

لاثنين كان لكل واحد منهما ان يتفرد بقتله عند بعض اهل المدينة حتى لو عفا احدهما كان للآخر قتله * فعلى هذا كان سقوط القصاص بعفو البعض امرا مجتهدا فيه ان كان ذلك الاجتهاد صحيحا فلا يحتاج كلام الشيخ الى تأويل * وفى حكم يسقط بالشبهة يعنى بعد ما حصل جهله فى موضع الاجتهاد حصل فى حكم يسقط بالشبهة وهو القصاص فكان اولى بالاعتبار من الجهل فى المسئلة الاولى قوله (وكذلك) اى وكالولى القاتل فى ان الجهل يصلح شبهة * صائم احتجم ثم افطر على ظن ان الحجامة فطرته * وظن ان على ذلك التقدير اى تقدير ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة بالافطار بعدها * اوظن ان على تقدير الاكل بعد حصول الافطار بالحجامة لم تلزمه الكفارة * وقوله لما قلنا متعلق بكذلك لانه يتضمن جواب المسئلة فان جوابها ليس بمذكور صريحا على هذا الوجه الذى بينا يعنى وكما يسقط القصاص بجهل الولى يسقط الكفارة بجهل صائم الى آخره لما قلنا ان حصول الجهل فى موضع الاجتهاد وفى حكم يسقط بالشبهة معتبر وظن هذا الصائم فى موضع الاجتهاد اذ الاوزاعى يقول بفساد الصوم بالحجامة معتمدا على قوله عليه السلام حين رأى رجلين يحجم احدهما صاحبه افطر الحاجم والمحجوم * وفى موضع يسقط بالشبهة لان كفارة الصوم تسقط بالشبهات لترجح جانب العقوبة فيها على ما مر بيانه * وظنى ان قوله وعلى ذلك التقدير زيادة وقعت من الكاتب وان قوله لم تلزمه الكفارة جواب المسئلة ولما قلنا متعلق به لان الكلام مستقيم متضح بدون تلك الزيادة * ثم ماذكر الشيخ من سقوط الكفارة بالظن فى هذه المسئلة ليس بمجرى على ظاهره فان شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ذكر فى شرح كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث نسخه او بلغه وعرف او تأويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل فى غير موضعه فان انعدام ركن الصوم بوصول الشئ الى باطنه ولم يوجد وفساده بالاستقاء والحيض بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر * فان استفتى فقيها يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك متعمدا لا تجب عليه الكفارة لان على العامى ان يعمل بفتوى المفتى اذا كان المفتى ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطئا فيما يفتى لانه لا دليل للعامى سوى هذا فكان معذورا فيما صنع ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكن بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تأويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد رحمهم الله لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة * وقال ابو يوسف رحمه الله عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للعامى ان يأخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا فماله الرجوع الى الفقهاء والسؤال عنهم فاذا لم يسأل فقد قصر فلا يعذر وهكذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله ايضا * تبين ان الظن فى هذه المسئلة بدون اعتماده على فتوى او حديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعى

وكذلك صائم احتجم ثم افطر على ظن ان الحجامة فطرته وعلى ذلك التقدير لم تلزمه الكفارة لما قلنا ومثله كثير

لايصير شبهة لانه مخالف للقياس قوله (ومن زنى بجارية امرأته) بيان القسم الثانى وهو الجهل فى موضع الشبهة اى الاشتباه *واعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان * شبهة فى الفعل وتسمى شبهة اشتباه لانها تنشاء من الاشتباه * وشبهة فى المحل وتسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية * فالاولى هى ان يظن الانسان ماليس بدليل الحل دليلا فيه ولابد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه * والثانية ان يوجد الدليل الشرعى النافى للحرمة فى ذاته مع تخلف حكمه عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لايتوقف تحققه على ظن الجانى واعتقاده *فمن هذا القسم مالو وطئ الاب جارية ابنه فانه لايجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان المؤثر فى اثبات الشبهة الدليل الشرعى وهو قوله عليه السلام *انت ومالك لابيك* وهو قايم فلا يفترق الحال بين الظن وعدمه فى سقوط الحد *ومن القسم الاول ما اذا وطئ الابن جارية ابيه وجارية امه اووطئ الرجل جارية امرأته فان قال ظننت انها تحل لى لايجب الحد عليهما عندنا * وقال زفر رحمه الله يجب عليهما الحد لان السبب وهو الزنا قد تقرر بدليل انهما لو قالا علمنا بالحرمة يلزمهما الحد فلو سقط انما يسقط بالظن والظن لايغنى من الحق شيئا كمن وطئ جارية اخيه او اخته وقال ظننت انها تحل لى *ولكنا نقول قد تمكنت بينهما شبهة اشتباه لان مال المرأة من وجه مال لزوج *وقيل فى تأويل قوله تعالى *ووجدك عائلا فاغنى* اى بمال خديجة * ولانها حلال له فربما يشتبه عليه ان حال جاريتها كحالها وكذا فى جارية الاب والام قد يشتبه ذلك باعتبار ان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمنافع دايرة والولد جزء ابيه وامه فربما يشتبه انها لما كانت حلالا للاصل تكون حلالا للجزء ايضا *فيصير الجهل اى الجهل بالحرمة والتأويل *اى تأويل ان الجارية تحل لى كما تحل نفس المرأة وكما تحل جاريتى لابى بالتملك *شبهة فى سقوط الحد لان شبهة الاشتباه مؤثرة فى سقوط الحد على من اشتبه عليه كقوم سقوا على مايدة خمرا فمن علم منهم انه خمر يجب عليه الحد ومن لم يعلم لايحد *دون النسب والعدة يعنى يثبت النسب بهذه الشبهة وان ادعاه ولا تجب العدة بها لان الفعل تمحض زنا فى نفسه فيمنع ثبوت النسب ووجوب العدة وان سقط الحد للاشتباه *بخلاف الشبهة الحكمية حيث لا يثبت بها النسب ويجب بها العدة كما يسقط بها الحد لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى قيام الدليل لهذا لم يفترق الحال فيها بين العلم بالحرمة وعدمه * وهذا بخلاف مالو زنى بجارية اخيه او اخته وقال ظننت انها تحل لى حيث لم يجعل الجهل شبهة فى سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما متباينة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير الجهل شبهة *وكذلك اى كما لايحد الولد بوطئ جارية ابيه عند عدم العلم بالحرمة ويصير جهله شبهة فى سقوط الحد لايحد الحربى الذى اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر اذا لم يعلم بالحرمة يصير جهله شبهة فى سقوطه بخلاف ما اذا زنى ظانا انه ليس بحرام وبخلاف الذمى الذى اسلم وشرب الخمر ظانا انها حلال حيث يحدان جميعا *وهذا اى التفرقة بين شرب الخمر وبين الزنا فى الحربى والتفرقة بين الحربى وبين الذمى فى شرب الخمر بناء على الاصل الذى ذكرناه وهو ان الجهل فى موضع الاشتباه

ومن زنى بجارية امرأته او جارية والده وظن انها تحل له لم يلزمه الحد فيصير الجهل والتأويل فى موضع الاشتباه شبهة فى الحدود دون النسب والعدة بخلاف ما اذا وطئ جارية اخيه او اخته وكذلك حربى اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمة لم يحد بخلاف ما اذا زنى وبخلاف الذمى اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها فانه يحد هذا بناء على هذا الاصل الذى ذكرنا

واما القسم الرابع فهو الجهل فى دار الحرب من مسلم لم يهاجر انه يكون عذرا فى الشرائع حتى انها لاتلزمه لان الخطاب النازل خفى فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء من قبل خفاء الدليل فى نفسه وكذلك الخطاب فى اول ما ينزل فان من لم يبلغه كان معذورا مثل ما روينا فى قصة اهل قبا وقصة تحريم الخمر قال الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم وقال تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية فاما اذا انتشر الخطاب فى دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع فمن جهل من بعد فانما اتى من قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل فلا يعذر كمن لم يطلب الماء فى العمران ولكنه تيمم والماء موجود فصلى لم يجزه

يصلح شبهة دارية للحد وفى غير موضع الاشتباه لايصلح لذلك فجهل الحربى بحرمة الخمر فى موضع الاشتباه لانها ثبتت بالخطاب وهو منقطع عن اهل الحرب ودارهم دار الجهل وضياع الاحكام فيصلح جهله شبهة دارية للحد * فاما جهله بحرمة الزنا ففى غير محله لان الزنا حرام فى الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمته على بلوغ خطاب الشرع لتحقق حرمته قبله فلا يصلح شبهة فى سقوط الحد * وكذا جهل الذمى بحرمة الخمر لانه من اهل دار الاسلام وتحريم الخمر شايع فيها فلم يصر جهله شبهة لعدم مصادفته محله بل الاشتباه وقع من تقصيره فى الطلب فلا يعذر قوله (واما القسم الرابع) وهو الذى يصلح عذرا فهو كذا * والفرق بين هذا القسم وبين القسم الثالث ان هذا القسم بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء على اشتباه ما ليس بدليل بالدليل كذا قيل * فالجهل فى دار الحرب من مسلم لم يهاجر يكون عذرا فى الشرايع حتى لو مكث مدة ولم يصل فيها او لم يصم ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لايكون عليه قضاؤهما * وقال زفر رحمه الله يجب عليه قضاؤهما لان بقبول الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عنه خطاب الاداء لجهله به وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالنائم اذا انتبه بعد مضى وقت الصلوة * ونحن نقول ان الخطاب النازل خفى فى حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا باستفاضته وشهرته لان دار الحرب ليست بمحل استفاضة احكام الاسلام * فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه غير مقصر فى طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل فى نفسه حيث لم يشتهر فى دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم * وكذلك اى وكالخطاب فى حق اهل الحرب فى الخفاء الخطاب فى اول ما ينزل فانه خفى فى حق من لم يبلغه من المسلمين لعدم استفاضته بينهم فيصير الجهل به عذرا * مثل ما روينا بضم الراء فى قصة اهل قباء فانهم صلوا صلوة الظهر الى بيت المقدس بعد نزول فرض التوجه الى الكعبة وافتتحوا العصر متوجهين اليه ايضا فاخبروا بتحول القبلة الى الكعبة وهم فى الصلوة فتوجهوا اليها واتموا صلوتهم وجوز ذلك لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الخطاب لم يبلغهم * وعليه حمل الشيخ قوله تعالى * وما كان الله ليضيع ايمانكم * اى صلوتكم الى بيت المقدس * والمذكور فى التفسير ان النبى عليه السلام لما توجه الى الكعبة قالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا فنزلت هذه الاية * وقصة تحريم الخمر فان بعض الصحابة كانوا فى سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل قوله * ليس على الذين آمنوا الاية * وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضى الله عنه يارسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغاصبين عنا فى البلدان لايشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فانزل الله تعالى * ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات * اى من الاموات والاحياء فى البلد ان اثم فيما طعموا من الخمر والقمار * اذا ما اتقوا ما حرم الله عليهم سواهما * وقيل اتقوا الشرك وآمنوا بالله وعملوا الصالحات فى ايمانهم * ثم اتقوا يعنى الاحياء فى البلد ان الخمر والقمار

اذاجاءهم تحريمها * وآمنوا صدقوابتحريمها * ثم اتقواماتحرم عليهم بعد هذا بنص يرد في التحريم لبعض مااحل لهم * واحسنوا فيما تعبدهم الله والله يحب المحسنين فهذا معنى ذكر التقوى ثلثا في هذه الاية كذا في التيسير * فثبت بماذكرنا ان حكم الخطاب لايثبت في حق المخاطب قبل علمه به اذليس في وسعه الائتمار قبل العلم فلذلك يعذر فامااذا انتشر الخطاب في دار الاسلام فقدتم التبليغ من صاحب الشرع اذليس في وسعه التبليغ الى كل واحد انما الذي في وسعه الاشاعة * الاترى ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل نفسه مبلغا الى الكافة ببعث الكتب والرسل الى ملوك الاطراف حتى كان يقول الاهل بلغت اللهم فاشهد فعلم ان التبليغ يتم باشتهار الخطاب واستفاضته * فمن جهل من بعدشهرته فانما اتى من قبل تقصيره اى ابتلي بالجهل من هذه الجهة * يقال من ههنا اتيت اى من ههنا دخل عليك البلاء * ومنه قول الاعرابي وهل اتيت الا من الصوم اى وهل اتاني المحذور الامن الصوم لان الخطاب صار متيسر الاصابة بالاشتهار لا من قبل خفاء الدليل * فلذلك قلنا اذا اسلم الذمي في دار الاسلام ومكث مدة ولم يصل ولم يعلم بوجوبها كان عليه قضاؤها لانه في دار شيوع الاحكام ويرى شهود الناس الجماعات ويمكنه السؤال عن احكام الاسلام فترك السؤال والطلب تقصير منه فلايعذر كمن لم يطلب الماء في العمر ان ظان ان الماء معدوم فتيمم وصلى والماء موجود لم يجز صلوته لانه مقصر في ترك الطلب في موضع الماء غالبا * بخلاف مااذا ترك الطلب في المفازة على ظن عدم الماء وتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه ليس بمقصر بترك الطلب في هذا الموضع فاذا لم يكن على طمع من الماء لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة * وانما قيد بقوله والماء موجود لانه اذا لم يكن موجودا في الواقع جازت صلوته كذا في بعض الحواشي قوله (وكذلك) اى وكجهل من اسلم في دار الحرب جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالاذن يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى * ولو وكله ببيع شئ يتسارع اليه الفساد ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشي لم يضمن شيئا ولو وكله بشراء شئ بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لايصح * ولو باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لاينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازته كبيع الفضولي * لان فيه اى في التوكيل والاذن ضرب ايجاب والزام حيث يلزمهما حقوق العقد من التسليم والتسلم ونحوهما ويمتنع على الوكيل شراء شئ وكل بشرائه بعينه وبيع شئ وكل ببيعه ممن لايقبل شهادته له ويطالب العبد بعهدة تصرفاته بعد الاذن في الحال ولم يكن مطالبا بها قبل الاذن فكما لايثبت حكم العزل والحجر في حقهما قبل العلم لدفع الضرر عنهما لايثبت حكم الوكالة والاذن لذلك ايضا * الاترى ان حكم الشرع لايلزم في حقه مع كمال ولايته قبل العلم به فلان لايثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية كان اولى * الا انه اى لكنه لايشترط فيمن يبلغ الوكيل او العبد او يبلغ الاذن او الوكالة اليهما العدالة بالاتفاق وان كان المبلغ فضوليا لان التوكيل او الاذن ليس بالزام محض وان كان فيه

وكذلك جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالاذن يكون عذرا لان فيه ضرب ايجاب والزام فلابد من علمه الا انه لايشترط فيمن يبلغه العدالة وان كان فضوليا لانه ليس بالزام محض بل هو مخير وجهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر

الزام من الوجه الذى قلنا * بل هو اى الوكيل او العبد مخير بعد بلوغ الخبر اليه فى قبول الوكالة والاذن وتحقق معنى الالزام من الوجه الذى بينا لايخل بهذا الاختيار بوجه فلذلك لايشترط فيه شئ من شرائط الالزام اى الشهادة * وجهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر على كل واحد منهما بصحة العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته وبالعزل والحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد الى العتق ويؤدى بعد العتق من خالص ملكه وفيه من الضرر مالايخفى قوله (وجهل مولى العبد الجانى فيما يتصرف فيه) اي فى العبد * اذا جنى العبد جناية يخير المولى بين الدفع والفداء فاذا تصرف المولى فى هذا الجانى بالبيع او بالاعتاق ونحوهما بعد العلم بجنايته يصير مختار الفداء وهو الارش فان لم يعلم بالجناية حتى تصرف فيه ببيع ونحوه لايصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من القيمة ومن الارش ويصير جهله بالجناية عذرا * وجهل الشفيع بالشفعة اى بسبب ثبوت الشفعة وهو البيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة * لان الدليل اى دليل العلم فى الصور الاربع خفى فى حق هؤلاء لان هذه الامور لاتكون مشهورة ويستبد الموكل بالعزل والمولى بالحجر والعبد بالجناية وصاحب الدار بالبيع فانى يحصل العلم للوكيل والعبد والمولى والشفيع بهذه الامور * وفيه اى فى كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث يلزم التصرف بالعزل على الوكيل وتصير العين مضمونة عليه ويبطل ولاية المأذون فى التصرفات بالحجر ويلزم على المولى الدفع او الفداء بجناية العبد ويلزم على الشفيع ضرر الجار بالبيع واذا كان كذلك يتوقف ثبوتها على العلم كاحكام الشرع * فشرط ابو حنيفة يعنى ولما كان فى كل واحد منها معنى الالزام شرط ابو حنيفة رحمه الله فى الذى يبلغه من غير رسالة العدد او العدالة ولم يشترط كليهما لانه من حيث انه تصرف فى حق نفسه دون الالزامات المحضة فى الاموال وغيرها فلذلك لم يشترط فيه الا احد شطرى الشهادة وقدمر تحقيقه فى باب بيان محل الخبر * وكذلك اى ومثل قوله فى اشتراط احد شطرى الشهادة فى تبليغ هذه الامور قوله فى تبليغ الشرائع الى الحربى الذى اسلم ولم يهاجر يعنى يشترط العدالة او العدد عنده ولايشترط عندهما * ومنهم من يقول يشترط العدالة فى قولهم جميعا لانه من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق * ومنهم من يقول لايشترط وهو الاصح لان كل احد مأمور من صاحب الشرع بالتبليغ قال عليه السلام * نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها كما سمعها ثم اداها الى من لم يسمعها * فهذا المبلغ نظير الرسول من المولى والموكل وفى خبر الرسول لاتشترط العدالة فى المخبر فكذا هذا وقدمر بيان هذه المسئلة ايضا * وكذلك اى ومثل جهل هؤلاء المذكور من جهل المرأة البكر البالغة بانكاح الولى يكون عذرا حتى لايكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح لان دليل العلم خفى فى حقها لاستبداد الولى بالانكاح وفيه الزام حكم النكاح عليها فيشترط العدد او العدالة فى المبلغ عنده ولايشترط

وجهل مولى العبد الجانى فيما يتصرف فيه وجهل الشفيع بالشفعة يكون عذرا لان الدليل خفى وفيه الزام فشرط ابو حنيفة رحمه الله فى الذى يبلغه من غير رسالة العدالة او العدد وكذلك جهل المرأة البكر بانكاح الولى مثله وكذلك قوله فى تبليغ الشرائع الى الحربى الذى اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا اذا لم يكن المبلغ رسول الامام وكذلك جهل الامة المنكوحة اذا اعتقت بالاعتاق او بالخيار بعد العلم بالاعتاق يجعل عذرا لان الدليل خفى فى حقها

(عند)

عندهما * وكان قوله مثله وقع زائدا لاحاجة الى ذكره لان قوله وكذلك يدل على مايدل هو عليه قوله (وكذلك) اى وكجهل هؤلاء جهل الامة * اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها الخيار ان شائت اقامت مع الزوج وان شائت فارقته لقول النبى صلى الله عليه وسلم لبريدة حين عتقت * ملكت بضعك فاختارى * وهو يمتد الى آخر المجلس لانه ثابت بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج ويسمى هذا خيار العتاقة * فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به ولكن لم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك * لان الدليل اى دليل العلم بكل واحد منهما خفى فى حقها * اما فى الاعتاق فظاهر لان المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار * واما فى الخيار فلما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان سبب ثبوت الخيار وهو زيادة الملك عليها خفى لا يعلمه الا الخواص من الناس * ولانها مشغولة بخدمة المولى فلا يتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل فى دار الاسلام مقام العلم * ولانها دافعة عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع * بخلاف الصغيرة * اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار فى قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وهو قول ابن عمر وابى هريرة رضى الله عنهما لان التزويج صدر ممن هو قاصر الشفقة بالنسبة الى الاب وقد ظهر تأثير القصور فى امتناع ثبوت الولاية فى المال فيثبت لهما الخيار اذا ملكا امر نفسهما بالبلوغ كالامة اذا اعتقت ويسمى هذا خيار البلوغ * وهو يبطل بالسكوت فى جانبها اذا كانت بكرا لان ثبوت الخيار لها لعدم تمام الرضاء منها ورضاء البكر البالغة يتم بسكوتها شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فسكتت ولذا لو بلغت ثيبا لا يبطل خيارها بالسكوت كما لا يبطل خيار الغلام به * فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذرا لخفاء الدليل اذ الولى مستبد بالانكاح * وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضاء لان دليل العلم بالخيار فى حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع فى دار الاسلام وعدم المانع من التعلم * قال شمس الائمة رحمه الله خيار البلوغ امر ظاهر يعرفه كل احد ولظهوره ظن بعض الناس انه يثبت فى انكاح الاب ايضا وهى لم تكن مشغولة قبل البلوغ بشئ يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تتعلم ما تحتاج اليه بعد البلوغ فلا يتعذر بالجهل * ولانها اى الصغيرة تريد بذلك اى بالجهل بالخيار الزام فسخ انكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع لالزام النقض * لا للدفع لان من له الخيار لا يدفع ضررا ظاهرا فان المسئلة مصورة فيما اذا كان الزوج كفوا والمهر وافرا ولم يفعل ذلك مجانة وفسقا فثبت انه شرع للالزام فى حق الخصم الآخر والجهل لا يصلح حجة للالزام والمعتقة تدفع الزيادة عن نفسها والجهل يصلح حجة للدفع * ولهذا اى ولان خيار البلوغ للالزام وخيار المعتقة للدفع * افترق الخياران فى شرط القضاء * فشرط القضاء لوقوع الفرقة فى خيار البلوغ حتى لو مات احدهما بعد الاختيار قبل القضاء يرثه الآخر * ولم يشترط فى خيار العتق بل تثبت الفرقة

ولانها دافعة بخلاف الصغيرة البكر اذا بلغت وقد انكحها اخوها فلم يعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضى لان دليل العلم فى حقها مشهور غير مستور ولانها تريد بذلك الزام الفسخ ابتداء لا الدفع عن نفسها والمعتقة تدفع الزيادة عن نفسها ولهذا افترق الخياران فى شرط القضاء

وعلى هذا الاصل قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فى صاحب خيار الشرط فى البيع اذا فسخ العقد بغير محضر من صاحبه ان ذلك لايصح الا بمحضر منه لان الخيار وضع لاستثناء حكم العقد لعدم الاختيار فيصير العقد به غير لازم ثم يفسخ لفوت اللزوم لان الخيار للفسخ لامحالة فيصير هذا بالفسخ متصرفا على الآخر بما فيه الزام فلا يصح الا بعلمه فان بلغه رسول صاحب الخيار صح فى الثلث بلا شرط عدالة وبعد الثلاث لايصح وان بلغه فضولى شرط فيه العدد او العدالة عند ابى حنيفة خلافا لمحمد رحمهما الله فان وجد احدهما صح التبليغ فى الثلاث ونفذ الفسخ وبعد الثلاث لايصح وبطل الفسخ وابو يوسف جعل صاحب الخيار مسلطا على الفسخ من قبل صاحبه فاضيف ما يلزم صاحبه الى التزامه والله اعلم

بنفس الخيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان يملك مراجعتها فى قرئين ولم يملك عليها تطليقتين وقد ازداد ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل الملك فكما ان اثبات دفع الملك عند عدم رضاها يتم بها ولا يتوقف على انقضاء فكذلك دفع زيادة الملك * فاما فى خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما كان ثبوت الخيار لتوهم ترك النظر من الولى وذلك غير متيقن به فلا يتم الفرقة الا بالقضاء * فصار الحاصل ان الدفع فى خيار العتاقة ظاهر مقصود والالزام ضمنى فلا يتوقف على القضاء فى خيار البلوغ الالزام قصدى والدفع متوهم ضمنى فيتوقف عليه قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان ما فيه الزام على الغير لايثبت بدون علمه قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فى صاحب خيار الشرط فى البيع مشتريا كان او بايعا اذا فسخ بغير محضر من صاحبه اى بغير علمه ان ذلك الفسخ لايصح وله ان يرضى بعد ذلك مالم يعلم الآخر بفسخه فى مدة الخيار فان علم ذلك فى المدة تم الفسخ وليس له ان يرضى بعد ذلك * وان لم يعلم حتى مضت المدة بطل ذلك الفسخ وتم البيع * وقال ابو يوسف رحمه الله فسخه جائز بغير محضر من الآخر وبغير علمه لان الخيار خالص حق من له الخيار ولهذا لايشترط رضاء صاحبه فى تصرفه بحكم الخيار وموجب الخيار الفسخ او الاجازة ثم الاجازة تتم بغير محضر الآخر كما تتم بغير رضاه فكذا الفسخ بل اولى لان الخيار يشترط للفسخ لا للنفاذ اذ النفاذ ثابت بدون الخيار * وهذا لانه بمساعدة صاحبه على الشرط صار مسلطا على الفسخ من جهته ولهذا لايشترط رضاه فى تصرفه فلا يتوقف تصرفه على علمه كالوكيل اذا تصرف بغير حضرة الموكل وكالمخيرة اذا اختارت نفسها بغير حضرة الزوج بان بلغها الخبر وهى غائبة * وهذا بخلاف عزل الوكيل حيث يتوقف على علمه لان الموكل ما تسلط على عزله بمعنى من قبل الوكيل * وبخلاف خيار العيب لان المشترى هناك غير مسلط على الفسخ وانما له حق المطالبة بتسليم الجزء الفائت فاذا تحقق عجز البايع عنه تمكن من الفسخ فلا يتحقق عجزه الا بمحضر منه * ولهما انه بالفسخ يلزم غيره حكما جديدا لم يكن فلا يثبت حكم تصرفه فى حق ذلك الغير مالم يعلم به كالموكل اذا عزل الوكيل حال غيبته يثبت حكم العزل فى حقه مالم يعلم به * وهذا لان الخيار وضع فى الشرع لاستثناء حكم العقد لعدم الاختيار اى يمنع حكم العقد وهو الملك عن الثبوت لعدم رضاء صاحب الخيار به لان هذا الشرط او الخيار داخل فى الحكم دون السبب فيؤثر فيه بالمنع بمنزلة الاستثناء يمنع دخول المستثنى فى صدر الكلام * فيصير العقد به اى باستثناء الحكم وامتناعه عن الثبوت * او بعدم الاختيار غير لازم لان لفوات الاختيار والرضاء اثرا فى سلب اللزوم عن العقد كما فى بيع المكره والهازل * ثم يفسخ سائر العقود الجائزة من الوكالات والشركات والمضاربات * لان الخيار للفسخ لامحالة يعنى لان يكون شرع الخيار لاجل الفسخ قصدا بغير علم صاحبه كما قال ابو يوسف رحمه الله اذ لو كان الخيار للفسخ لامحالة لم يكن له ولاية الاجازة لانها ضد الفسخ وكيف يكون للفسخ وفيه سعى فى نقض ما تم من

جهته وهو باطل * الاترى انهما نصا على العقد واثبات الخيار لا على الفسخ والفسخ ضد العقد فلا يكون موجبه كذا فى الاسرار * توضيحه ان اشتراط الخيار فى العقود التى هى غير لازمة كالوكالة والشركة والمضاربة لا يجوز ولو كان اشتراط الخيار ليتمكن به من الفسخ بغير علم صاحبه لصح فى هذه العقود لكونه محتاجا اليه فيها اذ هو لا يتمكن من فسخها بدون علم صاحبه وان كان يتمكن بغير رضاه وحيث لم يصح عرفنا ان موجبه رفع صفة اللزوم فقط * قال القاضى الامام رحمه الله ان الخيار كان ثابتا للعاقد فى اصل مباشرة العقد والزام الحكم جميعا فاستثناء احد الخيارين ليبقى على ما كان لا يكون بايجاب الغير له ذلك وتسليطه عليه كما اذا باع العبد الا نصفه بقى النصف فى ملكه كما كان لا ان المشترى اوجب له ملك النصف * وانما اعتبر مساعدة صاحبه لانه لا يرضى بعقد لا حكم له والعقد يقوم بهما فلا يثبت الا على الوجه الذى يتراضيان عليه ثم اذا رضى به فامتناع الحكم لعدم المثبت * فثبت بما ذكرنا ان ولاية الفسخ له لانتفاء صفة اللزوم فى حقه لا للتسليط * فيصير هذا اى صاحب الخيار * بالفسخ متصرفا على الاخر بما فيه الزام اى الزام يوجب الفسخ عليه بغير رضاه * اوالزام الضرر عليه لانه ربما يتصرف فى الثمن بعد مضى المدة معتمدا على صيرورة العقد لازما فيضمن * فلا يصح الا بعلمه كعزل الوكيل وحجر المأذون * فصار الحاصل ان ابا يوسف رحمه الله يقول ان الخيار وان شابه الاستثناء لكن لا بد فيه من مساعدة صاحبه فى ثبوت الشرط فاشبه التسليط * وهما نظرا الى الحقيقة فقالا لما كان الخيار استثناء وهو منع الثبوت وذلك غير ثابت يعنى بمعنى من الاخر كان حق الفسخ غير مسند الى تسليط الاخر فشابه عزل الوكيل فعلى هذا الحرف تدور المسئلة * فان قيل فائدة الخيار ان لا يلزمه حكم العقد الا برضاه وفى التوقيف على علم صاحبه اضرار به لان مدة الخيار مقدرة ومن الجائز ان يغيب فى مدة الخيار فيفوت فائدة شرط الخيار لان العقد يلزمه بدون رضاه * قلنا ان التصرف متى توقف على شرطه فامتناع نفاذه لعدم الشرط لا يعد من باب الاضرار كالموكل لا يملك عزل الوكيل وتدارك حقه فيما بداله من العزل لعدم شرط استيفاء حقه * بلا شرط عدالة لان الرسول قائم مقام المرسل * وبعد الثلث لا يصح اصلا كما لو اخبره بنفسه للزوم العقد بمضى المدة * وان بلغه فضولى شرط العدد او العدالة عند ابى حنيفة رحمه الله لوجود معنى الالزام فى هذا الخبر * خلافا لمحمد رحمه الله لانه وان وافقه فى تحقق معنى الالزام فيه لكنه لا يشترط فى مثل هذا الخبر عددا ولا عدالة * ونفذ الفسخ لوجود شرطه وهو علم صاحبه به فى مدة الخيار * وبعد الثلاث لا يصح التبليغ وان وجد العدد والعدالة جميعا لصيرورة العقد لانه ما بمضى المدة وبطل الفسخ لفوات شرطه وهو حصول العلم فى المدة * واشتراط الثلاث فى هذه المسائل على اصل ابى حنيفة فاما عند محمد رحمهما الله فيعتبر نفس المدة ثلثا كانت او غيره والله اعلم

(فصل فى السكر)
(وهو القسم الثانى)
(السكر)
نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور اما السكر بالمباح مثل من اكره على شرب الخمر بالقتل فانه يحل له وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به وكذلك اذا شرب دواء فسكر به

(فصل السكر وهو القسم الثانى)

يعنى من اقسام العوارض المكتسبة * قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقى السكران اهلا للخطاب فعلى هذا القول لايكون ماحصل من شرب الدواء مثل الافيون من اقسام السكر لانه ليس بسرور * وقيل هو غفلة تلحق الانسان مع فتور فى الاعضاء بمباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة * وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا القول بقاؤه مخاطبا بعد زوال العقل يكون امرا حكميا ثابتا بطريق الزجر عليه لمباشرته المحرم لاان يكون العقل باقيا حقيقة لانه يعرف باثره ولم يبق للسكر ان من اثار العقل شئ فلا يحكم ببقائه * قال الشيخ الحكيم محمد بن على الترمذى رحمه الله فى نوادره العقل فى الرأس وشعاعه فى الصدر والقلب فالقلب يهتدى بنوره لتدبير الامور وتمييز الحسن من القبيح فاذا شرب الخمر خلص اثرها الى الصدر فحال بينه وبين نور العقل فبقى الصدر مظلما فلم ينتفع القلب بنور العقل فسمى ذلك سكرا لانه سكر حاجز بينه وبين نور العقل فمن اجاز طلاق السكران يفرق بينه وبين الصبى فيقول ان السكر سدّ والعقل وراء السد قائم والصبى لم يعط عقل الحجة وهو تمام العقل الذى يقوم به حجة الله تعالى على عباده قوله (مثل البنج) ذكر القاضى الامام فخر الدين المعروف بخان رحمه الله فى فتاواه وشرحه للجامع الصغير ناقلا عن ابى حنيفة وسفيان الثورى ان الرجل ان كان عالما بفعل البنج وتأثيره فى العقل ثم اقدم على اكله فانه يصح طلاقه وعتاقه * وذكر فى المبسوط لا بأس ان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله منه به فلا ينبغى له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام قوله (حتى لم يحد على قوله فى ظاهر الجواب) ذكر الشيخ رحمه الله فى شرح الجامع الصغير ان مايتخذ من الحنطة والشعير والذرة والعسل حلال فى قول ابى حنيفة رحمه الله حتى ان الحد لا يجب وان سكر فى قوله * وروى عن محمد رحمه الله ان ذلك حرام يجب الحد بالسكر منه * وكذلك السكران منه اذا طلق امرأته لم يقع عند ابى حنيفة رحمه الله بمنزلة الطلاق من النائم والمغمى عليه * وعند محمد رحمه الله يقع بمنزلة السكران من الاشربة المحرمة ولم يذكر تفصيلا بين المطبوخ وغيره * وذكر القاضى الامام فخر الدين رحمه الله فى شرح الجامع الصغير ان المتخذ من الحبوب والفواكه والعسل اذا غلى واشتد ان كان مطبوخا ادنى طبخة يحل فى قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله بمنزلة نقيع الزبيب اذا طبخ ادنى طبخة * واختلف المشايخ على قول محمد رحمه الله قال بعضهم يحل شربه الا القدح المسكر وروى القاضى ابو جعفر رواية عن محمد انه يكره وان لم يطبخ حتى غلى واشتد فعن ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله روايتان * فى رواية لا يحل شربه كنقيع الزبيب اذا لم يكن مطبوخا * وفى رواية يحل شربه لان هذه الاشربة لم تتخذ من اصل الخمر فلا يشترط فيه الطبخ بخلاف نقيع الزبيب وهذا

مثل البنج والافيون او شرب لبنا فسكر به وكذلك على قول ابى حنيفة اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة والشعير والعسل فسكر منه حتى لم يحد على قوله فى ظاهر الجواب فان السكر فى هذه المواضع بمنزلة الاغماء يمنع من صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لان ذلك ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض وبعض هذه الجملة مذكور فى النوادر واما السكر المحظور فهو السكر من كل شراب محرم وكذلك السكر من النبيذ المثلث او نبيذ الزبيب المطبوخ المعتق لان هذا وان كان حلالا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله فانما يحل بشرط ان لا يسكر منه وذلك من جنس مايتلهى به فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم الا يرى انه يوجب الحد

اذالم يستكثر فان استكثر حتى سكر فالسكر حرام بالاجماع * واختلف في وجوب الحد وفي نفاذ تصرفاته فمن اوجب الحد الحقه بنبيذ التمر ومن لم يوجب قال هو متخذ مما ليس من اصل الخمر فكان بمنزلة لبن الرماك * وذكر شمس الائمة في المبسوط بعد ذكر الاشربة المحرمة ولا بأس بالشرب من سائر الانبذة من العسل والذرة والحنطة والشعير معتقا كان او غير معتق مطبوخا او غير مطبوخ في ظاهر الرواية وروى في النوادر هشام عن محمد رحمهما الله ان شرب النى منه بعد ما اشتد لايحل وذكر الدلائل من الجانبين * ثم قال ولا حد على من شرب مما يتخذ من العسل والحنطة والشعير والذرة والفانيذ والكمثرى وما اشبه ذلك سكر او لم يسكر لان النص ورد بالحد في الخمر وهذا ليس في معناه فلو اوجبنا فيه الحد كان بطريق القياس ولم يذكر فيه خلافا * لان ذلك اى ما ذكرنا من الاشربة ليس من جنس ما يتلهى به * او السكر الحاصل بها ليس من جنس اللهو * وبعض هذه الجملة وهو البنج ولبن الرماك والافيون مذكور في النوادر فاما المتخذ من الشعير والحنطة والعسل فمذكور في الجامع الصغير والمبسوط قوله (وكذا السكر من النبيذ المثلث) عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه بالنار وبقي ثلثه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يسمى مثلثا ويحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف لاستمراء الطعام والتداوي والتقوي دون التلهي واللعب * وقال محمد رحمه الله لايحل شربه ويروى عنه انه مكروه * واتفق اصحابنا انه لو سكر منه يجب الحد وان طلاق السكران منه وبيعه واقراره جائز * ونبيذ الزبيب ونقيعه هو الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج حلاوته اليه ثم هو ان لم يطبخ حتى اشتد وغلى وقذف بالزبد فهو حرام للاثار الواردة فيه * وان اشتد بعد ما طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه عندهما في ظاهر الرواية * وروى هشام في النوادر عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله انه ما لم يذهب ثلثاه بالطبخ لايحل كالعصير * فقوله من النبيذ المثلث يحتمل ان يكون المراد منه المثلث الذي بينا لانه في معنى النبيذ من حيث انه يخلط بالماء للترقيق * ويجوز ان يراد منه نبيذ الزبيب المثلث على رواية هشام ومن الثاني المطبوخ ادنى طبخة * والشرب الى السكر من جميع هذه الاشربة حرام بالاتفاق لقوله عليه السلام * حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب * والمعتق المشتد وتعتيق الخمر تركها ليصير عتيقة اى قديمة شديدة * لان ذلك اى المثلث او نبيذ الزبيب من جنس ما يتلهى به لانه متخذ من العنب كالخمر والفساق يستعملونه استعمال الخمر للتلهي والفسق فيكون السكر منه محظورا الا يرى انه يوجب الحد لانه مشروع للزجر عن ارتكاب سببه ودعا الطبع الى الشراب المتخذ من العنب والزبيب حاصل فيحتاج الى الزاجر بخلاف المتخذ من الحبوب قوله (وهذا السكر) اى السكر المحظور لاينافي الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال * يا ايها الذين آمنوا لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون * فان كان هذا خطابا في حال سكره بلا شبهة فيه اى في انه لاينافي الخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك اى يدل على انه لاينافي الخطاب ايضا اذ لو كان منافيا له لصار كانه قيل لهم اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب

وهذا السكر بالاجماع لاينافي الخطاب قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى وان كان هذا خطابا في حال السكر فلا شبهة فيه وان كان في حال الصحو فكذلك الا يرى انه لايقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا

فلاتصلوا لان الواو للحال والاحوال شروط وحينئذ يصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وفساده ظاهر لانه اضافة الخطاب الى حالة منافية له ولما صح هنا عرفنا انه اهل للخطاب فى حالة السكر * فان قيل السكر يعجزه عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم والاغماء فينبغى ان يسقط الخطاب عنه او يتأخر كالنائم والمغمى عليه وان لا يصح منه ما تبتنى على صحة العبارة * قلنا الخطاب انما يتوجه على العبد باعتدال الحال واقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقامه تيسير العذر الوقوف على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى ثم قدرته على فهم الخطاب ان فاتت بآفة سماوية يصلح عذرا فى سقوط الخطاب او تأخره عنه لئلا يؤدى الى تكليف ماليس فى الوسع والى الحرج فاما اذا فاتت من جهة العبد بسبب هو معصية عدت قائمة زجرا عليه فبقى الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما كان فى وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيعا للقدرة فيبقى التكليف متوجها عليه فى حق الاثم وان لم تبق فى حق الاداء وبهذا الطريق بقى التكليف بالعبادات فى حقه وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء كذا فى شرح التأويلات * واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر فى العقل بالاعدام فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما * ويصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق وهو احد قول الشافعى رحمه الله وفى قوله الاخر لا يصح وهو قول مالك واختيار ابى الحسن الكرخى وابى جعفر الطحاوى من اصحابنا ونقل ذلك عن عثمان رضى الله عنه ايضا لان غفلته فوق غفلة النائم فان النائم ينتبه اذا نبه والسكران لا ينتبه ثم طلاق النائم وعتاقه لا يقع فطلاق السكران وعتاقه اولى وقدمر الجواب عنه * ويصح بيعه وشراؤه واقراره وتزويجه الولد الصغير وتزوجه واقراضه واستقراضه وسائر تصرفاته قولا وفعلا عندنا لانه مخاطب كالصاحى وبالسكر لا ينعدم عقله انما يغلب عليه السرور فيمنعه من استعمال عقله وذلك لا يؤثر فى تصرفه سواء شرب مكرها او طايعا كذا فى اشربة المبسوط * وذكر فى شرح الجامع الصغير لقاضى خان رحمه الله وان شرب المسكر مكرها ثم طلق او اعتق اختلفوا به والصحيح انه كما لا يجب عليه الحد لا ينفذ تصرفه * وانما ينعدم بالسكر القصد اى القصد الصحيح وهو العزم على الشئ لان ذلك ينشأ عن نور العقل وقد احتجب ذلك عنه بالسكر * دون العبارة لانها توجد حسا وصحتها تبتنى على اهل العقل * حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم تبين منه امرأته استحسانا وفى القياس وهو قول ابى يوسف على ماذكر فى شرح التأويلات تبين منه امرأته لانه مخاطب كالصاحى فى اعتبار اقواله وافعاله * وجه الاستحسان ان الردة تبتنى على القصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان عن عقد القلب لا تنسى خصوصا المذاهب فانها تختار عن فكر وروية وعما هو الاحق من الامور عنده واذا كان كذلك كان هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما فى الضمير

واذا ثبت انه مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية فيلزمه احكام الشرع كلها ويصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق والبيع والشرى والاقارير وانما ينعدم بالسكر القصد دون العبارة حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم تبن منه امرأته استحسانا

(فصل)

فجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ كيف ولا يتجو سكران من التكلم بكلمة الكفر عادة * وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر هازلا لانه بنفسه استخفاف بالدين وهو كفر وقد صدر عن قصد صحيح فيعتبر * وتمسك بعضهم بما روى ان واحدا من كبار الصحابة سكر حين كان الشراب حلالا فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم هل انتم الا عبيدى وعبيدا بائى ولم يجعل ذلك منه كفرا وقرأ سكران سورة قل يا ايها الكافرون فى صلوة المغرب وترك اللاآت فنزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة ولم يحكم النبى صلى الله عليه وسلم بكفره ولا بالتفريق بينه وبين امرأته ولا بتجديد الايمان فدل ان بالتكلم بكلمة الكفر فى حال السكر لا يحكم بالردة كما لا يحكم بها فى حالة الخطأ والجنون فلا تبين منه امرأته * ولقائل ان يقول هذا التمسك غير مستقيم ههنا ان كلامنا فى السكر المحظور وكان ذلك السكر مباحا لان الشرب كان حلالا فصيرورته عذرا فى عدم اعتبار الردة لا يدل على صيرورته المحظور عذرا فيه * واذا اسلم الكافر فى حال السكر يجب ان يصح اسلامه بوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما فى المكره * ولا يقال ينبغى ان لا يصح ايمانه ان دليل الرجوع وهو السكر يقارنه فيمنعه من الثبوت * لانا نقول انه لا يقبل الرجوع لان الرجوع ردة فلا يؤثر فيه دليل الرجوع ولو اثبتنا الردة فالسكر مانع من صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع عن ثبوتها * لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يكاد يستقر على امر ويثبت على كلام * وذلك اى الاقرار بالقصاص والقذف ومباشرة سببهما لا يبطل بصريح الرجوع لان مباشرة السبب امر معاين لا يقبل الرجوع وكذا الاقرار بالقصاص والقذف لانهما من حقوق العباد فبدليل الرجوع وهو السكر اولى ان لا يبطل * وفى المبسوط واذا قذف السكر ان رجلا حبس حتى يصحو ثم يحد للقذف ثم يحبس حتى يخف عليه الضرب ثم يحد للسكر لان حد القذف فيه معنى حق العباد فيقدم على حد السكر ولا يوالى بينهما فى الاقامة لئلا يؤدى الى التلف وسكره لا يمنع وجوب الحد عليه بالقذف لانه مع سكره مخاطب * الا ترى ان بعض الصحابة رضى الله عنهم اخذ واحد الشرب من حد القذف على ما روى عن على رضى الله عنه انه قال اذا شرب هذى واذا هذى افترى وحد المفترين فى كتاب الله تعالى ثمانون جلدة * واذا ازنى فى سكره حد اذا صحا يعنى اذا اثبتت ذلك بالبينة لانه امر مشاهد لامرد له والسكر لا يصلح شبهة دارئة لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف لكن الحد يؤخر الى الصحو لان المقصود وهو الانزجار لا يحصل بالاقامة فى حالة السكر * واذا اقر انه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر ثانيا او يقوم عليه البينة انه سكر طائعا لما قلنا ان السكران لا يثبت على كلام ولكنه يتكلم بالشئ وضده والاصرار على الاقرار بالسبب لا بد منه لايجاب حد الخمر * واذا اقر بشئ من الحدود لم يؤخذ به الا بحد القذف لان الرجوع عن الاقرار بالحدود يصح فيما سوى حد القذف وقد قارنه ههنا دليل الرجوع وهو السكر فمنعه عن الثبوت لان المنع اسهل من الرفع * ثم اشار الشيخ

واذا اسلم يجب ان يصح اسلامه كاسلام المكره واذا اقر بالقصاص او باشر سبب القصاص لزمه حكمه واذا قذف او اقر به لزمه الحد لان السكر دليل الرجوع وذلك لا يبطل بصريحه فبدليله اولى وان زنى فى سكره حد اذا صحا واذا اقر انه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر او يقوم عليه البينة واذا اقر بشئ من الحدود لم يؤخذ به الا بحد القذف وانما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع لان السكر لا يزيل العقل لكنه سرور غلبه فان كان سببه معصية لم يعد عذرا وكذلك

الردة فان ذلك لا يثبت استحسانا لعدم ركنه لان السكر جعل عذرا وما يبتنى على صحة العبارة فقد وجد ركنه والسكر لايصلح عذرا واما الحدود فانها يقام عليه اذا صحا لما بينا ان السكر بعينه ليس بعذر ولا شبهة الا ان من عادة السكر ان اختلاط الكلام هو اصله ولا ثبات له على الكلام الا يرى انهم اتفقوا ان السكر لا يثبت بدون هذا الحد وقد زاد ابو حنيفة فى حق الحدود فيحتمل ان يكون حده فى غير الحد هو ان يختلط كلامه ويهذى غالبا واذا كان ذلك اقيم السكر مقام الرجوع فلم تعمل فيما يعاين من اسباب الحد وعمل فى الاقرار الذى يحتمل الرجوع ولم يعمل فيما لا يحتمله وهو الاقرار بحد القذف والقصاص

رحمه الله الى دلائل ماذكر بقوله من الاحكام وانما لم يوضع عن السكران الى آخره * فان كان سببه اى سبب السكر معصية بان شرب الخمر او الباذق اونحوهما من الاشربة المحرمة لم يعد السكر عذرا فى سقوط الخطاب لان المعصية لاتصلح سببا للتخفيف * وكذلك اى وكذا الحكم ان كان سببه مباحا مقيدا بشرط الاحتراز عن السكر وذلك السبب مما يتلهى به فى اصل وضعه كالمثلث ونبيذ الزبيب المطبوخ المعتق ونحوهما * وقوله وهو مما يتلهى به بيان التقييد بالاحتراز عن السكر فيما يتلهى به لا فى غيره * واذا كان سببه مباحا يعنى على الاطلاق غير مقيد بالاحتراز عن السكر كالاشربة المتخذة من الحبوب ونحوها جعل عذرا لان هذه الاشياء لم تكن للتلهى فى الاصل بل هى للتغذى ولا اثر لتغيرها فى الحرمة لان تغير الطعام لا يؤثر فى الحرمة وكذا نفس الشدة لاتوجب الحرمة لانها توجد فى بعض الادوية كالبنج وفى بعض الا شربة كاللبن كذا فى المبسوط قوله (لان السكر جعل عذرا) اشارة الى الجواب عما يقال قد جعل السكر المحظور عذرا فى الردة حتى منع صحتها فيجوز ان يجعل عذرا فى غيرها ايضا * فقال عدم صحة الردة لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا لان السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما يبتنى على العبارة من الاحكام مثل الطلاق والعتاق والعقود لان ركن التصرف قد تحقق فيها من الاهل مضافا الى المحل فوجب القول بصحتها * الا ان اى لكن استدراك من قوله اما الحدود فانها تقام عليه يعنى السكر غير مانع من صحة الاقرار بسببه لان من عادة السكر ان اختلاط الكلام وعدم الثبات على كلام * هو اصله اى اختلاط الكلام اصل فى السكر * الا ترى ان اصحابنا اتفقوا ان السكر لا يثبت بدون هذا الحد اى بدون اختلاط الكلام فعرفنا انه هو الاصل فيه * وزاد عليه اى على اشتراط اختلاط الكلام لثبوت السكر ابو حنيفة رحمه الله شرطا اخر فى حق وجوب الحد عليه فقال السكر الذى يتعلق به الحد ان لا يعرف الارض من السماء ولا الانثى من الذكر اعتبارا للنهاية فى السبب الموجب للحد كما فى الزنا والسرقة لانه اذا كان يميز بين الاشياء كان مستعملا لعقله من وجه فلا يكون ذلك نهاية السكر وفى النقصان شبهة العدم والحد يندرئ بالشبهات * فيحتمل ان يكون حده اى حد السكر على قوله فى حق غير وجوب الحد من الاحكام هو اختلاط الكلام وغلبة الهذيان كما هو مذهبهما حتى لا يصح اقراره بالحدود ولا ارتداده فى هذه الحالة بالاتفاق لان من اختلط كلامه بالشرب يعد سكران فى الناس عرفا ويؤيده قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون * قال شمس الائمة رحمه الله وقد وافقهما يعنى ابا حنيفة رحمه الله فى ان المعتبر فى السكر الذى يحرم عنده الشرب هو اختلاط الكلام لان اعتبار النهاية فيما يندرئ بالشبهة فاما الحل والحرمة فيؤخذ فيهما بالاحتياط قال واكثر مشايخنا على قولهما * واذا كان كذلك اى كان السكران مختلط الكلام او كان اختلاط الكلام اصلا فى السكر اقيم السكر مقام الرجوع الى اخره والله اعلم

(فصل)

وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشئ ما وضع له فصار الهزل ينافي اختيار الحكم والرضاء به ولا ينافي الرضاء بالمباشرة واختيار المباشرة فصار بمعنى خيار الشرط في البيع انه يعدم الرضاء والاختيار جميعاً في حق الحكم ولا يعدم الرضاء والاختيار في حق مباشرة السبب هذا تفسير الهزل واثره * وشرطه ان يكون صريحا مشروطا باللسان الا انه لا يشترط ذكره في نفس العقد بخلاف خيار الشرط والتلجئة هي الهزل واذا كان كذلك لم يكن منافيا للاهلية ولا لوجوب شئ من الاحكام ولا عذرا في وضع الخطاب بحال لكنه لما كان اثره ماقلنا وجب النظر في الاحكام كيف ينقسم في حق الرضاء والاختيار

﴿ فصل الهزل ﴾

واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشئ مالم يوضع له * ليس المراد من الوضع ههنا وضع اهل اللغة لاغير كالاسد للهيكل المعلوم والانسان للحيوان الناطق بل المراد وضع العقل او الشرع فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا اريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادته الحكم اصلا فهو الهزل * وتبين بماذكرنا الفرق بين المجاز والهزل فان الموضوع العقلي للكلام وهو افادة المعنى في المجاز مراد وان لم يكن الموضوع له اللغوي مرادا وفي الهزل كلاهما ليس بمراد * ولهذا فسره الشيخ باللعب اذ اللعب مالا يفيد فايدة اصلا وهو معنى مانقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان الهزل مالا يراد به معنى * وعبارة بعضهم ان الهزل كلام لا يقصد به ماصلح له الكلام بطريق الحقيقة ولا ماصلح له بطريق المجاز * وقوله وهو ضد الجد اشارة الى انه مخالف للمجاز كما انه مخالف للحقيقة لان مقابل المجاز الحقيقة ومقابل الهزل الجد والمجاز داخل في الجد كالحقيقة فكان الهزل مخالفا لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه لاستلزامه خلوه عن الافادة وهو باطل * فصار الهزل ينافي اختيار الحكم والرضاء به يعني لما كان تفسير الهزل ماقلنا انه لا يراد به ماوضع له كان الهزل منافيا لاختيار الحكم والرضاء به ضرورة * ولكنه لا ينافي الرضاء بمباشرة السبب واختيار المباشرة لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار ورضاء * فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة خيار الشرط فان الخيار يعدم الرضاء والاختيار جميعا في حق الحكم لان عمله في الحكم لاغير ولا يعدم الرضاء والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجد برضاء العاقد واختياره فكذا في الهزل يوجد الرضاء والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم الا ان الهزل في البيع يفسده وخيار الشرط لا يفسده على ماسنبينه * وانما جمع بين الرضاء والاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضاء كما في مسائل الاكراه * وشرطه اي شرط ثبوت الهزل واعتباره في التصرفات ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان تقول اني ابيع هذا الشئ هازلا او اتصرف التصرف الفلاني هازلا ولا يكتفى فيه بدلالة الحال * الا انه لا يشترط ذكر الهازل في العقد اذ لو شرط ذلك لا يحصل المقصود وهو ان يعتقد الناس التصرف الذي هزلا به جدا او لا يكون كذلك حقيقة * بخلاف خيار الشرط فانه يشترط ذكره في نفس العقد ولا يكتفى باشتراطه باللسان قبل العقد لانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب ولا يحصل ذلك الا بان يكون متصلا بالعقد * والتلجئة هي الهزل ذكر في المغرب ان التلجئة ان تلجئك الى ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره فتكون التلجئة نوعا من الهزل والهزل اعم منها لان اشتراطه قد يكون سابقا على العقد وقد يكون مقارناله بان تقول بعتك هازلا واشتراط التلجئة لا يكون الاسابقا على العقد كذا قيل * والاظهر

فيجب تخريجها على هذا الحدو ذلك على وجوه اما ان يدخل التلجية والهزل فيما لا يحتمل النقض او فيما يحتمله فهذا وجه و وجه اخران يدخل على الاقرار بماينفسخ اولا ووجه آخر ان يدخل ﴿ ٣٥٨ ﴾ فيما يبتنى على الاعتقاد وذلك وجهان الايمان والردة فاما اذا دخل فيما تحتمل النقض مثل البيع والاجارة وذلك على ثلاثة اوجه اما ان يهز لا باصله او بقدر العوض او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه اما ان يتواضعا على الهزل ثم يتفقا على الاعراض او على البناء اوعلى ان لايحضرهما شئ او يختلفا فاما اذا تواضعا على الهزل باصله ثم اتفقا على البناء فان البيع منعقد لما قلنا ان الهازل مختار وراض بمباشرة السبب لكنه غير مختار ولا راض بحكمه وكان بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك كخيار المتبايعين معا على احتمال الجواز كرجل باع عبدا على انه بالخيار ابدا او على انهما بالخيار ابدا فان نقضه احدهما ينقض وان اجازاه جاز وعند ابى حنيفة رحمه الله يجب ان تكون مقدرا بالثلاث وهذا لم يقع الملك بهذا البيع وان اتصل به القبض ودلالة هذه الجملة ان الهزل لايؤثر فى النكاح بالسنة فعلم به انه لاينافى الايجاب وانما دخل على الحكم

انهما سواء فى الاصطلاح كما اشار اليه الشيخ * وفى المبسوط معنا قوله الجى اليك دارى اجعلك ظهر الا تمكن بجاهك من صيانة ملكى يقال التجاء فلان الى فلان والجاء ظهره الى كذا والمراد هذا المعنى وقيل معناه انا ملجئا مضطر الى ما اباشره من البيع معك ولست بقاصد حقيقة * لكنه الضمير للشان * لما كان اثر الهزل ماقلنا انه ينافى اختيار الحكم والرضاء به * فيجب تخريجها اى تخريج الاحكام مع الهزل * على هذا الحداى على انقسامها فى حكم الرضاء والاختيار فكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضاء والاختيار يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالرضاء والاختيار لا يثبت مع الهزل كما سياتيك بيانه * وذلك اى تخريج الاحكام مع الهزل بحسب انقسامها فى الرضاء على وجوه * فيما يحتمل النقض مثل البيع والاجارة او فيما لايحتمله مثل الطلاق والعتاق * فهذا وجه انما جعلهما وجها ليصير الجميع اربعة اذا كثر تقاسيم الكتاب عليها * المواضعة الموافقة يقال واضعته فى الامر اذا وافقته عليه والتواضع ههنا بمعنى التوافق على الشئ * فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك وان حصل القبض بخلاف ما اذا كان الفساد فى البيع بوجه اخر حيث يوجب الملك عند القبض لان الهزل الحق بشرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك فى العقد الصحيح ففى العقد الفاسد اولى ان يمنع * كخيار المتبايعين معا يعنى اذا شرط الخيار لكل واحد من المتبايعين فى العقد لا يثبت الملك به لواحد منهما لان خيار كل واحد يمنع زوال ملكه عما فى يده فكذا الهزل لانهما لما اتفقا عليه صار كل واحد منهما هازلا فكان بمنزلة اشتراط الخيار لهما * على احتمال الجواز متصل بقوله انعقد فاسدا * فان نقض العقد احدهما يعنى فى مسئلة الهزل انتقضت لان لكل واحد منهما ولاية النقض فينفرد به * وان اجازاه جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما للحكم وقد اختارا ذلك بالاجازة * وان اجاز احدهما وسكت الاخر لم يجز على صاحبه لان الهزل لما كان بمنزلة اشتراط الخيار لهما كان المخير مسقطا خياره ولكن خيار الاخر يكفى فى المنع من جواز العقد * فان اجاز صاحبه بعد فالبيع جائز لانهما قد اسقطا خيارهما * وعند ابى حنيفة رحمه الله يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلاث حتى لو اجازاه فى الثلاث صح العقد بعده لم يصح كما فى الخيار المؤبد لو اسقطاه فى الثلث يصح لتقرر الفساد بمضى المدة كذا ههنا * ولهذا اى ولان الهزل بمنزلة خيار المتبايعين لم يقع الملك بهذا البيع هزلا وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا نقبضه المشترى واعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت لعدم اختيارهما للحكم بالقصد الى الهزل فيتوقف الحكم على اختيارهما له فقبل الاختيار لا ملك للمشترى فلا ينفذ اعتاقه بخلاف المشترى من المكره مختار للحكم غير راض به لان الحكم للجد من الكلام وانما اكره على الجد واجاب الى ذلك فلهذا ينفذ اعتاقه بعد القبض حتى لو كان اكره على بيع تلجئة فباعه لم يجز اعتاق المشترى فيه ايضا * ودلالة هذه الجملة اى الدليل على ماذكرنا ان الهزل لاينافى الاهلية ولا الاختيار والرضاء

(بمباشرة)

واما اذا اتفقا على الاعراض فان البيع صحيح وقد بطل الهزل باعراضهما عن المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شئ اواختلفا فى البناء والاعراض فان العقد ﴿ ٣٥٩ ﴾ صحيح عند ابى حنيفة رحمه الله فى الحالين فجعل صحة الايجاب
اولى اذا سكتا وكذلك اذا اختلفا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا سكتا واتفقا على انه لم يحضرهما شئ فان العقد باطل وان اختلفا فالقول قول من يدعى البناء فاعتبر المواضعة واوجب العمل بها الا ان يوجد النص على ماينقضها كذلك حكى محمد عن ابى يوسف عن ابى حنيفة رحمهم الله * قوله فى كتاب الاقرار لكنه قال قال ابو حنيفة رحمه الله فيما اعلم وقول ابى يوسف فيما اعلم ليس بشك فى الرواية لان من مذهب ابى يوسف رحمه الله ان من قال لفلان على الف درهم فيما اعلم انه لازم ومنهم من اعتبر هذا بقول الشاهد عند القاضى اشهد ان لهذا على هذا الف درهم فيما اعلم انه باطل فلم يثبت الاختلاف والصحيح هو الاول وقوله فيما اعلم ملحق برواية ابى يوسف لابفتوى
ابى حنيفة قال ابو حنيفة رحمه الله العقد المشروع لايجاب حكمه فى الظاهر جد لان الهزل غير متصل به نصا

بمباشرة السبب ان الهزل لايؤثر فى النكاح بالنسبة وهى قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين * فعلم به اى بعدم تأثيره فى النكاح انه لاينافى الايجاب اى السبب اذ لوكان منافيا لنفس الكلام وانعقاده سببا لما صح النكاح لانه لاينعقد بالكلام الفاسد الاترى انه لاينعقد بعبارة المجنون لفسادها فعلم ان كلام الهازل صحيح فى انعقاده سببا قوله (واما اذا اتفقا على الاعراض) عن المواضعة فالبيع صحيح لازم لان تلك المواضعة لم تكن لازمة فترتفع بما قصدا من الجد الاترى ان العقد بعد العقد يكون ناسخا للعقد الاول فالعقد بعد المواضعة اولى ان يكون ناسخا لها * وان اتفقا انه لم يحضرهما شئ عند العقد او اختلفا فى البناء والاعراض فقال احدهما بنينا على تلك المواضعة وقال الاخر بل اعرضنا عنها فان العقد صحيح عند ابى حنيفة رحمه الله * فى الحالين اى فيما اذا لم يحضرهما شئ وفيما اذا اختلفا * فان العقد باطل اى فاسد * الا ان يوجد النص على ماينقضها وهو اتفاقهما على الاعراض * كذلك اى كما بينا ان العقد صحيح * قوله اى قول ابى حنيفة رحمه الله فى كتاب الاقرار لكنه ابا يوسف قال قال ابو حنيفة رحمهما الله فيما اعلم يعنى ذكر ابو يوسف لفظة فيما اعلم حين روى قول ابى حنيفة وذلك لايوجب شكا فى الرواية لان من مذهب ابى يوسف رحمه الله ان من قال لفلان على الف درهم فيما اعلم انه لازم لانه يخبر عن واجب عليه والانسان يعرف حقيقة الحال فيما عليه فكان قوله فيما اعلم بمنزلة قوله فيما اتيقن به وكان الاخبار عن نفسه بالعلم مؤكدا لاقراره لامبطلا له فكذلك ههنا يكون قوله فيما اعلم تأكيدا للرواية انه يخبر عن تحقق لاتشكيكا فيكون الخلاف ثابتا فى المسئلتين * ومنهم اى ومن المشايخ من اعتبر هذا اى قوله فيما اعلم ههنا بقول الشاهد اشهد ان لهذا على هذا الف درهم فيما اعلم * انه اى قول الشاهد باطل بالاتفاق لان قوله فيما اعلم استثناء ليقينه وبيان لشكه بمنزلة فيما احسب او اظن فكذا ههنا يكون قوله فيما اعلم تشكيكا لان الروايه عن الغير كالشهادة عليه * فلم يثبت الاختلاف بين ابى حنيفة وصاحبيه رحمهم الله لان ماروى لما لم يثبت للشك والاصل هو الموافقة لم يثبت الاختلاف فيكون البيع فاسدا فى المسئلتين بالاتفاق * والصحيح هو الاول وهو ان قوله ههنا للتحقيق لاللتشكيك فكان الاختلاف ثابتا لان المعلى روى عن ابى يوسف عن ابى حنيفة رحمهم الله مطلقا ان البيع جائز * ولان اعتبار قوله ههنا فيما اعلم بمسئلة الاقرار اولى من اعتباره بمسئلة الشهادة لان الاقرار اخبار محض عما كان ثابتا فى الزمان الماضى ولم يشترط لصحته زيادة توكيد والرواية مثله فتلحق به فاما الشهادة ففيها معنى الالزام ويشترط فيها زيادة توكيد حتى اختصت بلفظة الشهادة الدالة على المعاينه وحضور الحادثة ولاتتأدى بلفظة اعلم او اتيقن فكان قول الشاهد فيما اعلم موهما للشك فى الشهادة فلذلك ترد الشهادة كذا فى بعض الشروح * وقوله وقوله فيما اعلم ملحق برواية ابى يوسف لابفتوى ابى حنيفة رد لما زعم بعض المشايخ انه ملحق بجواب ابى حنيفة لابكلام ابى يوسف رحمهما الله حتى قال الامام خواهر زاده رحمه الله

في هاتين المسئلتين قال ابو حنيفة رحمه الله في كتاب الاقرار البيع جائز فيما اعلم * وذكر في كتاب الاكراه ان البيع جائز على قول ابي حنيفة فيما يعلمه ابو يوسف رحمهما الله وقالا البيع فاسد * فالحق قوله فيما اعلم بقول ابي حنيفة وعلى تقدير ان يكون ملحقا بقوله لا يكون الاختلاف ثابتا لان من مذهبه ان قوله فيما اعلم موجب للشك في جميع المواضع فلا يثبت قوله مع التردد والشك كما لو قال انا اشك في جواب هذه المسئلة فلا يثبت الاختلاف وغرض الشيخ رحمه الله اثبات الاختلاف فقال هو ملحق برواية ابي يوسف وقد تبين ان عنده هذا اللفظ لا يوجب شكا في الرواية فيكون الاختلاف ثابتا فصار كان ابا يوسف قال ان فيما اتيقن واعلم ما قال ابو حنيفة رحمه الله في هاتين المسئلتين ان البيع جائز * وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان الاصل في العقود الشرعية الصحة واللزوم وانما يتغير لعارض فمن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان القول قوله وكان دعوى الآخر البناء على المواضعة كدعواه خيار الشرط فلا يقبل * يوضحه ان تلك المواضعة لم تكن لازمة بل ينفرد احدهما بابطالها فاعراض احدهما عن تلك المواضعة كاعراضهما واذا بطلت المواضعة بقي العقد صحيحا * ثم اختلافهما في بناء العقد على المواضعة بمنزلة اختلافهما في اصل المواضعة ولو ادعى احدهما المواضعة السابقة وجحده الآخر كان القول قول المنكر وكان البيع صحيحا حتى يقوم البينة للاخر على هذا القول منهما فكذا اذا اختلفا في البناء عليها * وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء انما صح البيع لان مطلقه يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ولم يذكرا ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا مثله * وهو معنى قوله العقد المشروع لايجاب حكمه في الظاهر جد اي العقد شرع لايجاب حكمه وهو الملك في الاصل وهو في الظاهر جد ههنا لعدم اتصال الهزل به نصا * فهو اي الجد اولى بالتحقيق لكونه اصلا من المواضعة التي هي عارضة * وجه قولهما ان الظاهر يشهد لمن يدعي البناء على المواضعة لانهما ما تواضعا الا ليبنيا عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون فعلهما بناء على تلك المواضعة باعتبار الظاهر ما لم يتحقق خلافه لانه اذا لم يجعل بناء عليها كان اشتغالهما بها اشتغالا بما لا يفيد * ولو سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رحمه الله كان هذا الظاهر معارضا له فترجح السابق منهما اذ السبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة الهزل لم يعارضها شيء فثبت حكمه بلا معارض والسكوت في حالة العقد او الاختلاف في البناء والاعراض لا يصلح معارضا لانه غير متعرض للجد ولا للهزل فلذلك وجب العمل بالسابق * والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الآخر يصلح ناسخا للاول اذا لم يتصل به ما يوجب تغيره نصا لان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام عليه اذا لم تسبقه مواضعة على الهزل يجب حمله عليه اذا سبقه مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن ههنا لخلوه عن الهزل نصا وعدم اتفاقهما على البناء على الهزل فيحمل

فهو اولى بالتحقيق من المواضعة وهما اعتبرا العادة وهو تحقيق المواضعة ما امكن الا ترى انها اسبق الامرين وقال ابو حنيفة رحمه الله الآخر ناسخ واما اذا اتفقا على الجد في العقد لكنهما تواضعاها على البيع بالفين على ان احدهما هزل وتلجئة فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل لما ذكر من الاصل

عليه ويجعل ناسخا للمواضعة السابقة لانها تحتمل الابطال * بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على المواضعة لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة رحمه الله حتى ينعقد البيع بالفين عنده وهو اصح الروايتين عنه * وفي الرواية الاخرى ينعقد البيع بينهما بالف والالف الذي هزلا به باطل وهو قولهما * لما ذكرنا من الاصل يعني من الجانبين فان عنده الاصل هو الجد والعمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل هو المواضعة فكان العمل بها احق عند الامكان قوله (واما اذا اتفقا على البناء على المواضعة فان الثمن الفان عند ابي حنيفة رحمه الله) ايضا في احدى الروايتين عنه وهي رواية كتاب الاقرار وهي الاصح * وعندهما ينعقد البيع بالف درهم وهو رواية محمد في الاملاء عن ابي حنيفة رحمهما الله لانهما قصدا السمعة بذكر احد الالفين ولا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتهما الالف الذي هزلا به فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح * ولابي حنيفة رحمه الله ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانهما جدا في اصل العقد وقصدا بيعا جائزا ولو اعتبرت المواضعة في البدل لصار العقد فاسدا لان احد الالفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطا لانعقاد البيع بالف ويصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين لان عمل الهزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او لهما فيفسد به العقد كما اذا جمع بين حر وعبد في البيع وفصل الثمن * واذا كان كذلك لم يمكن العمل بما قصدا من تصحيح العقد وهو المراد بالمواضعة في اصل العقد مع العمل بالمواضعة في البدل لاندفاع كل واحد من المواضعتين بالاخرى * فكان العمل بالمواضعة في اصل العقد وهي ان ينعقد البيع صحيحا عند تعارض المواضعتين اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان لا يجب الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان هو اولى بالاعتبار من الوصف * ودليل كون الثمن بمنزلة الوصف قد مر في باب النهي * واذا كان العمل بالاصل اولى وجب اعتبار التسمية فكان الثمن الفين * بخلاف تلك المواضعة يعني المواضعة على الهزل باصل العقد اذا اتفقا على البناء حيث يجب العمل بها بالاتفاق لانه لم يوجد هناك معارض يمنع عن العمل بها وقد وجد المعارض ههنا وهو قصدهما الى تصحيح العقد فلذلك سقط العمل بها * وقد ذكر ابو يوسف رحمه الله في هذا الفصل اي في الهزل بقدر البدل في روايته قول ابي حنيفة رحمه الله فيما اعلم كما ذكره في الفصل الاول وهو الهزل باصل العقد ولكن المعلى روى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله قوله مطلقا من غير قيد فيحمل قوله فيما اعلم على التحقيق لا على التشكيك قوله (واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار) على ان يكون الثمن الف درهم فان البيع جائز بالمسمى بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد لانهما قصدا الهزل بما سميا

واما اذا اتفقا على البناء على المواضعة فان الثمن الفان عند ابي حنيفة رحمه الله لانهما جدا في العقد والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا فيفسد البيع فكان العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف اعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في اصل العقد بخلاف تلك المواضعة وقد ذكر ابو يوسف رحمه الله عليه في هذا الفصل في روايته فيما اعلم كما في الفصل الاول واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار وان ذلك تلجئة وانما الثمن كذا كذا درهما فان البيع جائز على كل حال ههنا ففرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين هذا وبين الهزل في القدر قالا لان العمل بالمواضعتين ممكن ثمه لان البيع يصح باحد الالفين والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له فلا يفسد البيع

فاماههنا فان العمل
بالمواضعة فى العقد
مع المواضعة بالهزل
غير ممكن لان البيع لا
يصح لغير ثمن فصار
العمل بالمواضعة فى
العقداولى واما مالا
يحتمل النقض فثلاثة
انواع مالامال فيه وما
كان المال فيه تبعا وما
كان المال فيه مقصودا
اما الذى لامال فيه
هو الطلاق والعتاق
والعفو عن القصاص
واليمين والنذر وذلك
كله صحيح والهزل
باطل بقوله صلى الله
عليه وسلم ثلث جدهن
جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق
واليمين ولان الهازل
مختار للسبب راض به
دون حكمه وحكم
هذه الاسباب لايحتمل
الرد والتراخى الا
يرى انه لايحتمل خيار
الشرط واما الذى
يكون المال تبعا مثل
النكاح فعلى اوجه اما
ان يهزلا باصله او
بقدر البدل او بجنسه
اما الهزل باصله
فباطل والعقد لازم

ولم يذكرا فى العقد ماقصدا ان يكون ثمنا ولايكتفى بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البدل فيه فبقى البيع بلاثمن * وجه الاستحسان ان البيع لايصح الابتسمية البدل وهما قصدا الجد فى اصل العقد ههنا فلابد من تصحيحه وذلك بان ينعقد البيع بما سميا من البدل * يوضح ماذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة فى البيع ابطال للعقد الاول فانهما لو تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا بالف درهم كان البيع الثانى مبطلا للاول فكذلك يجوز ان يكون البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ماتواضعا عليه مبطلا للمواضعة كذا فى المبسوط * ففرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين هذا اى بين الهزل فى جنس البدل و بين الهزل فى قدره وقالا ينعقد البيع هناك بالالف لان العمل بالمواضعتين وهما المواضعة على صحة اصل العقد والمواضعة على الهزل فى مقدار البدل ممكن بان يجعل العقد منعقدا بالف وان كان المسمى الفين لان الالف فى الالفين موجود والهزل بالالف الآخر شرط لاطالب له لانهما وان ذكراه فى العقد لايطالبه واحد منهما لاتفاقهما على انه هزل وليس لغيرهما ولاية المطالبة وكل شرط لاطالب له من جهة العباد لايفسد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعلفه كل يوم كذامنا من الشعير او اشترى حمارا على ان لايحمل عليه اكثر من كذا منا من الحنطة لايفسد به العقد كذا ههنا * وهو جواب عن كلام ابى حنيفة رحمه الله * واذا كان كذلك ينعقد البيع بالف ويبطل الاخر * فاما ههنا اى فى الهزل بجنس البدل فالعمل بالمواضعة فى العقد وهى ان يقع العقد صحيحا * مع المواضعة بالهزل اى مع العمل بها غير ممكن لما ذكر * فصار العمل بالمواضعة فى العقد وهى ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل والثمن تبع ولايمكن العمل بها الاباعتبار التسمية فلذلك انعقد البيع على الدنانير المسماة لاعلى الدراهم قوله (اما فيما لايحتمل النقض) اى لايجرى فيه الفسخ والاقالة بعد ثبوته وكذا * لامال فيه اصلا اى لايثبت المال فيه بدون الشرط والذكر ولم يذكرا يضا * قوله عليه السلام * ثلاث جدهن جد * الحديث فى المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفى الباقى ثابت بالدلالة لا بالقياس كذا قيل * وحكم هذه الاسباب اى العلل لايحتمل الرد والتراخى اى لايحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراخى بخيار الشرط وبالتعليق بسائر الشروط لان خيار الشرط لايؤثر فى هذه الاشياء بل يبطل والتعليق بسائر الشروط يؤخر السبب بحكمه الى حين وجود الشرط * ولايلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب فى الحال وقد تراخى حكمه * لانا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف سبب مفض الى الوقوع وليس بعلة فى الحال ولهذا لايستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما فى البيع بشرط الخيار فثبت ان هذه الاسباب لاتقبل الفصل عن احكامها فلايؤثر فيها الهزل كما لايؤثر خيار الشرط لان الهزل لايمنع من انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه لامحالة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخى عنه بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل * الاترى انه اى هذا النوع قوله (اما الهزل باصله فباطل) وصورته ان يقول لامرأة انى اريد ان اتزوجك بالف تزوجا

(باطلا)

واما الهزل بالقدر فيه فان اتفقا على ﴿ ٣٦٣ ﴾ الاعراض فان المهر الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف بخلاف مسئلة البيع عند ابى حنيفة رحمه الله لانه بالشرط الفاسد يفسد والنكاح بمثله لا يفسد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فان محمدا رحمه الله ذكر عن ابى حنيفة رحمه الله ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع لان المهر تابع فى هذا فلا يجعل مقصودا بالصحة وروى ابو يوسف من ابى حنيفة رحمهما الله ان المهر الفان فان التسمية فى الصحة مثل ابتداء البيع جعل ابو حنيفة رحمه الله العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بصحة المواضعة فكذلك هذا وهذا اصح واما اذا تواضعا على الدنانير على ان المهر فى الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء وجب مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع لانه لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية وان اتفقا انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فعلى رواية محمد وجب مهر المثل بلا خلاف وعلى رواية ابى يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله يجب المسمى ويطلب المواضعة

باطلا وهزلا ووافقته المرأة ووليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة ثم تزوجها كان النكاح لازما فى القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى بما سميا من المهر للحديث ولما ذكرنا ان الهزل انما يؤثر فيما يحتمل الفسخ بعد تمامه والنكاح غير محتمل للفسخ ولهذا لا يجرى فيه الرد بالعيب وخيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل * واما الهزل بالقدر فيه اى بقدر البدل فى النكاح بان يقول لامرأة ووليها او قال لوليها دونها انى اريد ان اتزوجك او اتزوج فلانة بالف درهم واظهر فى العلانية الفين واجابه الولى او المرأة الى ذلك فتزوجها على الفين علانية كان النكاح جائزا بكل حال والمهر الفان ان اتفقا على الاعراض والف بالاتفاق ان اتفقا على البناء لانهما قصدا الهزل بذكر احد الالفين والمال مع الهزل لا يجب * بخلاف مسئلة البيع عند ابى حنيفة رحمه الله فى هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين عنده لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر فى البيع ولا يؤثر فى النكاح لا فى اصل العقد ولا فى الصداق كذا فى المبسوط * ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع حيث ينعقد بالفين فى هاتين الصورتين لان المهر تابع فى النكاح اذ المقصود الاصلى فيه ثبوت الحل فى الجانبين الذى به يحصل التناسل وانما شرع المال فيه اظهارا لخطر المحل لا مقصودا ولهذا يصح النكاح بدون ذكر المهر ويحتمل فيه من الجهالة مالا يحتمل فى غيره * فلا يجعل اى المهر مقصودا بالصحة اى بصحة التسمية بان يرجح جانب الجد على الهزل اذ لو اعتبرت صحة التسمية فيه كما فى البيع وجعل المهر الفين لصار المهر بنفسه مقصودا بالصحة اذ اصل النكاح صحيح بلا شبهة لعدم تأثير الهزل فيه ولعدم افتقاره فى الصحة الى ذكر المهر وهو لا يصلح مقصودا فيه بخلاف الثمن فى البيع فانه مقصود فيه بالصحة لانه احد ركنى البيع ولهذا يفسد البيع بفساده وجهالته كما يفسد بفساد المبيع وجهالته ولا يصح البيع بدون ذكره واذا كان مقصودا وجب تصحيحه بترجيح جانب الجد على الهزل اذا امكن * ولا يقال الثمن تابع فى البيع ايضا لانه بمنزلة الوصف على مامر * لانا نقول وهو تابع بالنسبة الى المبيع فى محلية البيع ولكنه مقصود بالنسبة الى البائع اذ لا غرض له فى البيع سوى حصول الثمن ولهذا كان احد ركنى البيع لانه مبادلة مال بمال ولا يتحقق المبادلة بدونه الا انه ركن زائد كالقراءة فى الصلوة مع سائر الاركان والاقرار مع التصديق فى الايمان فاما المهر فى النكاح فليس بمقصود اصلا لان الغرض منه ثبوت الحل فى الجانبين كما بينا فلذلك افترقا * وروى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله ان المهر الفان فى هذين الوجهين كما فى البيع * لان التسمية فى الصحة مثل ابتداء البيع اى التسمية بالمهر فى حكم الصحة وافتقاره اليها مثل ابتداء البيع من حيث ان التسمية فى النكاح لا تثبت الا قصدا ونصا كابتداء البيع لا يثبت الا قصدا ونصا وكذا الجهالة الفاحشة تمنع صحتها كما تمنع صحة البيع وكذا الهزل يؤثر فيها بالافساد كما يؤثر فى ابتداء البيع وفى ابتداء البيع اى فيما هزلا باصل البيع واتفقا انه لم يحضرهما شئ او اختلفا جعل ابو حنيفة رحمه الله العمل بصحة الايجاب فى الصورتين اولى من العمل بالمواضعة ترجيحا للصحة على الفساد

وعندهما يجب مهر المثل واما الذى يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان

ذلك على هذا الاوجه ايضا فان هزلا باصله واتفقا على البناء فقد ذكر فى كتاب الاكراه فى الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وهذا عندنا قول ابى يوسف ومحمد رحمهما الله فاما عند ابى حنيفة رحمه الله فان الطلاق لا يقع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن ابى حنيفة رحمه الله فى خيار الشرط فى الخلع فى جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال لما عرف ثمة وعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل فكذلك هذا لكنه غير مقدر بالثلاث فى هذا بخلاف البيع وان هزلا بالكل لكنهما اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع وان القول قول من يدعى الاعراض عند ابى حنيفة رحمه الله لانه جعل ذلك مؤثرا فى اصل الطلاق

فكذلك هذا اى فكالبيع المهر لان الهزل مؤثر فى تسميته بالافساد كما فى البيع * وهذا اصح لان فيه اهدار جانب الهزل واعتبار الجد الذى هو الاصل فى الكلام قوله (وان اتفقا على البناء وجب مهر المثل) بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمياه فى العقد ومع الهزل لا يجب المال وما تواضعا على ان يكون صداقا بينهما لم يذكراه فى العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر مثلها * بخلاف فصل الالف والالفين لان هناك قد سميا ما تواضعا على ان يكون مهرا وزيادة لان فى تسمية الالفين تسمية الالف * وبخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة والنكاح يصح بلا تسمية فيمكن العمل بالمواضعة وتؤثر فى فساد التسمية * وان اتفقا انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فعلى رواية محمد وجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل لئلا يصير مقصودا بالصحة اذ لا حاجة لانعقاد النكاح الى صحته كما فى الالف والالفين فى هذين الوجهين واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل * وعلى رواية ابى يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله يجب المسمى وبطلت المواضعة كما فى البيع لان التسمية فى حكم الصحة مثل ابتداء البيع الى آخر ما بينا قوله (واما الذى يكون المال فيه مقصودا) انما كان المال فى هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرطا المال فيه علم انه فيه مقصود * فان ذلك على هذه الاوجه ايضا يعنى الاوجه الثلاثة المنقسمة على اثنى عشر وجها فانهما اما ان هزلا باصل التصرف او بقدر البدل فيه او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه * فان هزلا باصله الضمير راجع الى الذى بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق الهزل او اعتق عبده على مال على وجه الهزل او صالح عن دم العمد هازلا وقد تواضعا قبل ذلك على انه هزل ثم اتفقا على البناء فقد ذكر فى كتاب الاكراه فى الخلع لان الطلاق واقع والمال لازم من غير ذكر خلاف * قال الشيخ رحمه الله وهذا الجواب عندنا اراد به نفسه قول ابى يوسف ومحمد فاما عند ابى حنيفة رحمه الله فالطلاق لا يقع لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لما مر *وقد نص عن ابى حنيفة رحمه الله يعنى فى الجامع الصغير الى آخره فقد ذكر فيه رجل قال لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت ان ردت الطلاق فى الثلاثة الايام بطل الطلاق وان اختارت الطلاق فى الثلاثة الايام او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج * واما على قولهما فالطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لان قبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط * ولابى حنيفة رحمه الله ان جانبها يشبه البيع لانه تمليك مال بعوض الاترى ان البداية لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما فى البيع وانما جعل ذلك شرطا فى حق الزوج فاما فى نفسه فهو تمليك مال جعل شرطا بهذا الوصف كرجل قال لآخر ان بعتك هذا العبد بكذا

(فعبدى)

فعبدى هذا الآخر حر انه معلق بالمعارضة فكذلك هذا * واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذابطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف وهوانه تمليك مال كذا فى شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله * وهو المراد من قوله لما عرف ثمه اى فى الموضع الذى نص عليه فيه فكذلك هذا اى مثل الخيار الهزل يكون على الاختلاف لكنه اى لكن خيار الشرط غير مقدر بالثلاث فى الخلع وامثاله عنده حتى لو اشترطا الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط فى باب الخلع على وفاق القياس اذ الطلاق من الاسقاطات وتعليقها بالشروط جائز مطلقا فلا يجب التقدير بمدة * اما الشرط فى البيع فعلى خلاف القياس لانه من الاثباتات وتعليقها بالشروط لا يجوز لكنه ثبت فيه بالنص مقدرا بالثلث فيجب اعتبار هذه المدة ويبطل اشتراط الخيار فيما وراء الثلاث عملا بالقياس كذا فى بعض الشروح * فعلى هذا لا يبطل خيار المرأة فيما نحن فيه بمضى الثلاث لان الهزل بمنزلة شرط الخيار مؤبدا فيكون لها خيارثابتا فيما فوق الثلاث كما هو ثابت لها فى الثلاث فكان لها ولاية النقض والاثبات متى شائت عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يبطل الهزل * ولقائل ان يقول ينبغى ان يكون الخيار مقدرا بالثلاث فى الخلع وامثاله لان ثبوته فى جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى المعاوضة لا باعتبار معنى الطلاق واذا كان كذلك وجب ان يتقدر بالثلاث كما فى حقيقة البيع * ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان مقصودا فيه بالنظر الى العاقد لكنه تابع فى الثبوت للطلاق الذى هو مقصود العقد كالثمن تابع فى البيع وبالنظر المقصود يلزم ان لا يتقدر بالثلاث كما بينا * وان هزلا بالكل اى باصل التصرف والبدل جميعا لكنهما اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع * اما عندهما فظاهر اذ الهزل لا يمنع من وقوع الطلاق ووجوب المال * واما عنده فكذلك لبطلان الهزل باتفاقهما على الاعراض عنه * وان اختلفا فالقول قول من يدعى الاعراض عند ابى حنيفة رحمه الله حتى لزم التصرف ووجب المال لانه جعل الهزل مؤثرا فى اصل الطلاق بالمنع من الوقوع كما جعله مؤثرا فى البيع ثم عند اختلاف المتعاقدين فى البيع يعتبر قول من يدعى الاعراض ترجيحا للجد الذى هو اصل عنده على الهزل الذى هو خلاف الاصل وكذلك ههنا * وعندهما هو اى التصرف جائز اى لازم والمال واجب * ولا يفيد الاختلاف اى اختلاف المتعاقدين فى البناء على الهزل والاعراض عنه لان الهزل عندهما لا يؤثر فى اصل التصرف ولا فى المال فى حال اتفاقهما على البناء ففى حال الاختلاف اولى وان سكتا ولم يحضرهما شئ فالتصرف جائز لازم حتى وقع الطلاق ولزم المال بالاجماع لبطلان الهزل عندهما ولرجحان الجد عنده فصار الجواب فى الفصلين واحدا وحصل الاتفاق على الجواب فيهما مع اختلاف التخريج قوله (فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع) لان الهزل لا يؤثر فيه بالمنع عندهما مع انهما جادان فى اصل التصرف والمال كله لازم لان الهزل وان كان مؤثرا فى المال لكن المال ثابت فى ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر فيه الهزل اذ

وعندهما هو جائز ولا يفيد الاختلاف وان سكتا ولم يحضرهما شئ فهو جائز لازم باجماع واما اذا تواضعا على الهزل فى بعض البدل فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال كله لازم لانهما جعلا المال لازما بطريق التبعية

بعضه بالشرط وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق والمال كله وان اتفقا على انه بحضرهما شئ وقع الطلاق ووجب المال كله عند ابى حنيفة رحمه الله لانه حمل ذلك على الجد وجعل ذلك اولى من المواضعة وعندهما كذلك لما قلنا وكذلك ان اختلفا واما اذا هزلا باصل المال فذكر الدنانير تلجئة وغرضهما الدراهم فان المسمى هو الواجب عندهما فى هذا بكل حال وصار كالذى لا يحتمل الفسخ تبعا واما عند ابى حنيفة رحمه الله فان اتفقا على الاعراض وجب المسمى وان اتفقا على البناء توقف الطلاق وان اتفقا انه لم يحضرهما شئ وجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول قول من يدعى الاعراض وكذلك هذا فى نظائره

العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابتة فى ضمن عقد الرهن تلزم بلزومه فلذلك يجب تمام المسمى * فان قيل لا يستقيم جعل المال فى هذا النوع تبعا لانه سماه فيه مقصودا بقوله واما الذى يكون المال فيه مقصودا * ولئن سلمنا انه فيه تبع لا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر فى اصله لان المال فى النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الفا فيما اذا هزلا فيه بقدر البدل دون الالفين كما مر بيانه * قلنا المال ههنا مقصود بالنظر الى العاقد * فاما فى حق الثبوت فهو تابع للطلاق او العتاق الذى هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع على ما عرف فيؤخذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل * فاما المال فى النكاح فتابع بالنظر الى العاقدين لان مقصود كل واحد فى الاصل حل الاستمتاع بالآخر وحصول الازدواج دون المال فاما فى حق الثبوت فله نوع اصالة حيث لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر ويثبت مع النفى صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو بنفسه فى حكم الهزل فيؤثر فيه الهزل كما يؤثر فى سائر الاموال * على ان الامام شمس الائمة رحمه الله ذكر فى شرح كتاب الاكراه فى باب التلجئة انهما لو تواضعا فى النكاح على الف فى السر ثم عقدا فى العلانية بالفين كان النكاح جائزا بالف * ثم قال وكذا الطلاق على مال والعتاق عليه ولم يذكر خلافا * فعلى هذه الرواية كان الطلاق على مال مثل النكاح اذا كان الهزل فى قدر البدل فى ان البدل ما تواضعا عليه فى السر دون المسمى فلا يحتاج الى فرق * وعند ابى حنيفة رحمه الله يجب على الاصل الذى ذكرناه * ان يتعلق الطلاق باختيارها اى باختيار المرأة الطلاق بجميع المسمى على سبيل الجد * لان يتعلق بكل البدل لانه انما يتعلق بما علقه الزوج به اذ هو المالك للطلاق وهو انما علقه بجميع البدل حيث ذكر الالفين فى العقد دون الالف قد عرف ان الهزل غير مؤثر فى جانبه كما لا يؤثر خيار الشرط لان الخلع فى جانبه يمين فانه تعليق الطلاق بقبول المرأة البدل والهزل لا يؤثر فى اليمين فكان الهزل والجد فيه سواء واذا كان كذلك كان الطلاق متعلقا بجميع البدل * وقد تعلق بعضه اى بعض البدل بالشرط وهو اختيار المرأة يعنى لما تعلق الطلاق بجميع البدل كان شرط وقوعه قبول الجميع والمرأة لم تقبل الجميع لانها هازلة فى قبول احد الالفين والهزل مؤثر فى جانبها كخيار الشرط فصار كانها قبلت احد الالفين فى الحال وتعلق قبولها الالف الآخر باعراضها عن الهزل وقبولها اياه بطريق * الجد فهو معنى قوله وقد تعلق بعضه بالشرط واذا كان كذلك لا يقع الطلاق فى الحال كما لو قال انت طالق على الفين فقبلت احد الالفين ولم تقبل الآخر * وعلى رواية المبسوط يقع الطلاق ويلزم الالف * فان قيل لما الحق جانب المرأة بالبيع ينبغى ان يقع الطلاق فى الحال بجميع البدل عنده كما فى البيع فى هذا الفصل فانه ينعقد بجميع المسمى * قلنا انما ينعقد البيع بتمام المسمى لعدم امكان العمل بالمواضعة فانه يؤدى الى فساد العقد على ما بينا فاما الخلع فلا يفسد بالشروط الفاسدة فامكن العمل بالمواضعة فيه والعمل بها يوجب ههنا ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع فى الحال فلذلك افترقا قوله

واما اذا هزلا باصل المال اى بجنسه فذكرا الدنانير تلجئة وغرضهما الدراهم فان المسمى في العقد هو الواجب عندهما في هذا الوجه بكل حال سواء اتفقا على البناء او على الاعراض او على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا لان الهزل غير مؤثر في اصل التصرف عندهما ولا في المال تبعا له فصار المسمى بمنزلة ما لا يحتمل الفسخ ايضا تبعا للاصل * واما عند ابى حنيفة رحمه الله فان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى بطريق الجد واختيارها الطلاق لان الهزل لما كان بمنزلة شرط الخيار منع صحة قبول المرأة المسمى في العقد فصار كانه علق الطلاق بقبول الدنانير وهى لم تقبل فيتوقف الى القبول كما في شرط الخيار * وفي الوجوه الثلاثة الباقية وقع الطلاق ووجب المال اعتبارا للجد * واشير في المبسوط الى ان الطلاق يقع ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف * وكذلك هذا في نظائره اى مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع ثبوت الحكم والتفريع في نظائره من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد يعنى الكل سواء في الحكم والتفريع قوله واما تسليم الشفعة اى بطريق الهزل * طلب الشفعة على ثلاثة اوجه * طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور بطلت شفعته * والثانى طلب التقرير و الاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البايع او على المشترى او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذلك وبهذا الطلب تستقر شفعته حتى لا تبطل بالتأخير بعد في ظاهر الرواية * والثالث طلب الخصومة والتملك فاذا سلم الشفعة هازلا قبل طلب المواثبة بطلت شفعته لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا اذا اشتغاله بالتسليم هازلا سكوت عن طلب الشفعة على الفور ضرورة وانها تبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما * وبعد الطلب والاشهاد اى بعد طلب المواثبة وطلب الاشهاد التسليم بطريق الهزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة والتقرير على انه بالخيار ثلاثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه ولهذا يملك الاب والوصى تسليم شفعة الصبى عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله كما يملكان البيع والشراء له فيتوقف على الرضاء بالحكم والخيار يمنع الرضاء به فيبطل التسليم فكذا الهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار الشرط وتبقى الشفعة * وكذلك اى ومثل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل بالهزل حتى لو ابرأه هازلا لا يصح ويبقى الدين على حاله لانه لو قال ابراتك على انى بالخيار لا يسقط الدين لان في الابراء معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد والى معنى التمليك اشير في قوله تعالى «وان تصدقوا خير لكم» * فيؤثر فيه خيار الشرط فكذا الهزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار الشرط * وكذا لو ابرأ الكفيل هازلا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد لانه يحتمل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل

واما تسليم الشفعة فان كان قبل طلب المواثبة فان ذلك كالسكوت مختار فتبطل الشفعة وبعد الطلب والاشهاد السلم باطل لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك ابراء الغريم

على عين وهلكت العين اوردها بعيب ينفسخ الصلح وتعود الكفالة فاذا كان كذلك يعمل فيه الهزل فيمنعه من الثبوت كالخيار * كذا رأيت مكتوبا بخط شيخي قدس الله روحه

قوله (واما القسم الثاني) اي من الاقسام الاربعة المذكورة في اول هذا الفصل ذكر في المبسوط ولو تواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا بكذا وقال الآخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر متميل بين الصدق والكذب والخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا الاترى ان فرية المفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم به وههنا ثبت كون المخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار * ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد وبالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا تلحقه الاجازة * الاترى انهما لو صنعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او نكاح لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا * وكذلك لو اقر بشيء من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به طايعا فثبت الفرق بين الاقرار والانشاء في هذه التصرفات مع التلجئة كما ثبت مع الاكراه * لانه اي الاقرار يعني صحته * يعتمد صحة المخبر به اي وجوده وتحققه في الماضي * والهزل يدل على عدم المخبر به في الماضي فيمنع انعقاده اصلا * فصار ذلك كله اي الاقرار بما يحتمل الفسخ وبما لا يحتمله * من جنس ما يحتمل النقض من حيث ان الجميع يعتمد وجود المخبر به فيؤثر الهزل في الكل * الاترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق يبطل بالكره اصلا حتى كانت المرأة زوجته والعبد عبده كما كانا لما قلنا ان الاقرار خبر متردد بين الصدق والكذب والاكراه دليل ظاهر على انه كاذب فيما يقر به قاصدا الى دفع الشر عن نفسه * فكذلك اي فكما يبطل بالاكراه يبطل بالهزل لانه دليل ظاهر على انه كاذب فيه اذ لو لم يكن كاذبا لما كان هذا الاقرار منه هزلا * بطلانا لا يحتمل الاجازة لان الاجازة تلحق بشيء ينعقد ويحتمل الصحة والبطلان وهذا الاقرار لم ينعقد موجبا لشيء اصلا لكونه كذبا وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا بوجه فكان كبيع الحر بخلاف البيع او الاجارة هزلا لانه انشاء يعتمد انعقاده اهلية المتكلم وصحة العبارة وقد تحققنا وهو محتمل للصحة والفساد فيجوز ان ينعقد موقوفا على الاجازة قوله (لا بما هزل به) جواب عما يقال ان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد ولم يوجد ههنا لوجود الهزل فانه ينافي الرضاء بالحكم فينبغي ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما في حال الاكراه والسكر فقال الهزل بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين الهزل يعني انا لا نحكم بكفره باعتبار انه اعتقد ما هزل به من الكفر بل نحكم بكفره باعتبار ان نفس الهزل بالكفر كفر لان الهازل وان لم يكن راضيا بحكم ما هزل به لكونه هازلا فيه فهو جاد في نفس التكلم به مختار للسبب راض به فانه اذا سب النبي عليه السلام هازلا مثلا او دعا لله تعالى شريكا هازلا فهو راض بالتكلم به مختار لذلك

واما القسم الثاني وهو الاقرار فان الهزل يبطله سواء كان اقرارا بما يحتمله الفسخ او بما لا يحتمله لانه يعتمد صحة المخبر به والهزل يدل على عدم المخبر به فصار ذلك كله ما يحتمل النقض الاترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق يبطل بالكره

(وان)

واما القسم الثالث فان الهزل بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين الهزل لان الهازل جاد فى نفس الهزل مختار راض والهزل بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق فصار مرتدا ﴿٣٦٩﴾ بعينه لا بما هزل به الا ان اثرهما سواء بخلاف المكره لانه غير معتقد لعين ما اكره عليه بخلاف مسئلتنا هذه فاما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه كالمكره لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخى والله اعلم * القسم الرابع وهو السفه السفه هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل فان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير لان اصل البيع والبر والاحسان مشروع الا ان الاسراف حرام كالاسراف من الطعام والشراب وذلك لا يوجب خللا فى الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب وضع الخطاب بحال واجمعوا انه يمنع منه ماله فى اول ما بلغ بالنص قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس (كشف) من الرشد فقال (٤٧) ان آنستم منهم (رابع) رشد فادفعوا اليهم امو الهم

لذلك وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه والتكلم بمثل هذه الكلمة هازلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر قال الله تعالى * قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم * فصار المتكلم بالكفر بطريق الهزل مرتدا بعين الهزل لاستخفافه بالدين الحق * لا بما هزل به اى لا باعتقاد ما هزل به * الا ان اثرهما اى اثر الهزل بالكفر واثر ما هزل به سواء فى ازالة الايمان واثبات الكفر * بخلاف المكره على الكفر لانه غير راض بالسبب والحكم جميعا بل يجريه على لسانه اضطرارا ودفعا للشر عن نفسه غير معتقد له اصلا * ولا يقال ان الهازل لا يعتقد الكفر ايضا * لانا نقول هو معتقد للكفر لان مما يجب اعتقاده حرمة الاستخفاف بالدين وعدم الرضاء به ولما رضى بالهزل معتقدا له كان كافرا كذا فى بعض الشروح * فاما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا فيجب ان يحكم بايمانه فى احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضاء والاقرار هو الاصل فى احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام * وهو بمنزلة انشاء لا يقبل حكمه الرد والتراخى فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل ان يرد اسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار العيب والرؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل قوله (واما القسم الرابع) اى من اقسام العوارض المكتسبة فهو السفه السفه فى اللغة هو الخفة والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته * ومنه زمام سفيه اى خفيف * وفى الشريعة هو عبارة عن خفة تعترى الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب العقل والشرع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر فى عامة الشروح * وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحظورات فان ارتكابها من السفه حقيقة الا ان الشيخ رحمه الله قيد بقوله من وجه لان فى اصطلاح الفقهاء غلب هذا الاسم على تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولم يفهم عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة فكانه بذكر هذا القيد يشير الى ان غرضه تعريف السفه المصطلح الذى تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من منع المال ووجوب الحجر لا جميع انواع السفه ولهذا فسره بقوله وهو السرف والتبذير * الضمير راجع الى العمل اى نعنى بالعمل بخلاف موجب الشرع من وجه الى اخره * السرف والتبذير * لان اصل البر متعلق بقوله وان كان اصله اى اصل ذلك العمل مشروعا * والسرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال اسرافا * وذلك اى السفه لا يوجب خللا فى الاهلية لانه لا يخل بالقدرة ظاهرا لسلامة التركيب وبقاء القوى الغريزية على حالها * ولا باطنا لبقاء نور العقل بكماله الا انه يكابر عقله فى عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله عز وجل فيخاطب بالاداء فى الدنيا ابتلاء ويجازى عليه فى الآخرة * واذا بقى اهلا لتحمل امانة الله عز وجل ووجوب حقوقه بقى اهلا فى حقوق العباد وهى التصرفات بالطريق الاولى لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحمل الا على من هو كامل الحال * الا ترى ان الصبى اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لايجاب حقوق الله عز وجل وتحمل امانته فمن

هو اهل لتحمل اماتنه اولى ان يكون اهلا للتصرفات * فثبت ان السفه لا يمنع احكام الشرع ولا يجب سقوط الخطاب عن السفية بحال سواء منع منه المال اولم يمنع حجر عليه اولم يحجر * واجمعوا ان السفيه يمنع ماله فى اول ما يبلغ بالنص يعنى اذا بلغ سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى * ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما اى لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغى اموالهم التى فى ايديكم * اضاف الاموال الى الاولياء وهى فى الحقيقة اموال غيرهم لانها من جنس ما يقيم الناس به معايشهم كما قال ولا تقتلوا انفسكم وكما تقول لمن قدم طعاما بين يديك هذا طعامى فى منزلى كل يوم اى من جنسه * او لانهم القوامون عليها والمتصرفون فيها * التى جعل الله لكم قياما اى تقومون بها ولو ضيعتموها لضعتم فكانها فى انفسها قيامكم وانتعاشكم * ثم علق الايتاء بايناس الرشد اى بابصاره فقال جل جلاله فان آنستم منهم رشدا * اى عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا فى العقل وحفظ المال فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رحمه الله اذا بلغ السفيه خمسا وعشرين سنة ولم يونس منه الرشد دفع المال اليه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يدفع الى السفيه مالم يونس منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء بايناس الرشد فلا يجوز قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط الاترى ان عند البلوغ اذا لم يونس منه الرشد لا يدفع اليه المال بهذه الاية فكذا اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لان السفه يستحكم بطول المدة * ولان السفه فى حكم منع المال بمنزلة الجنون والعته وانهما يمنعان دفع المال اليه بعد خمس وعشرين سنه كما قبله فكذلك السفه واستدل ابو حنيفة رحمه بقوله تعالى * ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا * معناه مخافة ان يكبروا فيلزمكم دفع المال اليهم * وبقوله تعالى * وآتوا اليتامى اموالهم * والمراد البالغون وسموا يتامى لقرب عهدهم به فهذا تنصيص على وجوب دفع مال اليتيم اليه بعد البلوغ الا انه قام الدليل على منع المال منه عند البلوغ اذا لم يونس منه الرشد فانه تعالى قال * حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا وحرف الفاء للوصل والتعقيب فيكون بيانا ان دفع المال اليه عقيب البلوغ بشرط ايناس الرشد وما يقرب من البلوغ فى معنى حالة البلوغ فاما اذا بعد عن ذلك فوجوب دفع المال اليه مطلق لما تلونا غير معلق بشرط * والمعنى فيه ان منع المال بعد البلوغ لبقاء اثر الصبى وبقاء اثره كبقاء عينه فى منع المال واثره قد يبقى الى ان يمضى عليه زمان وينقطع بعد ما بلغ خمسا وعشرين سنة لتطاول الزمان فيجب دفع المال * ولهذا قال ابو حنيفه رحمه الله لو بلغ رشيدا ثم صار سفيها لم يمنع منه المال لان هذا ليس باثر الصبا فلا يعتبر فى منع المال * او منع المال على سبيل التأديب له والاشتغال بالتأديب مالم ينقطع رجاء التأديب فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة ولم يونس رشده فقد انقطع رجاء التأديب لانه يتوهم ان يصير جدا فى هذه المدة فلا معنى بعد ذلك لمنع المال منه بطريق التأديب * ثم نقول ان الانسان فى اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه لقربه بزمان الصبا وبعد تطاول الزمان به لا بد من ان يستفيد رشدا اما بطريق التجربة والامتحان اذ التجارب تفاح العقول * والشرط رشد نكرة فيحقق بادنى ما ينطلق عليه الاسم كما فى سائر الشروط المنكرة * فسقط المنع اى منع المال بوجود هذا النوع من الرشد لانه اى منع المال اما عقوبة تثبت زجرا له عن الفعل الحرام وهو التبذير * او حكم لا يعقل معناه لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتميزه غير معقول اذ الملك هو المطلق الحاجز * فيتعلق الحكم بعين النص اى المنصوص عليه وهو ما اذا لم يوجد منه رشد تحقيقا ولا تقديرا الان ما كان عقوبة او غير معقول المعنى لا يمكن تعديته * فاذا دخله اى منع المال

قال ابو حنيفة رحمه الله اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه فاذا امتد الزمان وظهرت الخبرة والتجربة حدث ضرب من الرشد لا محالة والشرط رشد نكرة فسقط المنع لانه اما عقوبة واما حكم لا يعقل معناه فيتعلق بعين النص فاذا دخله شبهة او صار الشرط فى حكم الوجود بوجه وجب جزاؤه

الثابت بطريق العقوبة شبهة بحصول الشرط من وجه وهو اصابة نوع من الرشد بالتجربة سقط لان العقوبة تسقط بالشبهة * او صار الشرط اى شرط الدفع فى حكم الوجود من وجه بوجود دليله وهو استيفاء مدة التجربة يعنى على تقدير ان يكون حكما ثابتا بالنص غير معقول المعنى يسقط ايضا لان الشرط الثابت بالنص رشد نكرة فاذا وجد رشد ما فقد تحقق الشرط فوجب جزاؤه وهو دفع المال اليه قوله (واختلفوا فى وجوب النظر للسفيه) بجعله محجورا عن التصرفات واثبات الولاية للغير على ماله صونا لماله عن الضياع كما وجب للصبى والمجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات لانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف فى ماله كالرشيد فان كونه مخاطبا يثبت اهلية التصرف اذ التصرف كلام ملزم واهلية الكلام بكونه مميزا والكلام الملزم بكونه مخاطبا وبالحرية تثبت المالكية وبكون المال خالص ملكه تثبت المحلية وبعدما صدر التصرف من اهله فى محله لا يمتنع نفوذه الا لمانع والسفه لا يصلح مانعا من نفوذ التصرف لان بالسفه لا ينتقص العقل ولكن السفيه يكابر عقله فى التبذير مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون السفه سببا للنظر لكونه معصية * والدليل ان السفيه يحبس فى ديون العباد بطريق العقوبة ولا يسقط عنه الخطاب بحقوق الشرع حتى يعاقب على تركها * ولا يبطل فى ذلك اى فيما ذكرنا من حقوق الشرع وحقوق العباد عباراته حتى صح طلاقه وعتاقه ونكاحه ونذره ويمينه واقراره على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبة * ولا يعطل عليه اسباب الحدود والعقوبات حتى لو شرب الخمر او زنى او سرق او قتل انسانا عمدا يقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص وهذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقى السفه معتبرا بعد البلوغ عن عقل فى ايجاب النظر لكان الاولى ان يعتبر فيما يندرئ بالشبهات ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة للعقوبة لان ضرره يلحق بنفسه والمال تابع للنفس فاذا لم ينظر له فى دفع الضرر عن نفسه فعن ماله اولى * وقال ابو يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله يجوز الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات المحتملة للفسخ وهى ما يبطله الهزل دون ما لا يبطله كالنكاح والطلاق ونحوهما الا ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله قالا ان الحجر عليه على سبيل النظر له وقال الشافعى رحمه الله على سبيل الزجر والعقوبة * ويظهر الخلاف فيما اذا كان مفسدا فى دينه مصلحا فى ماله كالفاسق فعنده يحجر عليه بهذا النوع من الفساد بطريق الزجر والعقوبة ولهذا لم يجعل الفاسق اهلا للولاية وعندهما لا يحجر عليه * احتج ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بقوله تعالى * فان كان الذى عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص * على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه وبما روى ان عبد الله بن جعفر رضى الله عنهما كان يفنى ماله فى اتخاذ الضيافات حتى اشترى للضيافة دارا بمائة الف وفى رواية باربعين الف دينار فطلب على من عثمان رضى الله عنهما ان يحجر عليه فقال الزبير بن العوام لعبد الله اشركنى فيها فاشركه فبلغ ذلك عثمان رضى الله عنه فقال كيف احجر على رجل شريكه الزبير وهو كان معروفا بالكياسة فى التجارة فثبت انهم كانوا يرون الحجر بسبب التبذير * وبان السفيه مبذر فى ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبى بل اولى لان الصبى انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى * وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان ابا بكر الجصاص رحمه الله كان يقول ضرر السفه يعود الى الكافة فانه لما افنى ماله بالسفه

واختلفوا فى وجوب النظر للسفيه فقال ابو حنيفة رحمه الله لما كان السفه مكابرة وتركا لما هو الواجب عن علم ومعرفة لم يجز ان يكون سببا للنظر الا يرى انه من قصر فى حقوق الله عز وجل مجانة وسفها لم يوضع عنه الخطاب نظرا بل كان مؤكدا لازما وقد يحبس عقوبة ولا يوضع عنه الخطاب ولا يبطل فى ذلك عباراته ولا يعطل عليه اسباب الحدود والعقوبات

رحمهما الله النظر واجب حقا للمسلمين وحقا لله لدينه لا لسفهه الا يرى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا والآخرة وان اصر عليها وقاساه بمنع المال وقال ابو حنيفه رحمه الله النظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوقه وههنا يتضمن ضررا فوقه وهو وقف اهليته والحاقه بالصبيان والمجانين والبهائم بخلاف منع المال لما قلنا انه غير معقول ولانه عقوبة لا يحتمل المقايسة ولان اليد للآدمي نعمة زائدة واللسان والاهلية نعمة اصلية فيبطل القياس لابطال اعلى النعمتين باعتبار ادناهما وقالا هذه الامور صارت حقا للعبد رفقا به فاذا ادى الى الضرر وجب الرد لدفع الضرر عن المسلمين وان لم يكن للمسلمين حق في عين المال

والتبذير صار وبالا على الناس وعيالا عليهم يستحق النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس * وحقا لدينه لا لسفه لانه وان كان عاصيا السفه فهو مستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه بالنظر الى اصل دينه حبيب الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا كل فاسق حقا للاسلام * والدليل عليه الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فانهما شرعا بطريق النظر للمأمور والمنهى حقا لدينه وللمسلمين قوله (لا لسفه) اشارة الى الجواب عما قال ابو حنيفة رحمه الله السفه جناية منه فلا يستحق به النظر وعما قال الشافعي رحمه الله السفيه جان فيستحق الحجر بطريق العقوبة لا بطريق النظر * فقال النظر له واجب لا باعتبار ان الجناية مستدعية للنظر ولكن باعتبار ان العبد المسلم يستحق النظر في عامة احواله وعند السفه يفوت له النظر وتظهر الحالة التي تمس الحاجة الى وجوب النظر له فنظر الشرع له في هذه الحالة لوجود المعنى الداعي الى النظر * الا يرى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن حتى كان العفو عن القصاص وعن كل جناية مندوبا اليه قال تعالى * فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف * فمن عفا واصلح فاجره على الله * وكذا العفو عنه في الآخرة حسن وان مات مصرا على الكبيرة من غير توبة عند اهل السنة حتى جاز ان يدخله الله الجنة بفضله وكرمه من غير تقديم عقوبة رغما لانوف المعتزلة * وقاساه بمنع المال فان منع المال عنه كان بطريق النظر ليبقى مصونا عن التلف ولا يضيع بالتبذير والاسراف فكذلك الحجر عليه لان منع المال غير مقصود لعينه بل لابقاء ملكه ولا يحصل هذا المقصود ما لم يقطع لسانه عن ماله تصرفا فانه اذا كان مطلق التصرف لا يفيد منع المال شيئا وانما يكون فيه زيادة مؤنة وكلفة على الولي في حفظ ماله الى ان يتلفه بتصرفه * وانما لم يثبت الحجر في حق الطلاق والعتاق والنكاح ونحوها لان المحجور عليه لسبب السفه في التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لقصد اللعب به دون ما وضع الكلام له لا لنقصان في عقله فكذلك السفيه يخرج كلامه في التصرفات على غير نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل كالنكاح والطلاق لا يؤثر فيه السفه ايضا وكل تصرف يؤثر فيه الهزل وهو مما يحتمل الفسخ يؤثر فيه السفه قوله (وقال ابو حنيفة رحمه الله) يعني في الجواب عن كلامهما ان النظر من هذا الوجه وهو انه مستحق للنظر بعد الجناية جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب ومن اصلهما ان الحجر واجب فلا يصح الاستدلال * ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا النظر ههنا قد تضمن ذلك كما ذكر في الكتاب * بخلاف منع المال عنه لانه انما ثبت بالنص غير معقول المعنى لما بينا فلا يمكن تعديته الى غيره * ولانه ثبت بطريق العقوبة عند بعض مشايخنا لا بطريق النظر فان سببه جناية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم المتعلق به وهو منع المال يصلح جزاء كايجاب المال فيجعل جزاء فانا عرفنا سائر الاجزية بهذا الطريق وهو انا نظرنا الى سبب فوجدناه جناية ونظرنا الى الحكم فوجدناه صالحا للعقوبة فسميناه عقوبة كالجلد في الزنا وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر العبارة لان القياس لا يجري في العقوبات * ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة لفوض الى الامام والاولياء هم المخاطبون به دون الائمة * لانا نقول هو عقوبة تعزير وتأديب لا حد فيجوز ان يفوض الى الاولياء كما في تعزير العبيد والاماء * ولئن سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لا بالعقوبة لا نسلم جواز قياس الحجر

على المنع ايضا العدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهى اليد والحاقه بالفقراء واثبات الحجر ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهائم وهى نعمة اصلية لان الانسان يمتاز من سائر الحيوان بالبيان فبان جوز الحاق ضرر يسير به فى منع نعمة زائدة والحاقه بالفقراء لتوفير النظر عليه لا يستدل على جواز الحاق الضرر العظيم به بتفويت النعمة الاصلية والحاقه بالبهائم لمعنى النظر له * والجواب عن الاية ان المراد من السفيه على ماقيل هو الصبى الذى عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبى الصغير ومن الذى لا يستطيع ان يمل المجنون * وقيل المراد من السفيه هو المبذر الذى اختلفنا فيه ولكن المراد من الولى هو ولى الحق لا ولى السفيه وفى الاية كلام طويل * وعن الحديث ان عليا رضى الله عنه لم يطلب الحجر بسبب السفه بدليل ان عثمان رضى الله عنه ترك الحجر بسبب اشراك الزبير ومن يرى الحجة لا يترك بمثل هذا العذر فان الغبن الواقع فى العقد لا يرتفع باشراك الغير ولكن يحتمل ان عليا رضى الله عنه رأه اسرافا حين انفق مالا عظيما فى شراء دار وهى حظ الدنيا لانه متى انفق على هذا الوجه فى كل حظوظ الدنيا ربما يقصر فى حظوظ الاخرة فثبت ان ذلك كان على سبيل التخويف * وعن قولهم لا فائدة فى منع المال مع اطلاق التصرف ان السفيه انما يتلف ماله عادة فى التصرفات التى لا يتم الا باثبات اليد على المال من اتخاذ الضيافة والهبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا تمكن من تنفيذ هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال منه وان كان لا يحجر عليه * ثم اجاب الشيخ لهما عما قال ابو حنيفة رحمه الله ميلا منه الى قولهما بقوله وقالا هذه الامور يعنى اليد واللسان والاهلية * صارت حقا للعبد رفقا به يعنى ثبتت هذه الامور للعبد لاجل ان يرتفق بها العبد * فاذا ادى ثبوت هذه الامور الى الضرر فى حقه وفى حق المسلمين * وجب الرد اى رد هذه الاشياء لدفع الضرر عن نفسه كيلا يصير ثبوتها عائدا على موضوعه بالنقض * ولدفع الضرر عن المسلمين وفى بعض النسخ بدون الواو وهو الاظهر * وقوله وان لم يكن للمسلمين حق فى عين المال اى مال السفيه اشارة الى رد ما اجيب عن قولهما فانهما لما قالا النظر واجب بالحجر حقا للمسلمين * اجيب عنه بانه لا ضرر فى حقهم لانه يتصرف فى خالص ملكه لا حق لاحد فيه فلا يجب الحجر فرد ذلك الجواب وقالا انه وان تصرف فى خالص ملكه ولا حق للمسلمين فى ماله يؤدى تصرفه الى الاضرار بالمسلمين فى المال فيجب دفعه عنهم بالحجر فى الحال * وهذا اى وجوب الرد لدفع الضرر عن المسلمين قياس ماروى عن ابى يوسف رحمه الله فيمن تصرف فى خالص ملكه بما يضر جيرانه يمنع حتى لو اتخذ طاحونة للاجرة يمنع * ولو نصب امنوالا لاستخراج الابريسم من الفيلق فللجيران المنع اذا تضرروا بالدخان ورائحة الديدان * وللجيران منع دقاق الذهب لتضررهم بدقه * وكذا النداف اذا كان ضرره بينا يمنع كذا فى مختصر المنية من غير ذكر خلاف * فثبت ان شرعية الحجر على السفيه عندهما بطريق النظر قوله (وانما يجب ان ينظر الى ما فيه نظر له ابدا) يعنى لا يجعل السفيه عندهما كالهازل فى جميع التصرفات ولا كالصبى ولا كالمريض بل المعتبر فى حقه توفير النظر عليه لان الحجر ثبت لمعنى النظر له فبحسبه يلحق ببعض هذه الاصول * فاذا اعتق عبدا انفذ عتقه لان السفه كالهزل ولكنه يسعى فى قيمته عند محمد رحمه الله لان الحجر ثبت بمعنى النظر له فيكون بمنزلة الحجر على المريض لغرمائه وورثته وهناك وجبت السعاية للغرماء فى كل القيمة وللورثة فى ثلثى القيمة اذا لم يكن عليه دين ردا للعتق بقدر الامكان

وهذا قياس ماروى عن ابى يوسف رحمه الله فيمن تصرف فى خالص ملكه بما يضر جيرانه انه يمنع عنه فصار الحجر عندهما مشروعا بطريق النظر وانما يجب ان ينظر الى ما فيه نظر له ابدا فلا يلحق بالصبى خاصة ولا بالمريض ولا بالمكره لكن يجب اثبات النظر باى اصل امكن اعتباره على ماهو مذكور فى المبسوط

فكذا ههنا * وان جاءت جارية بولد فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا لاسبيل عليه والجارية ام ولد لاسبيل عليها لاحد بعد موته لان توفير النظر فى الحاقه بالمصلح فى حكم الاستيلاد لحاجته الى ابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق فى هذا بالمريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته كان هو فى ذلك كالصحيح حتى انها تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هى ولا ولدها فى شئ لان حاجته مقدمة على حق غرمائه * ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل فى هذا الحكم بمنزلة شرى المكره فيثبت له الملك بالقبض ويعتق عليه لانه ملك ابنه ثم يسعى فى قيمته للبائع ولا يكون للبائع فى مال المشترى شئ من ذلك لانه وان ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة منه بالعقد غير صحيح لما فيه من الضرر عليه فهو فى هذا الحكم ملحق بالصبى * ولو حلف بالله او نذر نذورا من هدى او صدقة لم ينفذ له القاضى شيئا من ذلك ولم يدعه يكفر ايمانه لانه محجور عليه عن التصرف فى ماله فيما يرجع الى الاتلاف فهو ملحق بالصبى فى هذا الحكم ايضا ولكنه يصوم لكل يمين حنث فيها ثلاثة ايام متتابعة وان كان هو مالكا لان يده مقصورة عن ماله فهو بمنزلة ابن السبيل المنقطع عن ماله فله ان يكفر بالصوم قوله (وهو) اى الحجر بسبب النظر عندهما انواع * حجر بسبب السفه مطلقا يعنى سواء كان اصليا بان بلغ سفيها او عارضا بان حدث بعد البلوغ رشيدا * وذلك اى هذا الحجر يثبت عند محمد بنفس السفه بدون حجر القاضى اصليا كان او عارضا لان الدلالة قد قامت لنا على ان السفه فى ثبوت الحجر به نظير الجنون والعته والصغر والرق والحجر يثبت بنفسها من غير حاجة الى قضاء القاضى فكذلك بالسفه * وابو يوسف رحمه الله يقول لا يصير محجورا عليه ما لم يحجر عليه القاضى فى الوجهين لان الحجر عليه لمعنى النظر له وهو متردد بين النظر والضرر ففى ابقاء الملك له نظر وفى اهدار قوله ضرر وبمثل هذا لا يترجح احد الجانبين منه الا بقضاء القاضى * يوضحه ان السفه ليس بشئ محسوس وانما يستدل عليه بان يغبن فى التصرفات وقد يكون ذلك للسفه وقد يكون حيلة لاستجلاب قلوب الجماهرين فاذا كان محتملا مترددا لا يثبت حكمه الا بقضاء القاضى بخلاف الصغر والجنون والعته * ولان الحجر بهذا السبب مختلف فيه بين العلماء فلا يثبت الا بقضاء القاضى كالحجر بسبب الدين * فلو ادرك سفيها فلم يرفع امره الى القاضى حتى باع شيئا من تركة والده واقر بديون ووهب هبات وتصدق بصدقات صح جميعها عند ابى يوسف خلافا لمحمد رحمهما الله * والنوع الثانى من الحجر ان المديون اذا امتنع عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضى عليه امواله عروضا كان او عقارا عندهما وعند ابى حنيفة رحمه الله لا يبيع عليه ماله الا احد النقدين بالآخر استحسانا لقضاء دينه احتجا فى ذلك بحديث معاذ رضى الله عنه فانه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين غرمائه بالحصص * وقال عمر رضى الله عنه فى خطبته اياكم والدين فان اوله هم وآخره حزن وان اسيفع جهينة قد رضى من دينه وامانته ان يقال قد سبق الحاج فادان معرضا فاصبح وقد رين عليه الا انى بائع عليه ماله وقاسم ثمنه بين غرمائه بالحصص فمن كان له عليه دين فليغد ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان هذا اتفاقا منهم على انه يباع على المديون ماله * وبان بيع المال لقضاء الدين من ثمنه مستحق عليه بدليل انه يحبس اذا امتنع منه وهو مما تجرى فيه النيابة والاصل ان من امتنع عن ايفاء حق مستحق عليه وهو مما تجرى فيه النيابة ناب القاضى منابه كالذمى اذا اسلم عبده فابى ان يبيعه باعه القاضى والعنين بعد مضى المدة

وهو انواع عندهما حجر بسبب السفه مطلقا وذلك يثبت عند محمد رحمه الله بنفس السفه اذا حدث بعد البلوغ او بلغ كذلك وقال ابو يوسف رحمه الله لابد من حكم القاضى لان باب النظر الى القاضى والنوع الثانى اذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضى عليه امواله والعروض والعقار فى ذلك سواء وذلك ضرب حجر *

اذا ابى ان يفارقها ناب القاضى منابه فى التفريق بينهما *وابو حنيفة رحمه الله استدل بقوله تعالى *لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم* وبيع المال على المديون بغير رضاه ليس بتجارة عن تراض *وبان بيع المال غير مستحق عليه فان المستحق عليه قضاء الدين و بيع المال غير متعين لقضاء الدين فانه يتمكن من قضائه بالاستيهاب والاستقراض وسؤال الصدقة من الناس فلا يكون للقاضى تعيين هذه الجهة عليه بمباشرة بيع ماله عند امتناعه كالاجارة والتزويج *الدليل عليه انه يحبسه بالاتفاق ولو جازله بيع ماله لم يشتغل بحبسه لما فيه من الاضرار به وبالغرماء فى تأخير وصول حقهم اليهم فلا معنى للمصير اليه بدون الحاجة* وهذا بخلاف عبد الذمى اذا اسلم لان عند اصرار المولى على الشرك اخراج العبد عن ملكه مستحق عليه بعينه فينوب القاضى منابه *وكذلك فى حق العنين لما تحقق عجزه عن الامساك بالمعروف استحق عليه التسريح بعينه فاما مبادلة احد النقدين بالآخر بان كان عليه دراهم وماله دنانير ففى القياس ليس له ان يباشر هذه المصارفة لما بينا ان هذا الطريق غير متعين لما هو مستحق عليه وهو القضاء الدين وفى الاستحسان يفعل ذلك الدراهم والدنانير جنسان صورة وجنس واحد معنى ولهذا يضم احدهما الى الآخر فى حكم الزكوة ولو كان ماله من جنس الدين صورة كان للقاضى ان يقضى به دينه فكذلك اذا كان ماله من جنس الدين معنى ولكن لا يكون لصاحب الدين ولاية الاخذ من غير قضاء كما لو ظفر بجنس حقه لانهما جنسان صورة وان كانا جنسا واحدا حكما فلعدم المجانسة صورة لا ينفرد صاحب الدين باخذه ولوجود المجانسة معنى كان للقاضى ان يقضى دينه به* وتأويل حديث معاذ رضى الله عنه انه عليه السلام انما باع ماله بسؤاله لانه لم يكن وفاء بدينه فسال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتولى بيع ماله لينال ماله بركة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصير وفاء بدينه* وهذا لان عندهما يامر القاضى المديون بيع ماله اولا فاذا امتنع فحينئذ يبيع ماله ولا يظن بمعاذ انه كان يأبى امر رسول الله صلى الله عليه وسلم اياه ببيع ماله حتى يحتاج بيعه عليه بغير رضاه فانه كان سمحا جوادا لا يمنع احدا شيئا ولاجله ركبته الديون فكيف يمتنع من قضاء دينه بماله بعد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم * والمشهور فى حديث اسيفع ان عمر رضى الله عنه قال انى قاسم ماله بين غرمائه فيحمل على ان ماله كان من جنس دينه* وان ثبت البيع فانما كان برضاه الا ترى ان عندهما القاضى لا يبيعه الا عند طلب الغرماء ولم ينقل ان الغرماء طالبوه بذلك وانما المنقول انه ابتداهم بذلك وامرهم ان يغدوا اليه فدل انه كان ذلك برضاه كذا فى المبسوط قوله (والثالث ان يخاف على المديون) الى آخره * اذا خيف على من ركبته الديون ان يلجئ ماله بطريق الاقرار او البيع فطلب الغرماء من القاضى ان يحجر عليه لا يحجر القاضى عليه عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يحجر عليه وبعد الحجر لا ينفذ تصرفه فى المال الذى كان فى يده عند الحجر وينفذ تصرفاته فيما يكتسب من المال بعده وفى هذا الحجر نظر للمسلمين فاذا جاز الحجر عليه عندهما بطريق النظر له فلذلك يحجر عليه لاجل النظر للمسلمين * وعند ابى حنيفة رحمه الله كما لا يحجر على المديون نظرا له لا يحجر عليه نظرا للغرماء لما فى الحيلولة بينه وبين التصرفات فى ماله من الضرر عليه وانما يجوز النظر لغرمائه بطريق لا يكون فيه الحاق الضرر به الا بقدر ما ورد الشرع به وهو الحبس فى الدين لاجل ظلمه الذى تحقق بالامتناع من قضاء الدين مع تمكنه منه وخوف التلجئة ظلم موهوم منه فلا يجعل كالمحقق ثم الضرر فى اهدار قوله فوق الضرر فى حبسه ولا يستدل بثبوت الادنى على ثبوت الاعلى كما فى منع المال من

والثالث ان يخاف على المديون ان يلجئ امواله ببيع او اقرار فيحجر عليه على ان لا يصح تصرفه الا مع هؤلاء الغرماء والرجل غير سفيه فان ذلك واجب ليعلم ان طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين فاما ان يكون السفه من اسباب النظر فلا لكنه بمنزلة العضل من الاولياء *

القسم الخامس وهو السفر السفر هو الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام وليا ليها على ماعرف وانه لا ينافى شيئا من الاهلية ولا يمنع شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لانه من اسباب المشقة لا محالة بخلاف المرض لانه متنوع على ماقلنا واختلفوا فى اثره فى الصلوات فهو عندنا سبب للوضع اصلا حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه

السفيه مع الحجر * ثم هذا الحجر عندهما لا يثبت الا بقضاء القاضى ومحمد رحمه الله يفرق بين هذا وبين الاول فيقول هذا الحجر لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وذلك لا يتم الا بقضاء القاضى والحجر على السفيه لاجل النظر له وهو غير موقوف على طلب احد فثبت حكمه بدون القضاء فتبين بما ذكرنا من ايجاب الحجر فى هذين الوجهين ان طريق الحجر عندهما هو النظر للمسلمين لا ان تكون نفس السفه الذى هو معصية من اسباب النظر فان السفه لم يوجد فى هاتين الصورتين وقد وجب الحجر نظرا للمسلمين هو معنى قوله والرجل غير سفيه الى اخره * لكنه اى السفه بمنزلة العضل اى المنع من الاولياء فى انه يوجب الحجر نظرا فان الولى اذا امتنع عن تزويج المرأة عند خطبة الكفو وخيف فوته يزوجها القاضى منه ويصير الولى محجورا ساقط الولاية فى هذا العقد حتى لم تكن له ولاية ابطاله نظرا للمرأة لا ان يكون العضل الذى هو ظلم من اسباب النظر له فكذا السفيه اذا اتلف ماله يحجر عليه نظرا للمسلمين لا ان يكون السفه بنفسه من اسباب النظر له قوله (القسم الخامس) اى من العوارض المكتسبة وهو السفر * السفر قطع المسافة لغة وفى الشريعة هو الخروج على قصد المسير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة ايام فوقها بسير الابل ومشى الاقدام على ماعرف يعنى فى المبسوط وغيره ان ماذكرناه هو المختار وان قوله عليه السلام * يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها * يدل على هذا التقرير المذكور وهو حديث مشهور * وانه لا ينافى شيئا من الاهلية اى لا يخل بها بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها * ولا يمنع شيئا اى وجوب شئ من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها * لكنه جعل فى الشرع من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعنى من غير نظر الى كونه موجبا للمشقة او غير موجب لها * لانه اى السفر من اسباب المشقة لا محالة يعنى فى الغالب حتى لو تنزه سلطان من بستان الى بستان فى خدمه واعوانه لحقه مشقة بالنسبة الى حال اقامته فلذلك اعتبر نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة * بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع الى مايضربه الصوم والى مالا يضربه بل ينفعه فلذلك تعلقت الرخص بالمرض الذى يوجب المشقة بازدياد المرض لا بما لا يوجبها * الا ترى انه لو حدث به برص فى حال الصوم لا يمكن ان يرخص له بالافطار مع انه من الامراض الصعبة فعرفنا ان الحكم غير متعلق بنفس المرض كما ظنه بعض اصحاب الحديث * واختلف فى اثر السفر فى الصلوات فاثره فى حق الصلوات عندنا اسقاط الشطر من ذوات الاربع حتى لم يبق الا كمال مشروعا اصلا فكان ظهر المسافر وفجره سواء * وعند الشافعى رحمه الله حكم السفر ثبوت حق الترخص له بان يصلى ركعتين ان شاء كما فى الافطار حتى لو لم يشاء لم يجزه الا الاربع واذا فاتت لزمه قضاء الاربع عنده * وقد اوضح الشيخ رحمه الله هذه المسئلة ههنا غاية الايضاح وقد مر بيانها فى باب العزيمة والرخصة فلا يحتاج الى زيادة شرح * دليلان ظاهران من النص والمعقول ودليلان خفيان منهما ايضا * القصر اصل قال مقاتل كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشى فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع كذا فى التيسير * الا بنص والنص فى حال الاقامة دون السفر * ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته * يعنى القصر المتعلق بالسفر صدقة من الله تعالى عليكم فاعملوا بها واعتقدوها والقصر المذكور فى الكتاب المعلق بالخوف غير هذا القصر وهو قصر الاحوال على مابيناه * لا يحتمل الرد لان اثبات حق يحتمل التمليك من الله تعالى لا يحتمل الرد

كالارث فاسقاط حق لا يحتمل التمليك اولى ان لا يحتمل الرد * وهذا بخلاف ابراء الدين من العباد حيث يحتمل الرد لان فيه معنى التمليك من وجه لان الدين مال من وجه دون وجه فلا يكون اسقاطا محضا فيجوز ان يرتد بالرد عملا بجهة التمليك وان لم يتوقف صحته على القبول عملا بجهة الاسقاط فاما هذا فاسقاط محض فلا يحتمل الرد بوجه لانه يتم بالمسقط * وهو جواب عن تمسك الخصم بهذا الحديث فانه قال سماه صدقة وامر بالقبول فيتوقف الترخص على القبول فاجاب بما ذكر * لكان اختيارا في وضع الشرع يعني لو علق الترخص باختياره على معنى ان شاء قبل وان شاء رد لكان ذلك نصب شريعة مفوضا الى رأي العباد وصار كأن الشارع قال اقصروا ان شئتم وهذا امر لا نظير له فأمر الله تعالى من ندب او اباحة او وجوب غير متعلق برأي العبد بل حكمه نافذ في الحال ولو علق به لم يكن شرعا في الحال كالطلاق المعلق بالمشية واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشية كما في الطلاق المعلق بالمشية بخلاف سائر الشروط لان التعليق بالمشية تمليك ولا يجوز اضافة نصب الشريعة الا الى الله عز وجل او رسله عليهم السلام بخلاف صدقة العباد فانها متعلقة باختيار المتصدق عليه لان ولاية المتصدق غير نافذة فلهذا تعلق به اما صيرورة الصلاة ركعتين او اربعا فليس الينا بل الاداء الينا ومباشرة العلل من سفر واقامة دون اثبات الاحكام * ولا يلزم عليه ثبوت الخيار بين المشروعين كما في الجمعة مع الظهر في حق العبد المأذون وكما في انواع الكفارة لان خياره هناك في تعيين المشروع لا في اصل المشروع اما ههنا فليس مشروع الوقت الا صلوة واحدة مقصورة او كاملة فمتى تعين القصر مشروعا لم يبق الاكمال لانهما لا يجتمعان كالظهر مع العصر في وقت واحد * وهذا لان السفر متى اوجب القصر طاريا لم يبق الاربع كالابراء عن بعض الدين اذا اوجب السقوط لم يبق الكمال الا بالرد فكذلك ههنا لا تكمل الصلوة الا برد هذا الشرع وما للعبد هذه الولاية * وهذا اي اثبات الخيار على وجه يؤدي الى الشركة في وضع الشرع غلط ظاهر * الا ترى توضيح لقوله انما للعبد اختيار ما يرتفق به وكذلك المكاتب في جناياته يعني يلزمه الاقل من قيمته ومن الارش ولا يخير بينهما * واذا كان كذلك اي كان الاقل متعينا في هذه المسائل ولم يثبت الخيار * والجنس واحد احتراز عن التخيير بين الجمعة والظهر للعبد المأذون في الجمعة * الثواب في حسن الطاعة لا في الطول والقصر قال عليه السلام * ركعتان من تقي خير من الف ركعة من مخلط فكذلك اي مثل ظهر العبد وجمعة الحر ظهر المقيم وظهر المسافر لا يصح بناؤه على حكم الاخرة بل يجب بناؤه على ما نعقله في الدنيا من لزوم وبراءة بلا اداء كما في الاختيار في انواع كفارة اليمين فانه مبني على اليسر الحالي في الدنيا لا على الثواب قوله (وانما الحكم) وهو قصر الصلوة بالسفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الجزء الذي يتصل بالاداء ثبت هذا اذا الجزء الاخير من الوقت حتى ظهر اثره اي اثر السفر في اصل الواجب وهو الاداء بالقصر فظهر في قضائه الذي هو خلفه فلهذا لو فاتته صلوة في السفر قضاها في السفر وفي الحضر ركعتين واذا لم يتصل السفر بالسبب فلا اي لا يثبت القصر حتى لو فاتته رباعية في الحضر قضاها في السفر اربعا وهذا لانه لابد من ان يقارن المانع المثبت ليمنعه عن العمل فاذا تأخر ثبت الحكم وتقرر فلا يزول الا بالاداء او الرافع والسفر مانع لا رافع * وعند الشافعي رحمه الله اذا مضى من الوقت مقدار ما يصلي فيه اربع ركعات ثم خرج مسافرا صلى اربعا وعندنا يصلي ركعتين بناء على ان وجوب الصلوة عنده يتعلق باول الوقت فاذا كان مقيما في اوله وجب عليه صلوة المقيمين وعندنا الوجوب يتعلق باخر الوقت لانه مخير في

وقال الشافعي رحمه الله هو سبب رخصة فلا يبطل العزيمة كما قيل في حق الصائم ولنا على ما قلنا دليلان ظاهران ودليلان خفيان اما الاول ولان فاحدهما ان القصر اصل والاكمال زيادة قالت عايشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر والاصل لا يحتمل المزيد الا بالنص والثاني انا وجدنا الفضل على ركعتين ان اداها اثيب عليه وان تركه لا يعاتب عليه وهذا حد النوافل واما الوجهان الخفيان احدهما ان هذه رخصة اسقاط لان ذلك حق وضع عنا مثل وضع الاصر والاغلال قال عمر رضي الله عنه يا رسول الله ما لنا نقصر وقد امنا فقال النبي عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته وحق الصلوة علينا حق لا يحتمل التمليك ولا مالية فيه وكانت صدقته اسقاطا محضا لا يحتمل الرد ارايت عفو الله (كشف) عنا الاثام (٤٨) وهبته العتق (رابع) من النار ايحتمل الرد هذا امر يعرف ببداهة العقول

بخلاف الصوم لان النص اوجب تأخيره بالسفر لاسقوطه فبقي فرضا فصح اداؤه وثبت انه رخصة تأخير وفي الصلوة رخصة اسقاط وفسخ فانعدم اداؤه الثاني ان العبودية ينافي المشية المطلقة والاختيار الكامل وانما ذلك من صفات الباري جل جلاله وانما للعبد اختيار ما يرتفق به والله تعالى الاختيار المطلق يفعل ما يشاء بلا رفق يعود اليه ولا حق يلزمه الا يرى ان الحالف اذا حنث في اليمين خير بين انواع الثلاثة من الكفارة لرفق يختاره وفي مسئلتنا لو ثبت له الاختيار بين القصر والاكمال لكان اختيارا في وضع الشرع لانه لا رفق له بل الرفق واليسر متعين في القصر من كل وجه فاذا لم يتضمن الاختيار رفقا كان ربوبية لا عبودية وهذا غلط ظاهر وخطاء بين الا يرى ان المدبر اذا جنى جناية لم يخير مولاه بين قيمته وهي الف درهم وبين الدية وهي عشرة آلاف درهم وكذلك اذا جنى عبد ثم اعتقه وهو لا يعلم بجنايته تغرم قيمته اذا كانت دون الارش من غير خيار وكذلك (لكنه)

اول الوقت بين الاداء والتأخير والوجوب ينفي التخيير فاذا كان مسافرا في آخره كان عليه صلوة السفر قوله (ولما كان السفر من الامور المختار) اي الامور التي يتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه * ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني به ما تحقق لا يوجب ضرورة تدعوا الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان تلحقه افة في بدنه *او معناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لامكان دفعها بالامتناع عن السفر لانه من الامور المختارة بخلاف المرض *قيل له اي للمسافر *ان المسافر هو من قبيل اقامة المظهر مقام المضمر ولو لم تذكر كلمة له لكان اوضح اي اجيب وافتي في حق المسافر اذا نوى الصيام في رمضان وشرع فيه بانه لم يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع * وانما قيد بقوله وشرع فيه لانه اذا عزم على الصوم ثم فسخه قبل انفجار الصبح يباح له الافطار كمن عزم على صوم النفل ثم رجع عنه قبل الصبح يباح له الاكل ولا يلزمه القضاء لانه لم يوجد منه الشروع في الصوم فكذلك ههنا *بخلاف المريض اذا تكلف للصوم يتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك *لانه الضمير راجع الى المفهوم اي المرض سبب ضروري للمشقة اي هو يوجب مشقة لازمة على على تقدير الصوم اذ لو لم يوجب مشقة لما صلح سببا للترخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه امر سماوي * وهذا اي السفر موضوع للمشقة اي اقيم مقام المشقة في اباحة الافطار لا ان يكون موجبا للمشقة حقيقة لا محالة فكانت المشقة فيه موجودة تقديرا لا تحقيقا فلا تؤثر في اباحة نقض الصوم الذي شرع فيه مع ان السفر لا ينافي استحقاق الصوم *ولكنه اي المسافر استدرك من قوله لم يحل له الفطر *واذا اصبح رجل مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر لان اداء الصوم وجب عليه في هذا اليوم حقا لله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه *بخلاف ما اذا مرض المقيم حيث حل له الفطر لانه امر سماوي موجب للمشقة حقيقة فيؤثر في اباحة الافطار *واذا افطر اي في حال السفر مع انه يحل له الفطر لم تلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة في وجوب الكفارة باقتران السبب المبيح بالفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة وان لم توجب اباحة *وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصر البويطي انه تلزمه الكفارة اعتبارا لآخر النهار باوله *وهذا بعيد فان في اوله يعرى فطره عن شبهة وبعد السفر يقترن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب في اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في اخره يصير شبهة كذا في المبسوط *واذا افطر اي المقيم العازم على الصوم ثم سافر لم تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح الافطار حيث تسقط به الكفارة عنه *لما قلنا ان السفر مكتسب ولا يزيل استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر ولا يصير شبهة في سقوط حكم تقرر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه يصير كانه اسقطه باختياره *هذا اي المرض سماوي واذا وجد في اخر النهار يزيل استحقاق الصوم لانه يبيح له الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقاق لا يتجزى فيصير زايلا من اوله كالحيض بعدم الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة *حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره ايضا بان اكرهه السلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه متعمدا سقطت عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله كذا في فتاوى قاضي خان رحمه الله؛ فان قيل السبب المبيح انما يعمل في القائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم *قلنا لو كان الصوم قائما لما اوجب الاباحة حقيقة من اول

المكاتب في جناياته واذا كان كذلك علم ان الاختيار للرفق ولا رفق في اختيار الكثير على القليل والجنس واحد ونخير في جناية العبد بين امساك رقبته وقيمته الف درهم وبين الفداء بعشرة آلاف لان ذلك قد يفيد رفقا وفي مسئلتنا لا رفق في اختيار الكثير فبقي اختياره مطلقا ومشية وهى ربوبية وذلك باطل فان قيل فيه فضل ثواب قلنا عنه ليس كذلك فما الثواب الا في حسن الطاعة لا في الطول والقصر الا يرى ان ظهر المقيم لا يزيد على فجره ثوابا وان ظهر العبد لا يزيد على جمعة الحر ثوابا فكذلك هذا على ان الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصلح بناؤه على حكم الآخرة وهذا بخلاف الصوم في السفر لانه مخير بين وجهين كل واحد منهما يتضمن يسرا من وجه وعسرا من وجه لان الصوم في السفر يتضمن يسرا موافقة المسلمين وذلك يسر بلا شبهة ويتضمن عسرا بحكم السفر والتأخير الى حالة الاقامة يتضمن عسرا من وجه وهو عسر الانفراد ويسرا من وجه وهو الاستمتاع بحال الاقامة فصح

النهار لكنه لما كان معدوما صار شبهة لان الفطر انما يكون علة لوجوب الكفارة باعتبار ان الصوم مستحق وانما يكون ذلك الجزء مستحقا على تقدير عدم تحقق المبيح الى اخر النهار لانه م لا يتجزى ثبوته فاذا زال في البعض زال في الكل قوله (واحكام السفر) اى الرخص التى تعلقت به ثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام كان يترخص ترخص المسافرين حين يخرج الى السفر وعلى رضى الله عنه حين خرج من البصرة يريد الكوفة صلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص اماءه وقال لو جاوزنا ذلك الخص صلينا ركعتين * وكان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة * تحقيقا للرخصة في حق الجميع فان شرعية رخص السفر للترفيه فلو توقف الترخص بها على تمام العلة بتمام ثلثة ايام لتعطلت الرخص في حق من لم يكن مقصده سوى مسيرة ثلثة ايام ولم تفد فائدتها في حقه فتعلقت بنفس الخروج تعميما للحكم في حق الجميع واثباتا للترفيه في جميع مدة السفر * ثم استوضح عدم تمام السفر علة بقوله الا ترى ان المسافر اذا نوى رفض السفر بان بدا له ان يرجع الى مصره قبل ان يسير ثلثة ايام صار مقيما حتى صلى صلوة المقيم في انصرافه ولم يشترط لصيرورته مقيما محل الاقامة لان السفر لما لم يتم علة بالمسير ثلثة ايام كانت نية الاقامة منه نقضا للعارض وهو السفر لا ابتداء علة وصار كان السفر لم يكن وكأنه لم يزل مقيما كما كان فلم يشترط محل الاقامة * واذا سار ثلثا ثم نوى الاقامة في غير موضع اقامة لا تصح * لان هذا اى نية الاقامة على تأويل القصد * ايجاب اى اثبات اقامة ابتداء لا نقض السفر لانه قد تم * فلم يصح في غير محله اى لم يصح الايجاب وهو الاقامة في غير محله وهو المفازة قوله (لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد) وجه تمسكه به انه تعالى اثبت الترخص باكل الميتة للمضطر الموصوف بكونه غير باغ اى خارج على الامام * ولا عاد اى عاد على المسلمين بقطع الطريق فبقيت الحرمة في حق الباغي والعادي باول الآية كما بقيت في حق غير المضطر * واذا ثبت هذا الشرط في الترخص بقصر الصلوة والافطار وسائر رخص السفر بطريق الدلالة او بالقياس او بعدم القائل بالفصل * ولانه اى الباغي ومن في معناه عاص في مباشرة هذا السبب لان عينه معصية فلم يصلح سبب رخصة لانها نعمة وهى لا تستحق بالمعصية * وجعل معدوما زجرا وعقوبة كما جعل السكر المحظور معدوما في حق الاحكام بهذا الطريق ولنا ان سبب الترخص وهو السفر موجود لانه انما يتحقق بالخروج والقصد الى مكان بعيد وقد تحقق ذلك منه مع قصد الاغارة والتمرد فينظر انه كان مسافرا بقصد الاغارة والتمرد او بقصده مكانا بعيدا عينه للاغارة فيه فوجدناه مسافرا بقصده المكان البعيد لانه لو قصد ذلك الموضع بدون قصد الاغارة يصير مسافرا ولو قصد الاغارة بدون القصد الى المكان البعيد لم يصر مسافرا وان طاف الدنيا بهذا القصد فاذا وجد الامران ههنا جعلناه مسافرا بقصده ذلك المكان والغينا قصد الاغارة لانه منفصل عنه على ما قرر في الكتاب * بخلاف السكر لانه حدث من شربه وشرب ما يسكره حرام * فصار النهي عن هذه الجملة اى عن سفر البغي وسفر الاباق وسفر قطع الطريق ونحوها * من كل وجه احترازا عن النهي لمعنى في غير المنهي عنه متصل به وصفا كصوم يوم العيد * وبذلك اى بالنهي لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه لا يمتنع تحقق الفعل مشروعا بالاتفاق كالصلوة في ارض مغصوبة فلا يمتنع تحقق الفعل سببا للرخصة بهذا النهي بطريق الاولى * لان صفة الحل في السبب

التأخير لطلب الرفق بين وجهين مختلفين فكان ذلك عبودية ﴿ ٣٨٠ ﴾ لاربوبية والله تعالى اعلم وانما ثبت هذا الحكم

بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر اثره فى اصله وهو الاداء فظهر فى قضائه اذا لم يتصل به فلا ولما كان السفر من الامور المختارة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة قيل له ان المسافر اذا نوى الصيام فى رمضان وشرع فيه لم يحل له الفطر بخلاف المريض اذا تكلف ثم بداله ان يفطر حل له لانه سبب ضرورى للمشقة وهذا موضوع لها ولكنه اذا افطر كان قيام السفر المبيح عذرا وشبهة فى الكفارة واذا اصبح مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر بخلاف ما اذا مرض واذا افطر لم يلزمه الكفارة عندنا واذا افطر ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف المرض لما قلنا ان السفر مكتسب وهذا سماوى واحكام

دون صفة القربة فى المشروع مقصودة لانه مشروع للتقرب وصفة الحل فى السبب غير مقصودة لان السبب غير مقصود بنفسه بل هو وسيلة الى المقصود وانما يحتاج فيه الى صفة الحل ليصلح سببا للمشروع ومنافاة النهى القربة اقوى من منافاته الحل لان القربة لا تثبت بدون الطلب والندب والحل يثبت بنفس الاباحة فكان النهى الذى هو للمنع اقوى منافاة للطلب من منافاته للحل ثم النهى الذى ورد لمعنى فى غير المنهى عنه من كل وجه لا يوجب زوال صفة القربة عن المشروع ولا يمنع تحققه كالنهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة فلان لا يوجب زوال صفة الحل عن السبب ولا يمنع تحققه كان اولى * او يقال زوال صفة القربة عن المشروع بمثل هذا النهى لا يمنع تحقق المشروع كالطلاق فى حالة الحيض فلان لا يمنع زوال صفة الحل عن السبب بهذا النهى عن تحقق السبب كان اولى كذا فى بعض الشروح والاول اوجه * وتبين ان قوله تعالى غير باغ فى نفس الفعل يعنى تبين بما ذكرنا ان المراد من قوله تعالى غير باغ ولا عاد * البغى والعداء فى نفس الفعل * وكذلك اى البغى والعداء فى نفس الفعل ان تعدى المضطر الى الميتة فى الاكل عما يمسك به مهجته فعلى هذا كان البغى والعداء بمعنى واحد * قال الامام نجم الدين رحمه الله فى التيسير قيل هما واحد ومعناهما مجاوزة قدر الحاجة والتكرار للتأكيد كقوله تعالى رؤف رحيم * وقيل غير باغ اى طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا عاد اى مجاوز قدر ما يقع به دفع الهلاك عن نفسه * وقيل هما تفسير قوله فمن اضطر اى المضطر هو الذى يكون غير باغ ولا عاد فى الاكل وهو كقوله تعالى محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان * فانه تفسير للمحصنات * وقيل غير باغ اى متلذذ ولا عاد اى متزود * وفى الكشاف غير باغ على مضطر اخر بالاستيثار عليه ولا عاد سد الجوعة * فتبين بهذه التأويلات ان المراد نفى البغى والعدو عن نفس الفعل وهو الاكل وان التقدير فمن اضطر الى المحرم فاكله غير باغ ولا عاد فى اكله * وصيغة الكلام ادل على هذا اى على رجوع البغى والعدو الى الاكل مما قاله الشافعى من رجوعهما الى الاضطرار لان الاية سيقت لبيان حرمة الاكل وحله فكان صرف البغى والعدو الى الفعل الذى هو مقصود الكلام اولى من صرفه الى ما ليس بمقصود فيه * وذكر فى شرح التأويلات انه لا فتوى اضيع من فتواه هذه لان احدا من البغاة وقطاع الطريق لا يأخذ بفتياه لانه لما لم يمتنع عن البغى او قطع الطريق مع انه لا يلحقه كثير ضرر فى الامتناع عنه فكيف يمتنع عن اكل الميتة وفى ذلك هلاكه * ثم هذا مناقضة منه فانه قال فى الباغى المقيم يمسح يوما وليلة واذا سافر هذا الباغى لم يرخص له المسح والمسح كما هو رخصة فى السفر رخصة فى الحضر فما باله حرم احدى الرخصتين واباح الاخرى مع وجود الظلم والبغى ولم يعتبر ما ذكر من المعنى

﴿ الفصل السادس وهو الخطأ ﴾

قال الامام اللامشى الصواب ما اصيب به المقصود بحكم الشرع والخطاء ضد الصواب والعدول عنه * وقيل الخطاء فعل او قول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه * قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطاء يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا هو ضد الصواب لا ضد العمد * ويذكر ويراد به ضد العمد كما فى قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء وقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان ثم قال والخطاء ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمى لا الى

السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن رسول الله عليه السلام وان لم يتم السفر علة بعد تحقيقا للرخصة (المرمى)

المرمى اليه و هو الانسان*هذا النوع جعل عذرا*اختلف فى جواز المؤاخذة على الخطأ فعند المعتزلة لا يجوز المؤاخذة عليه فى الحكمة لان الخاطئ غير قاصد الخطأ والجناية لا يتحقق بدون القصد وعند اهل السنة تجوز المؤاخذة عقلا لان الله تعالى امرنا بان نسأل عنه عدم المؤاخذة بالخطا فى قوله عز ذكره اخبارا عن قول الرسول عليه السلام او تعليم العباد* ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولو كان الخطأ غير جائز المؤاخذة به فى الحكمة لكانت المؤاخذة جورا وصار الدعاء فى التقدير ربنا لا تجر علينا بالمؤاخذة لكن المؤاخذة مع جوازها فى الحكمة سقطت بدعاء النبى صلى الله عليه وسلم فانه لما قال ربنا لا تؤخذنا ان نسينا او اخطأنا استجيب له فى دعائه فالشيخ رحمه الله بقوله جعل عذرا اشار الى ماذكرنا يعنى انه وان كان جائز المؤاخذة باعتبار انه لا يخلو عن تقصير جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ فى القبلة بعدما اجتهد جازت صلوته ولا اثم*ولو اخطأ فى الفتوى بعدما اجتهد لا يأثم ويستحق اجرا واحدا وكذا لو رمى الى انسان على اجتهاد انه صيد فقتله لا يأثم القتل العمد وان كان يأثم اثم ترك التثبت* ولا يواخذ حتى لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يجب الحد*ولم يجعل الخطا عذرا فى سقوط حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافى عصمة المحل كما مر بيانه*والدليل على انه بدل المحل لا جزاء الفعل ان جماعة لو اتلفوا مال انسان يجب على الكل ضمان واحد كما لو كان المتلف واحدا ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كامل كما فى القصاص وجزاء الصيد*ووجبت به اى بسبب الخطأ الدية لانها من حقوق العباد وجبت ضمانا للمحل فلا يمتنع وجوبها بعذر الخطاء وكان ينبغى ان يجب فى الحال فى مال القاتل كضمان الاموال لكنها وجبت بطريق الصلة على ما مر بيانه والخطا فى نفسه عذر صالح فى سقوط بعض الحقوق فيصلح سببا للتخفيف اى فى الفعل وهو الاداء فيما هو صلة لان مبنى الصلات على التوسع والتخفيف وان لم يصلح سببا للتخفيف فى اصل البدل فلذلك وجبت على العاقلة فى ثلث سنين * ووجبت الخاطئ الكفارة ولم يجعل الخطا عذرا فى وجوبها لان الخاطئ لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فصلح الخطا سببا الوجوب ما يشبه العبادة والعقوبة وهو الكفارة لانه جزاء قاصر فيستدعى سببا مترددا بين الحظر والاباحة والخطا كذلك لان اصل الفعل وهو الرمى الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قاصرا فى معنى الجناية فصلح سببا للجزاء القاصر قوله (وصح طلاق الخاطئ) بان اراد ان يقول مثلا اسقنى فجرى على لسانه انت طالق وقال الشافعى رحمه الله لا يصح لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا ترى ان الببغاء اذا لقن فهو الادمى سواء فى صورة الكلام وكذا المجنون والعاقل سواء فى اصل الكلام الا انه فسد لعدم قصد الصحيح والمخطئ غير قاصد فلا يصح طلاقه كطلاق النايم والمغمى عليه * واصحابنا قالوا القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما فى السفر مع المشقة *فاجاب الشافعى عن ذلك بقوله ولو قام البلوغ اى البلوغ عن عقل مقام اعتدال العقل اى مقام العمل باعتدال العقل وهو ان يكون كلامه عن قصد يعنى لو كان البلوغ عن عقل مقام القصد فى حق طلاق الخاطئ يصح طلاق النايم بهذا الطريق ولقام البلوغ يعنى عن عقل مقام الرضاء فيما يعتمد الرضاء من البيع والاجارة ونحوهما كما قام مقام القصد لان

الا يرى انه اذا نوى رفضه صار مقيما وان كان فى غير موضع الاقامة لان السفر لما لم يتم علة كانت نية الاقامة نقضا للعارض لا اقامة ابتداء علة واذا سار ثلثا ثم نوى المقام فى غير موضع اقامة لم يصح لان هذا ابتداء ايجاب فلا يصح فى غير محله واذا اتصل بهذا السفر عصيان مثل سفر الآبق وقاطع الطريق كان من اسباب الترخص عندنا وقال الشافعى رحمه الله ليس ذلك من اسباب الترخص لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد ولانه عاص فى هذا السبب فلم يصلح سبب رخصة وجعل معدوما زجرا وتنكيلا كما سبق فى السكر وقلنا نحن ان سبب وجوب الترخص موجود وهو السفر واما العصيان فليس فيه بل فى امر ينفصل عنه وهو التمرد على من يلزمه طاعته والبغى على المسلمين والتعدى عليهم بقطع الطريق الا يرى ان ذلك ينفصل عنه فان التمرد على المولى فى المصر بغير سفر معصية وكذلك البغى وقطع الطريق صار جناية لوقوعه على محل العصمة من النفس والمال

الرضاء امر باطن كالقصد لانه من اعمال القلب وحيث لم يقم مقامه دل على ان المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضاء ولم يوجد في حقه * والجواب عنه اي عن جواب الشافعي لكلامنا ان الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين * احدهما انه يصلح دليلا عليه * والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفائه فينتقل الحكم عند وجود الشرطين الى دليله ويقام مقام المدلول تيسيرا او دفعا للحرج واحد الشرطين في حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل فانه يعرف بالنظر فيما يأتيه ويذره ونحن نعلم يقينا ان النوم ينافي اصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بيقين من غير حرج في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء الشرط * والرضاء عبارة عن امتلاء الاختيار اي بلوغه نهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوها كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر من حماليق العين والوجه بسبب غليان دم القلب * ولهذا اي ولان معنى الرضاء ما ذكرنا كان الرضاء والغضب الذي هو ضده من المتشابه في صفات الله عز وجل لانه لا يمكن القول بثبوتهما في حقه جل جلاله بالمعنى المذكور لانه تعالى منزه عن امتلاء الاختيار وعن غليان دم القلب كما لا يمكن القول بثبوت اليد والوجه في حقه تعالى بمعنى الجارحة والعضو الذي هو موضوعهما * فلم يجز اقامة غير الرضاء وهو البلوغ عن عقل مقامه لانه ليس بامر باطن بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره لا باهلية الرضاء * ولهذا اي ولان الخطاء لم يصلح سببا للكرامة قلنا ان من اكل ناسيا للصوم استوجب بقاء الصوم من غير اداء وهذا كرامة ثبت له شرعا فلم يلحق به الخاطئ وهو الذي اراد ان يمضمض فسبق الماء حلقه في استحقاق هذه الكرامة لانه ليس في معنى الناسي لتمكن التقصير في حقه بخلاف الناسي * واذا جرى البيع على لسان المرء خطاء بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العين بكذا او قال الآخر قبلت * وصدقه عليه اي على الخطاء خصمه ولا يمكن اثباته الا بهذا الطريق * يجب ان ينعقد يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكنه يجب ان ينعقد انعقاد بيع المكره فاسدا * لوجود الاختيار وضعا يعني جريان هذا الكلام على لسانه في اصل وضعه اختياري وليس بطبعي كجريان الماء وطول القامة فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضاء * او معناه ان الاختيار موجود تقديرا باقامة البلوغ عن عقل مقام القصد ولكن الرضاء فائت لعدم القصد حقيقة فينعقد ولا ينفذ قوله (واما الفصل الآخر) من اقسام العوارض المكتسبة فهو فصل الاكراه * قيل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه * ويدخل في هذا التعريف الاقسام الثلثة المذكورة في الكتاب * وقال شمس الائمة رحمه الله هو اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره * ولم يدخل فيه القسم الثالث الذي ذكر في الكتاب وكانه لم يجعله من اقسام الاكراه لعدم ترتب احكامه عليه * ثم قال في الاكراه يعتبر معنى في المكره ومعنى في المكره ومعنى فيما اكره عليه ومعنى فيما اكره به * فالمعتبر في المكره تمكنه من ايقاع ما هدده به فانه اذا لم يكن متمكنا من ذلك فاكراهه هذيان * والمعتبر في المكره ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدده به عاجلا لانه لا يصير ملجأ محمولا عليه طبعا الا بذلك * وفيما اكره به ان يكون متلفا او مزمنا او متلفا عضوا او موجبا غما ينعدم الرضاء باعتباره * وفيما اكره عليه ان يكون المكره ممتنعا منه قبل الاكراه اما لحقه او لحق انسان آخر او لحق الشرع وبحسب اختلاف

والسفر فعل يقع على محل آخر الا يرى ان الرجل قد يخرج نمازيا ثم قد يستقبله عير فيبدو اله فيقطع عليهم فصار النهي عن هذه الجملة نهيا لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه وبذلك لا يمتنع تحقق الفعل مشروعا فلا يمتنع تحقق الفعل سببا للرخصة لان صفة الحل في السفر دون صفة القربة في المشروع بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلم يصلح ان يتعلق الرخصة باثره وتبين ان قوله عز وجل غير باغ ولا عاد في نفس الفعل ان يتعدى المضطر عن الذي به يمسك مهجته وصيغة الكلام ادل على هذا مما قال واحكام السفر اكثر من ان تحصى

(الفصل السادس)

وهو الخطاء وهذا النوع نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وشبهة في العقوبة حتى قيل ان الخاطئ لا يأثم ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل من اجزئة الافعال فلا يجب على المعذور ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب ضمان العدوان على الخاطئ لانه ضمان مال لا جزاء فعل و (هده)

هذه الاحوال يختلف الحكم *فعلى هذه ينبغي ان يقال الاكراه حمل الغير على امر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه و يصير الغير خائفا به فائت الرضاء بالمباشرة فيتم التعريف بهذه القيود و يمكن ان يجعل فوات الرضاء داخلا في الامتناع لانه اذا كان ممتنعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا به فيكفي بذكر احد القيدين* نوع يعدم الرضاء و يفسد الاختيار نحو التهديد بما يخاف به على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها *و الاختيار هو القصد الى امر متردد بين الوجود و العدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الاخر كذا قيل * و الصحيح منه ان يكون الفاعل في قصده مستبدا* و الفاسد منه ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر الاكراه كان قصده في المباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره و ان لم ينعدم اصلا* و نوع يعدم الرضاء و لا يفسد الاختيار نحو الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به التلف على نفسه* و انما لم يفسد به الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به* و نوع اخر لا يعدم الرضاء فلا يفسد به الاختيار ضرورة لان الرضاء مستلزم لصحة الاختيار* و هو ان يهتم اي يقصد المكره بحبس ابي المكره او ولده او يغتم المكره بسبب حبس ابيه* و ما يجري مجراه من حبس زوجته و اخته و امه و اخيه و كل ذي رحم محرم منه لان القرابة المتايدة بالمحرمية بمنزلة الولاد* و كان ما ذكر جواب القياس فانه ذكر في المبسوط و لو قيل له لتحبس اباك او ابنك في السجن او لتبيعن عبدك هذا بالف درهم ففعل ففي القياس البيع جائز لان هذا ليس باكراه فانه لم يهدده بشيء في نفسه و حبس ابيه في السجن لا يلحق ضررا به فالتهديد به لا يمنع صحة بيعه و اقراره و هبته و كذلك في حق كل ذي رحم محرم* و في الاستحسان ذلك اكراه و لا ينفذ شيء من هذه التصرفات لان حبس ابيه يلحق به من الحزن و الهم ما يلحق به حبس نفسه او اكثر فان الولد اذا كان بارا يسعى في تخليص ابيه من السجن و ان كان يعلم انه يحبس و ربما يدخل السجن مختارا و يجلس مكان ابيه ليخرج ابوه فكما ان التهديد بالحبس في حقه يعدم تمام الرضاء فكذلك التهديد بحبس ابيه قوله (و الاكراه بجملته) اي بجميع اقسامه* لا ينافي اهلية اي لا ينافي اهلية الوجوب و لا اهلية الاداء لانها ثابتة بالذمة و العقل و البلوغ و الاكراه لا يخل بشيء منها* و لا يوجب سقوط الخطاب عن المكره بحال سواء كان ملجأ او لم يكن * الا ترى انه اي المكره في الاتيان بما اكره عليه** متردد بين فرض اي بين كونه مباشر فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر و لم يأكل و لم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه في هذه الحالة بالاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه و من اكره على مباح يفترض عليه فعله فكذا ههنا* و حظر اي محظور كما في الاكراه على الزنا و قتل النفس المعصومة* و اباحة كما في اكراه الصائم على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر* و رخصة كما في الاكراه على الكفر فانه ترخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان* و لا حاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها داخلة في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد بها ان الاقدام على الفعل يباح له بالاكراه و لو صبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة* و ان اراد بها انه يباح و لو تركه يأثم فهو معنى الفرض فاكراه الصائم على الفطر ان كان مسافرا من قبيل الاكراه على اكل الميتة و شرب الخمر حتى لو لم يفطر حتى قتل كان آثما و ان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه

وجبت به الدية لكن الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا يقابل مالا و وجبت عليه الكفارة لان الخاطئ لا ينفك عن ضرب تقصير يصلح سببا لما يشبه العبادة و العقوبة لانه جزاء قاصر و صح طلاقه عندنا و قال الشافعي لا يصح لعدم الاختيار منه و صار كالنائم و لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لصح طلاق النائم و لقام البلوغ مقام الرضاء ايضا فيما يعتمد الرضاء و الجواب عنه ان الشيء انما يقوم مقام غيره اذا صلح دليلا و كان في الوقوف على الاصل حرج فيقام تيسيرا و ليس في اصل العمل بالعقل حرج في دركه و النوم ينافي اصل العمل به و لا حرج في معرفته فلم يقم البلوغ مقامه و الرضاء عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يفضي الى الظاهر و لهذا كان الرضاء و الغضب من المتشابه في صفات الله عز و جل فلم يجز اقامة غيره مقامه فاما دوام العمل بالعقل بلا سهو و لا غفلة فامر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه عند قيام كمال العقل و لما كان الخطاء لا يخلو عن ضرب

تقصير لم يصلح سببا للكرامة الا تراه صالحا للجزاء ولهذا قلنا ان الناسي استوجب بقاء الصوم من غير اداء وجعل الناقض عدما في حقه فلم يلحق به الخاطئ ° واذا جرى البيع على لسان المرء خطاء بلا قصد وصدقه عليه خصمه يجب ان ينعقد ويكون كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا ولعدم الرضاء والله اعلم * ﴿٣٨٤﴾ واما الفصل الآخر فهو فصل الاكراه وهو ثلاثة انواع نوع يعدم الرضاء ويفسد الاختيار وهو الملجئ ونوع يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجئ ونوع آخر لا يعدم الرضاء وهو ان يهتم بحبس ابيه او ولده وما يجري مجراه والاكراه بجملته لا ينافي اهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب الا يرى انه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة وذلك آية الخطاب فيأثم مرة ويؤجر اخرى ولا ينافي الاختيار ايضا لانه لو سقط لبطل الاكراه الا يرى انه حمل على الاختيار وقد وافق الحامل فكيف لا يكون مختارا ولذلك كان مخاطبا في عين ما اكره عليه فثبت بهذه الجملة ان الاكراه لا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال والافعال جملة الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع وانما اثر الكره اذا تكامل في تبديل النسبة واثره اذا قصر في تفويت الرضاء واما في الاهدار فلا فهذا اصل هذه الجملة خلافا للشافعي ثم الحاجة الى التفصيل وترتيب هذه الجملة والجملة عند الشافعي ان الاكراه الباطل متى جعل عذرا في الشريعة كان مبطلا للحكم

الكفر حتى لو صبر عليه وقتل كان ماجورا ولا يؤجر هذا اما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب فيثبت انه لا حاجة الى ذكر لفظ الاباحة * والدليل عليه ما ذكر الامام البرغري مستدلا على انه مخاطب ان افعال المكره منقسمة منها ما هو حرام عليه كالقتل والزنا * ومنها ما هو فرض عليه كشرب الخمر واكل الميتة * ومنها ما هو مرخص له فيه كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير وهذا علامة كون الشخص مخاطبا * فذكر الفرض والحظر والرخصة ولم يذكر الاباحة فعرفنا انها ليست بقسم اخر * الا ان في نفس الامر بين الافطار وبين اجراء كلمة الكفر فرقا في غير حال الاكراه فان حرمة الافطار قد تسقط بعذر السفر والمرض وحرمة الكفر لا يسقط بحال فلعل الشيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار * وذلك اي تردد المكره بين هذه الامور علامة ثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا تثبت بدون الخطاب * ويأثم المكره مرة بالاقدام كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس * ويؤجر اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا يستحق به الاجر كما في سائر الفروض * او يأثم بالامتناع مرة كما في الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان الصبر عنهما الى ان قتل حرام * ويؤجر اخرى كما في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة والاثم والاجر متعلقان بالخطاب * ولا ينافي اي الاكراه الاختيار ايضا لان الاختيار لو سقط لتعطل الاكراه لان الاكراه فيما لا اختيار فيه لا يتصور فان الطويل لا يكره على ان يكون قصيرا ولا القصير على ان يكون طويلا * وهذا لان المكره حمله على اختيار الفعل وقد وافق المكره الحامل فيكون مختارا في الفعل ضرورة اذ لو لم يكن مختارا لم يكن موافقا له فلا يكون مكرها * ولذلك اي ولكونه مختارا كان مخاطبا في عين ما اكره عليه كما بينا لان الخطاب كما يعتمد الاهلية يعتمد الاختيار لانه يعتمد القدرة وهي بدون الاختيار لا يتحقق * فيثبت بهذه الجملة وهي ان الاكراه لا ينافي اهلية ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي الاختيار ان الاكراه بنفسه لا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها * والافعال مثل القتل واتلاف المال وافساد الصوم والصلوة ونحوها فيثبت موجب هذه الجملة لكونها صادرة عن اهلية واختيار * الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع الضمير للحكم اي لكن يتغير الحكم بدليل غيره بعد ما صح الفعل في نفسه كما يتغير فعل الطائع بدليل يلحق به يوجب تغيير موجبه فان موجب قوله انت طالق او انت حر وهو وقوع الطلاق او العتاق يثبت عقيب التكلم به الا اذا لحق به مغير من تعليق او استثناء * وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا والسرقة ثابت في الحال الا اذا تحقق مانع بان تحققت هذه الافعال في دار الحرب او تحققت فيها شبهة فكذا يثبت موجب اقوال المكره وافعاله الا عند وجود المغير لما قلنا انها صادرة عن عقل والاهلية خطاب واختيار كافعال الطائع واقواله قوله (وانما اثر الكره) اي الاكراه جواب عما يقال لما لم يؤثر الاكراه في ابطال الاقوال والافعال فاين يظهر اثره فقال لا اثر له الا في امرين * فاثره اذا تكامل بان كان ملجئا في تبديل النسبة اذا احتمل ما اكره عليه ذلك ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره * واثره اذا قصر بان لم يكن ملجئا كالاكراه بالحبس او القيد في تفويت الرضاء لا في تبديل النسبة * فاما ان يكون الاكراه مؤثرا في اهدار قول او فعل فلا الا ترى ان المكره على اتلاف المال لا يجعل فعله لغوا بمنزلة فعل البهيمة

من المكره اصلا فعلا كان او قولا لما قلنا ان الاكراه يبطل الاختيار وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجمة عما في الضمير فتبطل عند عدمه والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده الا يرى انه يعدم الرضاء وتحقيق العصمة في دفع الضرر عنه عند عدم الرضاء ويبطل البيع والاقارير كلها واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمامه بان يجعل عذرا يبيح الفعل فان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا فيبطل حكمه اصلا ولهذا قال في الاكراه على اتلاف المال ان الضمان على المكره وقال في الاقوال اجمع انها تبطل وقال في اتلاف صيد الحرم والاحرام والافطار انه لا شئ على الفاعل ولكن الجزاء على المكره وقال في الاكراه على الزنا انه يوجب الحد على الفاعل لانه لم يحل به الفعل وكذلك قال في المكره على القتل انه يقتل لما قلنا واما المكره فانما يقتل بالتسبيب وقال في الاكراه على الاسلام ان المكره اذا كان ذميا لم يصح اسلامه وان كان حربيا يصح لان (كشف) اكراه الذمي (٤٩) باطل (رابع) واكراه الحربي جائز فعد الاختيار قائما وكذلك القاضي اذا اكره المديون على بيع ماله فباعه صح لان هذا اكراه حق وكذلك المولى اذا اكره فطلق صح لما قلنا

ولكن يجعل موجبا للضمان على المكره فلو اعتبر الاكراه لاعدام الفعل في جانب المكره من غير ان يصيره منسوبا الى المكره لكان تأثيره في الالغاء وذلك لا يجوز كذا في المبسوط * هذا اصل هذه الجملة اي ما ذكرنا ان اثر الكره تبديل النسبة او تفويت الرضاء اصل جملة انواع الاكراه عندنا لا ابطال قول او فعل خلافا للشافعي رحمه الله او ما ذكرنا من اثر الكره هو الاصل في جملة الاحكام التي تترتب على الاكراه * والجملة اي الاصل الجامع في هذا الباب عند الشافعي رحمه الله ان الاكراه الباطل وهو الذي يحرم الاقدام عليه كما سيأتي بيانه حتى جعل عذرا في الشريعة بقوله عليه السلام * رفع عن امتي الخطأ والنسيان * وما استكرهوا عليه * وبالاجماع حتى سقط الاثم عن المكره في بعض الصور بلا خلاف كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا فعلا كان ما اكره عليه او قولا * لما قلنا يعني في المبسوط ان الاكراه يبطل الاختيار * او لما قلنا في اول هذا الفصل ان الاكراه يبطل الاختيار اي يفسده وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون القول باعتبار القصد ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه * فيبطل اي القول عند عدم القصد الا يرى ان الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح فعرفنا ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة عما في القلب * والاكراه دليل على ان المكره متكلم لدفع الشر لا لبيان ما هو مراد قلبه فصار في الافساد فوق الذي لا قصد له ولم يرد شيئا اخر وكان كل كلامه بمنزلة الاقرار فان الاكراه لما دل على ان المقر لم يرد اظهار امر قد سبق بل قصد دفع الشر عن نفسه كان اقراره كاقرار المجنون فكذلك ساير كلامه لان الاكراه دال على عدم قصد القلب الذي صحة الكلام تبتني عليه * والاكراه بالحبس الدائم مثل الاكراه بالقتل عنده في ابطال القول والفعل عن المكره اصلا * الا يرى ان الاكراه بالحبس يعدم الرضاء بالاتفاق وبطلان القول والفعل عن المكره في الاكراه بالقتل لتحقيق عصمة حقوق المكره عليه لئلا تفوت حقوقه بدون اختياره وتحقيق العصمة ههنا في دفع الضرر عن المكره عند عدم الرضاء بزوال حقه فيجب الحاق الاكراه بالقتل دفعا للضرر * قال الشيخ رحمه الله في شرح كتاب الاكراه في جانب الشافعي رحمه الله الاكراه يعدم الرضاء فلو قلنا بانه يزول حقوقهم واملاكهم من غير رضاهم به ادى الى ان لا تظهر فائدة حرمة الحقوق والرضاء شرط في التصرف في المال فيكون شرطا في غير الاموال لان المعنى يجمع الكل وهو صيانة الحقوق المحترمة فوجب الحاق الاكراه بالحبس لفوات الرضاء فيه بالاكراه بالقتل * وذكر الامام محيي السنة رحمه الله وحد الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه عاجلا لا طاقة له بها مثل ان يقول ان فعلت كذا والا لاقتلنك او لاقطعن عضوا منك او لاضربنك ضربا مبرحا او لاخلدنك في السجن وكان القائل ممن يمكنه تحقيق ما يخوفه به * فان خوفه بعقوبة آجلة بان قال لاضربنك غدا او بضرب غير مبرح بان قال لاضربنك سوطا او سوطين او بما لا ينال من بدنه بان قال لاقتلن ولدك او زوجتك فلا يكون اكراها * والنفي عن البلدان كان فيه تفريق بينه وبين اهله فهو اكراه كالتخليد في السجن * وان لم يكن فيه وجهان اماما اؤل الى اذهاب الجاه مثل ان تقول للمحتشم لاسودن وجهك او لاطوفن بك في البلد او نحو ذلك او لاتلفن مالك فلا يكون ذلك اكراها اذا كان يكرهه على قتل او قطع * وان كان يكرهه على اتلاف مال او على طلاق او عتاق فهو اكراه على قول بعض اصحابنا وعند بعضهم ليس باكراه لانه لا يصيب بدنه به ما لا يطيقه هذا كله التهذيب قوله (وتمامه) بان يجعل عذرا يبيح الفعل شرعا كالاكراه بالقتل او الحبس الدائم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار في نهار رمضان او اجراء كلمة الكفر فانه يبيح الفعل عنده ولكن لا يجب كلمة

وذلك بعد المدة عنده وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه بعدم الرضاء فكان دون الهزل وشرط الخيار ودون الخطاء لكنه يفسد الاختيار فاذا عارضه اختيار صحيح وجب ترجيح ﴿ ٣٨٦ ﴾ الصحيح على الفاسد ان امكن فيجعل الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته واذا جعل معدوما صار بمنزلة عديم الاختيار فيصير آلة للمكره فيما يحتمل ذلك وفيما لا يحتمله لا يستقيم نسبته الى المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك وانما كان يسقط بالترجيح الا يرى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب وصارت التصرفات كلها منقسمة الى هذين القسمين الاقوال قسم واحد ان المتكلم فيها لا يصلح آلة لغيره فاقتصرت عليه والافعال قسمان احدهما مثل الاقوال والثاني ما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة غيره والاقوال قسمان ايضا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء وما لا يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضاء والاكراه نوعان كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء وقاصر يعدم الرضاء ولا يوجب الالجاء والحرمات انواع حرمة لا تنكشف (فكيف) ولا يدخلها رخصة بل هي محكمة وحرمة يحتمل السقوط اصلا وحرمة لا تحتمل السقوط لكن تحتمل الرخصة وحرمة تحتمل

الردة بالاكراه ويجب غيرها ولا يباح القتل والزنا بالاكراه* كذا في ملخصهم *وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لانها تدل على تمام العذر في حق الله تعالى كما في حق المضطر فاذا ثبتت الاباحة في حال الاكراه عرف ان الاضطرار قد تحقق وان الاكراه صار ملجئا فكان تاما* ولهذا اي ولما ذكرنا من الاصل له في الاكراه على اتلاف مال الغير ان الضمان يجب على المكره لان الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف فيمكن ان ينسب الفعل اليه فيجب الضمان عليه* وقال في اتلاف صيد الحرم والاحرام والافطار بان اكره الحلال على قتل صيد الحرم او اكره المحرم على قتل صيد او اكره الصائم على الافطار ففعلوا لا شئ على الفاعل من جزاء الصيد ولكن جزاء الصيد على المكره لان هذا ضمان بهيمة مضمونة بالاتلاف فاشبه ضمان الشاة ويتصور قتل الصيد من الذي اكره بيد الذي باشر فينسب القتل الى المكره اذا تم الاكراه وقد تم لان الذي باشر ابيح له الاقدام عليه ولا يفسد صومه في صورة الافطار لان الحظر يزول بالاكراه فالتحق الافطار بابتلاع البزاق والاكل ناسيا بخلاف بالمرض لان الحظر وان زال فصوم العدة لزمه بالنص فالشرع اقام العدة في حقه مقام الشهر لان صوم العدة يلزمه قضاء بحكم الافطار مع زوال الحظر *الا يرى انه في حكم الاداء حتى لو مات في بعض العدة لم يلزمه قضاء ما بقي وما يجب بحكم الافطار لا يسقط بالموت *وكذلك اي وكما قال في الزنا قال في المكره على القتل ان المكره يقتل لما قلنا انه لم يحل به الفعل فلم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشر آلة ولهذا ياثم بالاتفاق ولو صار آلة لما اثم قوله (واما المكره) جواب عما يقال لما اقتصر الفعل على المكره حتى وجب القصاص عليه ينبغي ان لا يقتص من المكره لانه ليس بمباشر حقيقة ولا حكما لاقتصار الفعل على المكره فقال انما يقتل المكره بالتسبيب لا بالمباشرة حقيقة فان التسبيب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة وذلك لان القصاص شرع للاحياء بسد باب القتل عدوانا ابتداء خوفا من القصاص والقتل بالاكراه باب مفتوح في الناس للاكابر والمتغلبة فلو لم يلزمه القصاص لما انسد الباب بقتل المباشر لانه مضطر اليه والاضطرار جاء من جهة المتغلب* وهذا كما يقتل الجماعة بالواحد لان قتل الادمي في العادات انما يكون بالتغالب والاجتماع عليه لان الواحد يدفع الواحد عن نفسه فلو لم تقتل الجماعة بالواحد قصاصا لما انسد باب القتل عدوانا بالقصاص *ثم انه سبب على وجه التعيين لان المكره لا يمكنه التخلص الا بقتل ذلك الشخص بعينه فصار كالسيف له بخلاف حفر البئر ووضع الحجر على الطريق * لان اكراه الذمي باطل لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون* واكراه الحربي جائز لان الشرع امر بقتال اهل الحرب جبرا لهم على الاسلام فعدم الاختيار قائما في حقه اعلاء للاسلام كما عد قائما في حق السكران زجرا له حتى صحت تصرفاته* والمعنى فيه ان الاكراه اذا كان بحق فقد امرنا الشرع باكراهه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلبا للتصرف وما كان مطلوبا شرعا يكون محكوما بصحته لان الشرع لا يامر بشئ غير صحيح فاما اذا كان الاكراه باطلا فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عنه شرعا فلا يثبت ولا يصح *وكذلك اي وكالمديون المولى اذا اكره على التطليق فطلق صح طلاقه لما قلنا ان الاكراه حق* وذلك اي وقوع الطلاق بالاكراه * بعد المدة عنده اي يتصور بعد مضي مدة الايلاء على اصله لان بمضي المدة لا يقع الطلاق عنده ولكنه تستحق التفريق عليه كامرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك فاكره عليه كان الاكراه حقا لا باطلا فلا يمنع من وقوع الطلاق* فاما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فيمنع وقوع الطلاق قوله (وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار) في السبب والحكم جميعا لان المكره طلب منه ان يختار اهون الامرين عليه

فكيف لا يكون مختارا ولكنه يعدم الرضاء في السبب والحكم * فكان الاكراه دون الهزل وشرط
الخيار ودون الخطاء في المانعية * وقد شبهه بعض مشايخنا بالهزل لان الهزل يعدم الرضاء بحكم
السبب مع وجود القصد والاختيار في نفس السبب * وشبهه بعضهم باشتراط الخيار فان شرط
الخيار يعدم الرضاء بحكم السبب دون نفس السبب كذا في المبسوط فقال الشيخ هو دونهما ودون
الخطاء لان في الهزل وشرط الخيار عدم اختيار الحكم والرضاء به اصلا وان وجد الرضاء بالسبب وفي
الخطاء الاختيار موجود تقديرا لا تحقيقا فاما في الاكراه فالاختيار في السبب والحكم موجود حقيقة
وان كان فاسدا فكان دون ثلاث الاشياء في المنع واقرب الى فعل الطايع منها فكان تصرف المكره
اولى بالاعتبار من تصرف الهازل والخاطئ * ولا يقال الرضاء بالسبب موجود في الهزل وشرط
الخيار دون الاكراه واختيار الحكم موجود في الاكراه دون الهزل وشرط الخيار فيستوى الكل
فلا يكون الاكراه دونهما * لانا نقول الحكم هو المقصود دون السبب فلا يعادل الرضاء بالسبب
في الهزل وشرط خيار اختيار الحكم في الاكراه فلا تثبت المساواة بين الاكراه والهزل وشرط
الخيار بل كان الاكراه دونهما كما بينا * وقوله لكنه اى الاكراه يفسد الاختيار جواب عما يقال لما
كان الاكراه دون هذه الاشياء في المنع لوجود الاختيار فيه ينبغي ان يقتصر الحكم على المكره كما
في الهزل والخطاء * فقال الاكراه لا يعدم الاختيار ولكنه يفسده لما بينا فاذا عارض الاختيار الفاسد
اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن وذلك باحتمال الفعل
النسبة الى المكره بجعل المكره آلة له * نسبته اى نسبة الفعل * لانه اى الاختيار الفاسد * صالح لذلك اى
لاستحقاق الحكم * صالح للخطاب لما بينا ان المكره متردد بين فرض وحظر ورخصة * ولما فرغ الشيخ
رحمه الله عن تمهيد اصله وتأسيس قاعدته شرع في ترتيب الاحكام عليه وتفصيل الجملة كما اشار
اليه في قوله ثم الحاجة الى التفصيل وترتيب هذه الجملة فقال وصارت التصرفات الصادرة من المكره
كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى المكره بجعل المكره آلة له وما لا يمكن نسبته اليه فيقتصر
على المكره * والاكراه نوعان اى الاكراه الذى له اثر في الاحكام نوعان * حرمة لا تنكشف اى لا تزول
ولا تسقط نحو حرمة الزناء والقتل لان القتل لا يحل لضرورة ما فلا يحل بهذه الضرورة ايضا لان
حرمة نفس غيره مثل حرمة نفسه فلا يجوز ان يجعل اهلاك نفس غيره طريقا لصيانة نفسه والزنا في
حكم القتل ايضا * وحرمة تحتمل السقوط اصلا مثل حرمة الميتة وشرب الخمر الما * وحرمة لا تحتمل
السقوط لكنها تحتمل الرخصة نحو حرمة اجراء كلمة الكفر فانها لا تحتمل السقوط ابدا * لكن
تدخلها الرخصة اى تسقط المؤاخذة بالمباشرة مع قيام الحرمة على ما مر بيانه في باب العزيمة
والرخصة * وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الكره واحتملت الرخصة كحرمة اتلاف
مال الغير فانها تحتمل السقوط باباحة صاحبه ولم تسقط بعذر الكره كما لم تسقط بعذر المخمصة لان حرمته
لحق الغير وحقه باق في حالة الاكراه والاضطرار لكنها تحتمل الرخصة حتى رخص له الاتلاف
بالاكراه والاكل بالمخمصة مع بقاء الحرمة قوله (وجملة الفقه) اى المعنى الذى يدور عليه الاحكام *
ان الاكراه عندنا لا يوجب تبديل الحكم بحال اى لا يوجب تغير حكم السبب وابطاله عنه ملجئا كان
او غير ملجئ بل يبقى حكمه كما لو كان طايعا لصدوره عن عقل وتمييز واهلية خطاب مثل صدوره عن
الطايع * ولا يلزم عليه ان الاكراه على اجراء كلمة الكفر قد اوجب تبديل الحكم حتى لا يحكم بكفر
المكره ولا تبين منه امرأته ولو صدر عن الطايع حكم بكفره وبالديونة بينه وبين امرأته * لانا نقول

السقوط لكنها لم تسقط بعذر الكره واحتملت الرخصة ايضا وجملة الفقه فيه ما قلنا ان الاكراه لا يوجب تبديل الحكم بحال ولا تبديل محل الجناية ولا يوجب النسبة الا بطريق واحد وهو ان يجعل المكره آلة للمكره لا وجه لنقل الحكم بدون نقل الفعل ولا وجه لنقل الفعل ذاته الا بهذا الطريق فان امكن والا وجب القصر على المكره ففي الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره فاقتصر على المتكلم ثم ينظر فان كان من جنس ما لا ينفسخ

ولايتوقف على وجود الرضا والاختيار لم يبطل بالكره مثل الطلاق والعتاق والنكاح لان ذلك لايبطل بالهزل وهو ينافى الاختيار والرضا بالحكم ولا يبطل شرط الخيار وهو ينافى الاختيار اصلا فلان لايبطل بما يفسد الاختيار اولى

الردة فى الحقيقة تثبت بتبديل الاعتقاد و التكلم باللسان دليل عليه و قيام الاكراه ههنا منع كون التكلم دليلا على تبدل الاعتقاد كما فى الاكراه على الاقرار فلذلك لم يثبت الارتداد فلا تقع البينونة* ولا يوجب تبديل محل الجناية لان فى تبديل محل الجناية تبديل محل الحكم ايضا على مايعرف فى مسئلة اكراه المحرم على قتل الصيد ولا يوجب تبديل النسبة الا بطريق واحد كانه اشار به الى رد ماذكر بعض مشايخنا ان اثر الاكراه التام فى نقل الفعل عن المكره الى المكره فاشار الى انه ليس بصحيح فانه لاتصور لنقل الفعل الموجود حقيقة من شخص الى غيره و المسائل تشهد بخلاف هذا ايضا فان البالغ اذا اكره صبيا على قتل الغير يجب القود على المكره و هذا الفعل فى محله غير موجب للقود فلا يصير موجبا بانتقاله الى محل آخر* بل الصحيح ان تاثير الاكراه فى جعل المكره آلة للمكره عند الامكان فيصير الفعل منسوبا الى المكره ابتداء بهذا الطريق لا بطريق النقل* و جعل المكره آلة لا باعتبار ان بالاكراه يفوت اختياره اصلا ولكن لانه يفسد اختياره به لتحقق الالجاء اذ الانسان مجبول على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد به اختياره من هذا الوجه و الفاسد فى معارضة الصحيح كالمعدوم فيصير الفعل منسوبا الى المكره لوجود الاختيار الصحيح و المكره يصير آلة له لعدم اختياره حكما فى معارضة الاختيار الصحيح* و الى ماذكرنا اشار بقوله ولا وجه لنقل الفعل ذاته الا بهذا الطريق فان امكن القول بالنقل بهذا الطريق وجب القول به و الا وجب قصر الفعل بحكمه على المكره* قال الامام ابو الفضل الكرمانى رحمه الله فى الايضاح و المراد من قولنا يصلح آلة ان المكره يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد التلف صار كانه فعل نفسه و من قولنا لايصلح آلة انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا عليه* ففى الاقوال كلها لايصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لايبقى للسان المتكلم اختيار فاقتصر الاقوال باحكامها على المتكلم ولا يجعل كان المكره طلق امرأة المكره اعتق عبده فان قيل لانسلم ان المتكلم لايصلح آلة للمكره فان من وكل رجلا بطلاق امرأته و اعتاق عبده يصح و متى طلق الوكيل كان عاملا للموكل حتى لو حلف الرجل لايطلق و لا يعتق فوكل غيره بالطلاق و الاعتاق حنث فعلم ان الوكيل صار آلة للموكل و الدليل عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره و فى الطلاق قبل الدخول يرجع بضمان نصف الصداق على المكره و لو لم يصر آلة له لما رجع و اذا صار آلة للمكره صار كان المكره طلق امرأة المكره او اعتق عبده فينبغى ان يلغو *قلنا المكره انما يصلح آلة المكره فيما لو اراد المكره مباشرته بنفسه لقدر عليه فينزل فاعلا بمباشرة غيره تقديرا و اعتبارا فاما فيما لايقدر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل فاعلا حكما* ففى تطليق امرأة نفسه و اعتاق عبده امكن ان يجعل متصرفا بنفسه فاذا وكل غيره بذلك و استعمله جعل عاملا تقديرا و اعتبارا فاما فى تطليق امرأة المكره و اعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرا بنفسه فكيف يجعل المكره آلة له فبقى الفعل مقتصرا على المكره* و هكذا نقول فى جميع التصرفات الشرعية نحو البيع و الهبة و غيرهما فنحن لاننظر الى التكلم بلسان الغير لانه لايتصور و انما ننظر الى المقصود بالكلام و الى الحكم فمتى كان فى وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له و متى لم يكن فى وسعه لم يجعل غيره آلة له كذا فى الطريقة البرغرية* ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلام المرسل على ماقيل لسان الرسول لسان المرسل لان ماذكرنا هو الامر الحقيقى وذلك ضرب من المجاز فلا يرد نقضا عليه و ذلك من باب التبليغ لا من باب التكلم بلسان الغير اذا لتبليغ قد يكون بلا واسطة كالمشافهة و قد يكون بواسطة كالكتاب و الارسال *على وجود

واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لايجب لان الاكراه لايعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعا او التزام المال ينعدم عند عدم الرضاء فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه بل وقع كطلاق الصغيرة على مال بخلاف البدل عند ابي حنيفة رضي الله عنه لانه يعدم الرضاء والاختيار جميعا بالحكم ولا يمنع الرضاء والاختيار في السبب واذا كان كذلك صح ايجاب المال فيتوقف الطلاق كشرط الخيار فانه لما دخل على الحكم دون السبب اوجب توقف الطلاق على المال كذلك ههنا واما عندهما فان الاكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم ولا يمنع الاختيار فيهما ايضا فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضاء بلزوم المال فكان لم يوجد فوقع بغير مال بخلاف البدل لانه يعدم الرضاء والاختيار في الحكم دون السبب وعندهما ما يدخل على الحكم دون السبب لايؤثر في بدل الخلع اصلا كشرط الخيار وما يدخل على السبب يؤثر في المال دون الطلاق لانه لايجب الا بالشرط فكان في الايجاب مثل الثمن وبعدم صحة الايجاب الطلاق الذي هو المقصود

الرضاء والاختيار اي الاختيار الصحيح * ولا يبطل بشرط الخيار وهو ينافي الاختيار اي اختيار الحكم والرضاء به ايضا فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار ولا يعدمه اولى * قال القاضي الامام الهزل ضد الجد كالكذب ضد الصدق والاحكام الشرعية متعلقة بالجد فلما صحت هذه التصرفات مع الهزل الذي هو ضد الجد فلان تصح مع الاكراه اولى لان المكره جاد في تصرفه لانه دعي الى التصرف بطريق الجد فان اجاب الى مادعي اليه فهو جاد وان اتى بشيء اخر فهو طائع قوله (واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع) الى اخره * انما فرض بجانب المرأة لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امرأته على الف وقد دخل بها والمرأة غير مكرهة فالخلع واقع لانه من جانب الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المرأة للزوج لانها التزمت المال طايعة بازاء ما سلم لها من البينونة * فاما اذا اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المرأة شيء من المال لان التزام المال يعتمد تمام الرضاء وبالاكراه يفوت الرضاء سواء كان الاكراه بحبس او بقتل ولكن وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود القبول كما لو طلق امرأته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال وبالاكراه لا ينعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا * ثم ان اصحابنا جميعا احتاجوا الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع فاشار الى ذلك بقوله بخلاف الهزل في اصل الخلع وبدله عند ابي حنيفة رحمه الله حيث لا يقع الطلاق مالم ترض المرأة بالتزام المال لان الهزل يعدم الرضاء والاختيار بالحكم ولا يمنع الرضاء والاختيار في السبب * واذا كان كذلك اي كان الهزل غير مانع للرضاء والاختيار في السبب * صح ايجاب المال اي التزامه بالهزل موقوفا على ان يلزم عند تمام الرضاء به فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب وجد الاختيار والرضاء بالسبب دون الحكم فيتوقف الحكم وهو وجوب المال ووقوع الطلاق على وجود الاختيار والرضاء به فاما الاكراه فلا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضاء بالحكم فلوجود الاختيار في السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضاء لا يجب المال فكان المال لم يذكر اصلا * هذا والفرق لابي حنيفة رحمه الله بين الاكراه والهزل في الخلع اما بيان لفرق لهما بينهما فهو ان الاكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم ولا يعدم الاختيار فيهما ايضا يعني جوابهما في الاكراه كجواب ابي حنيفة رحمه الله فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضاء فصار كان المال لم يذكر اصلا فوقع الطلاق بغير مال * ثم ان كان الاكراه على قبول الطلاق بمال بان اكرهت على ان تقبل من زوجها تطليقة على الف درهم كان الواقع رجعيا بالاتفاق لان الواقع بصريح اللفظ رجعي اذا لم يجب عوض بمقابلته وان كان الاكراه على قبول الخلع بمال ينبغي ان يكون الواقع بائنا لانه من الكنايات * بخلاف الهزل حيث يقع الطلاق ويجب المال عندهما على مامر لان الهزل يعدم الرضاء والاختيار في الحكم دون السبب فصح ايجاب المال لوجود الرضاء في السبب * والاصل عندهما ان ما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع اصلا كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم تؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع حتى لم يتوقف على الاختيار فلا يؤثر في الحكم الاخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فيتبع الطلاق ويلزم حسب لزومه فلم يعمل فيه الهزل وشرط الخيار * وما دخل على السبب مثل الاكراه يؤثر في المال دون الطلاق لان المال لا يجب في الخلع الا بالشرط اي بالذكر فيه كما ان الثمن لا يجب في البيع الا بالذكر * فكان المال في الايجاب اي في الاثبات في

واما الذى يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا الا انه يفسد لعدم الرضاء ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه ولا نسلم قول الخصم ان الضرر موقوف على الرضاء بل على الاختيار الا يرى ان الانسان قد يختار الضرر كارها غير راض كالفصد وشرب الدوآء وانما الرضاء للزوم فيما يحتمل الفسخ لا غير وهذا بخلاف اقارير السكران فانها تصح على ماقلنا لان السكر لما لم يصلح عذرا لم يصلح دلالة على عدم المخبر به بل جعل دلالة على الرجوع بخلاف السكران اذا ارتد فان امرأته لا تبين وجعل السكر دلالة على عدم المخبر به لان الردة تعتمد محض الاعتقاد وقد وقع فيه الشك والشبهة فلم يثبت ومايعتمد العبارة لا يبطل بالشبهة ايضا والكامل من الاكراه والقاصر فى هذا سوآء

الخلع مثل الثمن فى البيع وفى بعض النسخ مثل اليمين وليس بصحيح فكما انه لا بد من صحة الايجاب لثبوت الثمن فى المبيع لا بد من صحته ايضا لثبوت المال فى الخلع وما دخل على السبب يمنع صحة الايجاب فى البيع فكذلك فى الخلع وما دخل على الحكم لا يمنع صحة الايجاب فى البيع فلا يمنع فى الخلع ايضا الا ان فى البيع ما دخل على الحكم يمنع اللزوم وفى الخلع لا يمنع لان المقصود هو الطلاق ههنا والمال تابع وهذا المانع لا يؤثر فى منع لزوم ماهو المقصود فلا يؤثر فى منع لزوم التابع ايضا لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع ابدا * وهو معنى قوله وبعد صحة الايجاب يتبع الطلاق الذى هو المقصود قوله (فاما الذى) اى التصرف الذى يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة ونحوهما فانه يقتصر على المباشر ايضا كالذى لا يحتمل الفسخ لان الاقوال كلها يقتصر على المتكلم * الا انه اى لكن الذى يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء يفسد اى ينعقد فاسدا لان الاكراه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله فى محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضاء الذى هو شرط النفاذ بالاكراه فينعقد بصفة الفساد فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاءه قد تم وللفساد كان لمعنى فى غير مايتم به العقد فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد اذا اسقط من له الاجل او الخيار ماشرط له قبل تقرره كان البيع جائزا فكذا هذا *ولا يصح الاقارير كلها حتى لو اكره بقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماض او طلاق او نكاح او رجعة او فئ فى ايلاء او عفو عن دم عمد او بيع او اجارة او دين فى ذمته لانسان او براء عن دين او على ان يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا هدد بما يخاف التلف على نفسه فهو ملجاء الى الاقرار محمول عليه والاقرار خبر متميل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالته على وجود المخبر به وذلك يفوت بالالجاء لان قيام السيف على رأسه دليل على ان اقراره هذا لا يصلح للدلالة على المخبر به لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه * وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه اى عدم المخبر به بهذا الاقرار *وكذا ان هدد بحبس او قيد لان الرضاء ينعدم بالحبس والقيد لما يلحقه من الهم وعدم الرضاء يمنع ترجيح جانب الصدق فى اقراره ثم قد بينا ان الاكراه مثل الهزل فى تفويت الرضاء ومن هزل باقرار لغيره وتصادقا على انه هزل بذلك لم يلزمه شئ فكذا اذا اكره عليه *فان قيل اليس ان عند ابى حنيفة رحمه الله اذا قال لمن هو اكبر سنا منه هذا ابنى يعتق عليه وهناك يتيقن بكذبه فيما قال فوق مايتيقن بالكذب عند الاقرار مكرها فاذا نفذ العتق ثمه ينفذ ههنا بالطريق الاولى *قلنا ابو حنيفة رحمه الله جعل ذلك الكلام مجازا فى الاقرار بالعتق كانه قال عتق على من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب الكذب فى اقراره فاما عند الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا فى شئ لانه امره بالتكلم بالحقيقة وقد يرجح جهة الكذب فيه بالاكراه فبطل قوله (بخلاف السكران اذا ارتد) جواب عن نقض يرد على اقرار السكران فان السكر لما لم يصلح دليلا على عدم المخبر به فى الاقرار ينبغى ان لا يصلح دليلا على عدمه فى الردة ايضا *فقال الردة تعتمد محض الاعتقاد اى اعتقاد الكفر والتكلم بكلمة الكفر دليل محض عليه وقد وقع فى الاعتقاد الشك لان كلامه بالنظر الى اصل عقله يصلح دليلا على الاعتقاد مثل كلام الصاحى وبالنظر الى انطماس نور العقل بالسكر لا يصلح دليلا عليه فلا يثبت اعتقاد الكفر بالشك فلا تثبت الردة ولا البينونة بينه وبين امرأته بالشك* ومايعتمد العبارة نحو الطلاق والعتاق وغيرهما لا يبطل بالشبهة ايضا لان صدور كلامه

عن عقل واهلية خطاب يوجب وقوع الطلاق والعتاق وصحة سائر التصرفات الاان قيام السكر يورث شبهة عدم الصحة فيها فلا يبطل ما ثبت باصل الكلام بهذه الشبهة* والكامل من الاكراه وهو الاكراه بالقتل او القطع* والقاصر وهو الاكراه بالحبس او القيد* في هذا اى في الذى يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء والاقار بركاها* سواء لان القاصر يعدم الرضاء وعدمه يمنع النفاذ ويدل على عدم الخبر به والحد في الحبس الذى هو الاكراه ما يجئ منه الاغتمام البين به وفي الضرب الذى هو اكراه ما يجد منه الالم الشديد وليس في ذلك حد لا يزاد عليه ولا ينقص لان نصب المقادير بالرأى لا يكون ولكن ذلك على قدر ما يرى الحاكم اذا رفع ذلك اليه فاراى انه اكراه افسد العقد وابطل الاقرار به لان ذلك يختلف باختلاف الناس فالوجيه الذى يضع الحبس من جاهه تأثير الحبس والقيد يوما في حقه فوق تأثير حبس شهر في حق غيره فلهذا لم يقدر فيه بشئ وجعل موكولا الى رأى القاضى ليبنى ذلك على حال من ابتلى به كذا في المبسوط قوله (والقسم الذى يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره فمثل اتلاف المال واتلاف النفس) لانه اى المكره يحتمل ان يأخذه فيضرب المكره به نفسا او مالا فيتلفه فان كان على المكره اى معه ما او جب جرح المقتول بان قال اقتله بالسيف او لا قتلنك فقتله به* وجب به اى بسبب هذا الاكراه او القتل او الجرح القود على المكره بالاجماع* وانما شرط ذلك لانه لو اكرهه على القتل بعصا او بحجر كان بمنزلة قتل المثقل وذلك لا يوجب القصاص عند ابى حنيفة رحمه الله* ثم انه ذكر الاجماع في هذه المسئلة وذكر في الاسرار والمبسوط ان عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله يجب القود على المكره* وعند ابى يوسف رحمه الله لا يجب القود على احد بل تجب الدية على المكره في ماله في ثلث سنين* وعند زفر رحمه الله يجب القود على المكره دون المكره لانه قتله لاحياء نفسه عمدا فيلزمه القود كما لو اصابته مخمصة فقتل انسانا واكل من لحمه الا يرى انه لا يسقط عن المكره بالاكراه بسائر ما تعلق بالقتل من الاحكام كالاثم والتفسيق ورد الشهادة واباحة قتله للمقصود بالقتل فكذا القود بل اولى لان تأثير الضرورة في اسقاط الاثم دون الحكم حتى ان من اصابته مخمصة يباح له تناول مال الغير ولا يسقط الضمان واثم القتل ههنا لم يسقط عن المكره بالاكراه فلان لا يسقط عنه حكم القتل اولى* واستدل ابو يوسف رحمه الله بان بقاء الاثم في حق المكره دليل على ان الفعل كله لم يصر منسوبا الى المكره والقصاص لا يجب الا بمباشرة جناية تامة وقد عدمت من المكره حقيقة وحكما فلا يلزمه القود* ولنا ان المكره ملجأ الى هذا الفعل والالجاء بابلغ الجهات يجعل الملجأ آلة الملجئ فيما يصلح ان يكون آلة له اذا لم يلزم منه تغيير محل الجناية لان الانسان مجبول على حب الحيوة فلما هدد بالقتل يطلب لنفسه مخلصا عن الهلاك ولما لم يتوصل اليه الا بالاقدام على ما اكره عليه يقدم عليه وان كان حرا طالبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا على هذا الفعل بقضية الطبع واذا فسد اختياره التحق بالآلة التى لا اختيار لها وصار بمنزلة سيف في يد المكره استعمله في قتله فيصير الفعل منسوبا اليه لا الى الآلة* ثم المكره ههنا يصلح ان يكون آلة للمكره في القتل بان يأخذ بيده مع السكين فيقتل به غيره* وليس في ذلك اى في جعله آلة تبديل محل الجناية ايضا لان هذا القتل لو كان طوعا من الفاعل لكان جناية على المقتول موجبة للقود وبان جعل الفاعل آلة ونسب الفعل الى المكره لا يفوت الجناية على القتيل بل محل الجناية نفس المقتول كما كانت* فلذلك اى فلصلاحه للآلة وعدم لزوم تبدل محل الجناية جعل المكره آلة للمكره ونسب الفعل اليه واذا جعل المكره آلة بالطريق الذى قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا الى المكره لانه نقل من المكره اليه كما

والقسم الذى يصلح ان يكون فيه آلة لغيره فمثل اتلاف المال واتلاف النفس لانه يحتمل ان يأخذه فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فان كان عليه ما اوجب جرحه وجب به القود في النفس بالاجماع وليس في ذلك تبديل محل الجناية ايضا فلذلك جعل آلة فاذا جعل آلة له بالطريق الذى قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا اليه فلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج المكره من الوسط ولذلك وجب القصاص على المكره

اختاره بعض مشايخنا فلزمه المكره حكم الفعل وهو وجوب القصاص ابتداء وخرج المكره من الوسط فلا يلزمه شيء من حكم الفعل من قصاص ولا دية ولا كفارة الا ترى ان شيئا من المقصود لا يحصل للمكره فلعل المقتول من اخص اصدقائه فعرفنا انه بمنزلة الآلة له* ولذلك اى ولصيرورة الفعل منسوبا الى المكره كأنه باشره بنفسه* ثم ان المكره مع فساد اختياره يبقى مخاطبا فلبقائه مخاطبا كان عليه اثم القتل ولفساد اختياره لم يكن عليه شيء من حكم القتل ولا يدل لزوم الاثم على بقاء الحكم كما لو قال لغيره اقطع يدي فقطعها كان آثما ولا شيء عليه من حكم القطع بل في الحكم يجعل كأن الآمر فعل بنفسه كذا هنا* وتبين بهذا ان ما استدل به ابو يوسف غير صحيح لان المكره مباشر شرعا بدليل ان سائر الاحكام سوى القود نحو حرمان الميراث والدية والكفارة تجب عليه فكذا القود* والاصل فيه قوله تعالى* يذبح ابناءهم ويستحيي نساءهم* فقد نسب الفعل الى اللعين وهو ما كان باشر صورة ولكنه كان مطاعا يأمر به وامره اكراه قوله (ولذلك) اى ولان الفعل منسوب الى المكره قلنا كذا* والكفارة عليه اى على المكره لان الدية ضمان المتلف والاتلاف منسوب الى المكره فيجب الضمان عليه والكفارة جزاء الفعل المحرم لاجل حرمة هذا المحل يعني ان حرمة قتل الآدمي لم تثبت من جهة الفاعل ليقتصر وجوب الكفارة على الفاعل كما في جزاء الصيد بل تثبت لاحترام المحل بدليل ان المحل لو لم يكن محترما ما ثبتت الحرمة ولم تجب الكفارة كما في قتل المرتد واذا كان وجوب الكفارة باعتبار حرمة في المحل وجبت على المكره كالدية لان المكره جعل آلة فيما يرجع الى المحل واتلاف المحل بجميع احكامه منسوب اليه بخلاف كفارة الصيد في حق المحرم لانها انما وجبت لمعنى في الفاعل وهو كونه محرما لا لمعنى في المحل فلا يصلح المكره ان يصير آلة للمكره فيقتصر على الفاعل كما تعرفه* وكذلك اى وكقتل النفس اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء حتى لا يكون على المكره شيء من حكم الاتلاف بالاجماع ومعلوم ان المباشر والمسبب ان اجتمعا في الاتلاف وجب الضمان على المباشر دون المسبب ولما وجب ضمان المال على المكره علم ان الاتلاف منسوب الى المكره شرعا ولا طريق للنسبة سوى جعل المكره آلة فعرفنا انه هو الاصل في باب الاكراه* فان قيل نحن لا نقول بان المكره آلة في الاتلاف بل هو المتلف والضمان عليه الا انه يرجع على المكره لانه هو الذي اوقعه في هذه العهدة فكذا القاتل هو المباشر فيجب القصاص عليه ثم الرجوع بالقصاص لا يتصور* قلنا لا يمكن القول بايجاب الضمان على المكره المباشر لانه لو وجب عليه لما رجع به على المكره لان الامر في ملك الغير فاسد فلا يجعل مستعملا اياه ليرجع بحكم الاستعمال فعلم ان وجوب الضمان على المكره بحكم انه هو الفاعل لا بحكم الآمر كذا في الطريقة البرغرية قوله (وهذا) اى الاكراه في كونه مؤثرا في تبديل النسبة مثل الامر فان الامر متى صح بان صدر ممن له ولاية على المأمور شرعا استقام نقل الجناية الى الآمر ايضا كما استقام نسبة الفعل الى المكره بالاكراه كمن امر عبده بان يحفر بئرا في فنائه* وهو سعة امام البيوت اختص صاحب البيت بالانتفاع به من حيث كسر الحطب وايقاف الدابة والقاء الكناسة فيه* وذلك الفناء موضع اشكال كما بينه في الكتاب* وانما قيد بالفناء لانه لو كان في غير فنائه كان الضمان في رقبة العبد يدفع به او يفدى كذا في المبسوط* وكذلك اى وكامر العبد اذا استأجر حرا للحفر في ذلك الموضع او استعان بالحر على الحفر ولم يبين انه ملكه ام لا فان ضمان ما يعطب به اى بالحفر او بالمحفور على الآمر استحسانا* والقياس ان يجب الضمان على الاجير او المعين لانه

ولذلك قلنا فيمن اكره على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا ان الدية على عاقلة المكره والكفارة عليه لان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل المحرم لحرمة هذا المحل ايضا وكذلك اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء وهذه نسبة ثبتت شرعا لما قلنا وهذا كالامر فانه متى صح استقام نقل الجناية به ايضا كمن امر عبده بان يحفر بئرا في فنائه وذلك موضع اشكال قد يخفى على الناس انه ملكه او حق المسلمين فحفر فوقع فيه انسان ومات ان المولى هو القاتل لما قلنا من صحة الامر

وكذلك اذا استأجر حرا او استعان به وذلك موضع اشكال ولم يبين فان ضمان مايعطب به على الآمر استحسانا لما قلنا من صحة
الامر واذا كان في جادة الطريق لا يشكل حاله ﴿ ٣٩٣ ﴾ بطل الامر واقتصرت الجناية على المباشر وكذلك من قتل

عبد غيره بامر المولى انتقل الى المولى نفس القتل في حق حكمه كانه باشره لانه موضع شبهة بخلاف ما اذا قتل حرا بامر حر آخر في ان الضمان على المباشر والاكراه صحيح بكل حال فوجب ان ينسب الفعل الى الذي اكرهه واما الاكراه الذي لا يوجب الالجاء فلا يوجب النقل لانه يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار والمشية فلذلك لم يجعل آلة له واما القسم الذي لا يحتمل ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره فذلك مثل الاكل والوطئ والزنا لان الاكل بفم غيره لا يتصور وكذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان المحل غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل آلة بطل ذلك واقتصر الفعل على المكره لان المحل الذي اذا تبدل

كان في تبدله بطلان الكره لان الاكراه لا اثر له في تبديل المحال وفي تبديل المحل خلاف
المكره وفي خلافه بطلان الاكراه واذا بطل الاكراه واذا بطل اقتصر الفعل على الفاعل وعاد الامر الى المحل الاول وبطل التبديل

باشر احداثه في ذلك الموضع وصاحب الدار ممنوع عن احداثه وانما يعتبر امره فيما له ان يفعله بنفسه * وجه الاستحسان ان الاجير يعمل للآجر ولهذا يستوجب عليه الاجر وقد صار مغرورا من جهته حين لم يعلمه ان ذلك الموضع ليس في ملكه او تصرفه وانما حفر اعتمادا على امره وعلى ان ذلك من فنائه فلدفع ضرر الغرور ينقل فعله الى الآمر فيصير كانه حفر بنفسه * واذا كان الحفر في جادة الطريق لا يشكل حاله اي يعلم انه ليس في فنائه * بطل الامر لانه غير مالك للحفر بنفسه في ذلك الموضع وانما يعتبر امره لاثبات صفة الحل به او لدفع الغرور عن الحافر وقد عدما جميعا في ذلك الموضع فسقط اعتبار امره فاقتصرت الجناية على المباشر فكان الضمان عليه * وكذلك اي وكالحر المستأجر من قتل عبد غيره بامره ولاه انتقل الى المولى نفس القتل في حق حكمه كان المولى باشره بنفسه وان لم ينتقل في حق الاثم حتى لم يجب ضمان ولا قود * لانه اي قتل العبد بامر مولاه موضع شبهة اي اشتباه لان العبد وان كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة فلا يصح الامر بقتله من هذا الوجه ولكن ماليته للمولى فيصح امره باتلافها من هذا الوجه كما يصح الامر بقتل شاة مملوكة له فيصير هذا الوجه شبهة في سقوط القود والضمان * بخلاف ما اذا قتل حرا بامر حر آخر يعني من غير اكراه فان الضمان على المباشر لان هذا الامر لم يصح بوجه لعدم الولاية فلا يصير شبهة في سقوط القود والضمان * وهذا اذا لم يكن الآمر ذا سلطنة فان كان سلطانا فامره بمنزلة الاكراه اذا كان المأمور يخاف على نفسه بمخالفة امره لان من عادة المتجبرين الترفع عن التهديد بالقتل ولكنهم يأمرون ثم لا يعاقبون من خالف امرهم الا بالقتل فباعتبار هذه العادة كان الامر من مثله بمنزلة التهديد بالقتل كذا في المبسوط * والاكراه صحيح بكل حال يعني انما ينسب الفعل الى الآمر بالامر اذا صح الامر واذا لم يصح اقتصر على الفاعل كما بينا فاما في الاكراه فينسب الفعل الى المكره اذا امكن بكل حال سواء اكره حرا على قتل عبده او على قتل حر آخر وسواء اكره على الحفر في موضع الاشتباه او في غير موضع الاشتباه كجادة الطريق لان الاكراه صحيح اي متحقق في الوجوه كلها لا يمكن دفعه فوجب نسبة الفعل الى المكره * قوله (واما الاكراه الذي لا يوجب الالجاء) كالاكراه بحبس او بقيد او بضرب لا يخاف منه على نفسه فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكره انما يصير كالآلة عند تمام الالجاء لفساد الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه وليس في التهديد بالحبس والقيد معنى خوف التلف على نفسه فبقي الفعل مقصورا على المكره قوله (مثل الاكل والوطئ) الاكل يحتمل النسبة الى المكره من حيث هو اكل باتفاق الروايات عن اصحابنا حتى لو اكره على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما لان المكره لا يصلح آلة للمكره في نفس الاكل فيقتصر على المكره * فاما نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون المكره وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطئ حصلت له * بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث يجب الضمان على المكره لان مالية العبد تلفت بالاكراه من غير ان تحصل المنفعة للمكره * وذكر صاحب

المحيط فى التتمة انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان جايعا لا يرجع على المكره بشئ وان كان شبعان يرجع عليه بقيمة الطعام لان فى الفصل الاول حصلت منفعة الاكل للمكره ولم يحصل فى الفصل الثانى * قال ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره لا على المكره وان كان المكره جايعا وحصل له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض فى الغالب وكما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فكان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبض بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذناله بالاكل وهناك لا يضمن الآكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب باذنه كذا ههنا * وفى طعام نفسه لم يصر آكلا طعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة اليد المالك ولا يتصور الازالة مادام الطعام فى يده او فمه فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكاله قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار آكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه * كله من التتمة * وكذلك اى ومثل القسم الذى لا يصلح ان يكون المكره آلة فى ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل مما يتصور الى آخره * الا ان المحل اى محل الاكراه * وكان ذلك اى محل الاكراه * بطل ذلك اى جعله آلة * وفى تبديل المحل اى محل الاكراه * خلاف المكره لانه لما اكرهه على ايقاع فعل فى محل كان ايقاعه فى محل آخر مخالفة له ضرورة قوله (وذلك) اى مثال هذا الفصل * اكراه المحرم على قتل الصيد او اكراه الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك يقتصر على الفاعل يعنى فى حق الاثم والجزاء جميعا فى مسئلة المحرم وفى حق الاثم دون الجزاء فى حق الحلال * فقد ذكر فى المبسوط ولو ان محرما قيل له لنقتلنك او لتقتلن هذا الصيد فقتله لا شئ على الذى امره لانه حلال لو باشر قتل الصيد بيده لم يلزمه شئ فكذا اذا اكره غيره * ولا شئ على المأمور فى القياس ايضا لانه صار آلة للمكره بالالجاء التام فينعدم الفعل فى جانبه الا يرى ان فى قتل المسلم لا يكون المكره ضامنا شيئا لهذا المعنى وان كان لا يسعه الاقدام على القتل ففى قتل الصيد اولى * وفى الاستحسان عليه كفارة لان قتل الصيد منه جناية على احرامه وهو بالجناية على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان يجنى على احرام الغير بنفسه فكذلك بالاكراه * ولم لم تجب الكفارة ههنا على الآمر لا بد من ايجابها على المأمور اذ لو لم تجب عليه كان تأثير الاكراه فى الاهدار وقد بينا انه لا تأثير للاكراه فى الاهدار * وان كانا محرمين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة * اما على المكره فلما بيناه * واما على المكره فلانه لو باشر قتل الصيد بيده يلزمه الكفارة فكذا اذا باشر بالاكراه ولا حاجة فى ايجاب الكفارة ههنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره لان هذه الكفارة تجب على المحرم بالدلالة والاشارة وان لم يصر اصل الفعل منسوبا اليه فكذلك ههنا * وبه فارق كفارة القتل اذا كان خطأ فانه يكون على المكره دون المكره بمنزلة ضمان الدية والقصاص لان تلك الكفارة لا تجب الا بمباشرة القتل ومن ضرورة نسبة المباشرة الى المكره ان لا يبقى فعل فى جانب المكره وههنا وجوب الكفارة لا يعتمد مباشرة القتل فيجوز ايجابها على المكره بالمباشرة وعلى المكره بالتسبيب * ولان السبب ههنا الجناية على الاحرام وكل واحد منهما جان على احرام نفسه فاما السبب هناك فهو الجناية على

وذلك مثل اكراه المحرم على قتل الصيد او اكراه الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك لقتل يقتصر على الفاعل لان المكره انما حمله على ان يجنى على احرام نفسه او على دين نفسه وهو فى ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيصير محل الجناية احرام المكره ودينه

المحل والمحل واحد فاذا اوجبنا الكفارة باعتباره على المكره قلنا لاتجب على المكره * ولو توعده بالحبس وهما محرمان ففي القياس الجزاء على القاتل دون الآمر لان قتل الصيد فعل ولا اثر للاكراه بالحبس في الافعال * وفي الاستحسان الجزاء على كل واحد منهما * اما على القاتل فلا يشكل * واما على المكره فلان تأثير الاكراه بالحبس اكثر من تأثير الدلالة والاشارة ويجب الجزاء بهما فبالاكراه بالحبس اولى * ولو كانا حلالين في الحرم وقد توعده بقتل كانت الكفارة على المكره لان هذا الجزاء في حكم ضمان المال ولهذا لايتأدى بالصوم ولايجب بالدلالة ولا تعدد بتعدد الفاعلين * وهذا لان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال وبمنزلة الكفارة في قتل الآدمي خطأ فتبين بما ذكرنا ان المراد من الاقتصار على الفاعل في قتل صيد الحرم الاقتصار في حق الاثم دون الجزاء * على احرام نفسه اي في صورة المحرم * او على دين نفسه اي في صورة الحلال لانه لاحرمة للصيد في نفسه بدليل ان الحلال لو اصطاد يحل للمحرم اكله اذا لم يوجد منه صنع من الاشارة ونحوها وكذا الصيد اذا خرج من الحرم يحل اصطياده فكان محل الجناية هو الاحرام او الدين في الحقيقة وهو في ذلك اي الجناية على الاحرام او على الدين لايصلح آلة لغيره وهو المكره ولو جعل آلة يعني مع انه لايصلح آلة لو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيصير محل الجناية حرام المكره لو كان محرما في الفصل الاول * ودينه في الفصل الثاني وفي ذلك بطلان الاكراه قوله (ولهذا قلنا) اي ولان محل الجناية اذا تبدل بالنسبة يقتصر الفعل على الفاعل * قلنا ان المكره على القتل يأثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح الفاعل فيه آلة لغيره * لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل * والمكره في ذلك اي في الاثم لايصلح آلة لغيره لان الانسان في الجناية على الدين لايصلح ان يكون آلة لغيره اذ لايمكنه ان يكتسب الاثم على غيره * ولو جعلنا المكره آلة كانت الجناية واقعة على دين المكره وانه لم يامره بذلك * فتبين انا لو اخرجنا المكره من ان يكون فاعلا في حق الاثم لتبدل به محل الجناية فصار في حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث المكره فاعلا بنسبة الفعل اليه بجعل المكره آلة له اذ لايلزم منه تبدل محل الجناية * وصار المكره في حق المأثم فاعلا لتعذر النسبة الى المكره بلزوم تبدل المحل * فقيل له اي للمكره لاتفعل يعني لما بقي فاعلا صح ان ينهى عنه شرعا فيلحقه الاثم بالمباشرة * ثم بين جهة تاثيمه فقال وصار المكره آثما لانه اختار موت المقتول وحقق موته بما في وسعه وهو الجرح الصالح لزهوق الروح وآثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق لانه تعالى نهاه عن الاقدام عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو لايصلح فيه آلة لغيره اذ لايتصور ان يقصد الانسان بقلب غيره كما لايتصور ان يتكلم بلسان غيره فلهذا بقي الاثم عليه * وانما قيد بقوله اذا اتصلت بالفعل اشارة الى ما ثبت في الحديث ان الله تجاوز عن هذه الامة ما حدثت به انفسهم قوله (ولهذا قلنا) اي ولما ذكرنا ان عند تبدل المحل يقتصر الفعل على الفاعل قلنا كذا اذا باع مكرها وسلم مكرها ملكه المشتري ملكا فاسدا حتى نفذ فيه اعتاقه وتدبيره واستيلاده عندنا وقال زفر رحمه الله لايملكه * ولو سلم طايعا ينفذ البيع ويقع الملك به بالاتفاق لانه يصير اجازة للبيع دلالة بخلاف ما اذا اكره على الهبة فوهب وسلم طايعا حيث لايكون اجازة لان الاكراه على الهبة اكراه على التسليم * وجه قوله انا حكمنا بانعقاد بيع المكره لانه لايصلح فيه آلة لغيره فيبقى مقصورا عليه فاما التسليم فامر حسي يصلح ان يكون المكره فيه آلة للمكره فينتقل اليه ولهذا وجب عليه الضمان الذي هو من احكام التسليم واذا انتقل

ولهذا قلنا ان المكره على القتل يأثم لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو في ذلك لايصلح آلة فصار محل الجناية دين المكره لو جعل آلة فصاره في حق الحكم المكره فاعلا وصار المكره في حق المأثم فاعلا فقيل له لاتفعل وصار المكره آثما لانه اختار موته وحققه بما في وسعه فلحقه المأثم والمأثم يعتمد عزايم القلوب اذا اتصلت بالفعل ولهذا قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه وان كان فعلا لان التسليم تصرف في البيع وانما المكره ليتصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو فيه لايصلح آلة ولو جعل آلة لتبدل المحل ولتبدل دأب الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب

اليه صار كانه سلم بنفسه مال المكره الى المشترى فلا يقع به الملك * والدليل على ان الملك لا يقع بهذا التسليم ان المشترى لو وهبه او تصدق به او باعه تفسخ عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا تفسخ عليه كما فى البيع الفاسد * ولنا ان هذا البيع منعقد بصفة الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض كسائر البيوع الفاسدة اما الانعقاد فلمساعدة الخصم عليه فلهذا لو اجاز او سلم طايعا ينفذ * واما الفساد فلفوات شرطه وهو الرضاء فان فوات الشرط يوجب الفساد فى البيع كفوات شرط المساواة فى بدلى الربوا يوجب الفساد دون البطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبض يفيد الملك وقد وجد فان التسليم قد تحقق من البايع ولم ينتقل الى المكره بالاكراه لان التسليم من البايع متمم سبب الملك ولهذا كان له شبهة بابتداء العقد على ما عرف وقد اكرهه على التصرف فى بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آلة له لان المكره لا يقدر على تمليك مال الغير واتمام تصرفه ليجعل المكره آلة له فيه * ولو جعل آلة لتبدل المحل لانه يصير حينئذ تصرفا فى المغصوب وقد امر بالتصرف فى المبيع * ولتبدل ذات الفعل فانا لو خرجنا هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد جعلناه غصبا محضا ابتداء بنسبته الى المكره واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز ان يتبدل ذاته * واذا كان كذلك بقى التسليم مقتصرا على البايع فيحصل الملك به للمشترى كما لو سلم طايعا * وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب يعنى ان هذا التسليم متمم للتصرف من وجه ومفوت يد المالك من وجه فجعلناه مقتصرا على البايع من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يصلح آلة للغير فيه ونسبناه الى المكره من حيث انه غصب لانه يصلح آلة له فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان يجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاق المشترى او تسليما محضا حتى لا يكون للبايع الرجوع على المكره بالضمان فلا * ثم هو بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشترى * فاما الجواب عن قوله يفسخ التصرفات ههنا وفى البيع الفاسد لا تفسخ فهو ان القبض مع كون البيع فاسدا حصل بغير رضاء البايع وفى البيع الجائز لو حصل القبض قبل نقد الثمن بدون رضاء البايع وتصرف المشترى فيه تصرفا يحتمل الفسخ يفسخ ففى الفاسد اولى * وحقيقة المعنى فيه ان فى البيع الفاسد وجوب الفسخ لحق الشرع فاذا باعه المشترى من غيره تعلق به حق العبد فاذا اجتمع الحقان يرجح حق العبد على حق الشرع اذ الاصل هو ترجيح حق العبد عند اجتماع الحقين لحاجة العبد وغناء الشرع فيبطل حق الفسخ فاما ههنا فحق الفسخ لحق البايع واذا باعه من غيره وتعلق به حق المشترى ايضا فترجح حق البايع لكونه اسبق فبقيت له ولاية الفسخ اذا كان التصرف محتملا للفسخ * وكذا فى البيع الفاسد وجد التصرف من المشترى بتسليط صحيح من البايع اياه على ذلك التصرف ولم يوجد التسليط ههنا ولو وجد فهو تسليط فاسد فافترقا

(قوله واذا ثبت انه) اى انتقال الفعل من المكره الى المكره يعنى نسبته اليه امر حكمى صرنا اليه فى اتلاف النفس والمال لا حسى * استقام ذلك الانتقال * فيما يعقل ولا يحس اى فيما يعقل وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه يعنى من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه حسا اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد منه حسا كانت النسبة حقيقية لا حكمية * فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم حتى كان الولاء له لان التكلم بالاعتاق اعنى التكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد والاعتاق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره آلة له فيه * ومعنى الاتلاف منه اى من هذا الاعتاق منقول الى الذى اكرهه اى هذا الاعتاق

واذا ثبت انه امر حكمى صرنا اليه استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس قلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم ومعنى الاتلاف منه منقول الى الذى اكرهه لانه من فصل فى الجملة يحتمل النقل باصله واما بيان ما ذكرنا من تقسيم الحرمات

يتضمن اتلاف مالية العبد معنى فينقل ذلك الاتلاف المعنوى الى المكره لانه يتصور منه الاتلاف حسا فيمكن نسبته اليه بجعل المكره آلة له فيه لانه اى الاتلاف منفصل عن الاعتاق فى الجملة لتحققه بالقتل بلا اعتاق * محتمل للنقل الى المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء كما بينا فلذلك يرجع المكره على المكره بقيمة العبد موسرا كان المكره او معسرا لان ضمان الاتلاف لا يختلف بالايسار والاعسار *ويجوز ان يجب الضمان عليه و يثبت الولاء للغير كما فى الرجوع عن الشهادة على العتق فان الضمان على الشاهد و الولاء للمشهود عليه بالعتق * و هذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لاحد لان العتق نفذ فيه من جهة مالكه و لا حق لاحد فى ماله * و لا يلزم على ماذكرنا المحرم اذا قتل الصيد حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا يفتى به و لا يقضى به فلو رجع بضمان يقضى به و قد عرف ان ضمان العدوان مقدر بالمثل فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما اتلف قوله (فان القسم الاول) و هو الحرمة التى لا تنكشف و لا تحتمل الرخصة هو كالزنا بالمرأة قيد بالمرأة ليعلم ان المراد به زنا الرجل فان زناء المرأة يحتمل الرخصة على ماسنذكره * لا يحل ذلك اى كل واحد من هذه الافعال بعذر الكره كما يحل شرب الخمر و اكل الميتة به و لا يرخص فيه مع بقاء الحرمة كما رخص فى اجراء كلمة الكفر مع الحرمة لان دليل ثبوت الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الترخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف * و المكره بفتح الراء و المكره عليه بفتحها ايضا و هو المقصود بالقتل * فى ذلك اى فى استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون له ان يبذل نفس غيره لصيانة نفسه فسقط الكره فى حق تناول دم المكره عليه * للتعارض اى صار الاكراه فى حكم العدم فى حق اباحة قتل المقصود بالقتل و الترخص به لتعارض الحرمتين فان الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه لانه مثله فى استحقاق الصيانة فلا يثبت للتعارض * و فى الزنا فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير و ضياع النسل ان لم تكن و ذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب الولد لما انقطع عن الزانى لا يمكن ايجاب النفقة عليه و لم تكن للمرأة قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة الاهلاك حكما فلا يثبت الترخص فيه بالاكراه للتعارض ايضا * قيل فان الحق الزنا بالقتل فيما اذا لم تكن المرأة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوحة فغير مسلم لان الولد حينئذ ينسب الى الفراش و ان خلق من الزنا لقوله عليه السلام الولد للفراش و للعاهر الحجر و اذا كان كذلك وجبت نفقة الولد و تربيته على صاحب الفراش فلا يكون الزنا اهلاكا * قلنا الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه و تجب نفقته عليه لانه جزؤه فلما انقطع النسب عن الزانى كان اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل و قد ينفى صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدى الى الهلاك ايضا و قوله حتى ان من قتل متعلق بالتعارض يعنى لو لم يثبت التعارض فى صورة التعارض ثبت الترخص كما لو اكره بالقتل على قطع يده حل له القطع * و فى المبسوط كان فى سعة من ذلك ان شاء الله تعالى لان حرمة الطرف تابعة لحرمة النفس و التابع لا يعارض الاصل و لكن يترجح جانب الاصل ففى اقدامه على قطع اليد مراعاة حرمة نفسه و فى امتناعه من ذلك تعريض النفس على التلف و تلفها يوجب تلف الاطراف لا محالة و لا شك ان اتلاف البعض لابقاء

فان القسم الاول هو الزنا بالمرأة و القتل و الجرح لا يحل ذلك بعذر الكره و لا يرخص فيه لان دليل الرخصة خوف التلف و المكره و المكره عليه فى ذلك سواء فسقط الكره فى حق تناول دم المكره عليه للتعارض و فى الزنا فساد الفراش و ضياع النسل و ذلك بمنزلة القتل ايضا حتى ان من قتل له لنقتلنك او لتقطعن يدك حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض و يد غيره و نفسه سواء و الحرمة التى تحتمل السقوط اصلا هى حرمة الخمر و الميتة و لحم الخنزير فان الاكراه الملجئ

يوجب اباحته لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنص الا عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطرر
تم اليه قال تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه وان كان التحريم فى الاصل يثبت مقيدا بالاستثناء كان الاستثناء خارجة عن التحريم فيبقى على الاباحة المطلقة كالذى لا يضطر الى ذلك لجوع او عطش يرى ان رفق التحريم يعود الى المتناول من خبث فى المأكول والمشروب قال الله تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون وقال تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا ادى ذلك الى فوت الكل كان فوت البعض اولى من فوت الكل على مثال قولنا لتقطعن يدك انت او لنقتلنك نحن فاذا سقطت الحرمة اصلا كان الممتنع من تناوله وهو مكره مضيعا لدمه فصار آثما وهذا اذا تم الاكراه فاما اذا قصر لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا تناول لم يحد لانه لو تكامل اوجب الحل فاذا قصر صار شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص لانه لو تم لم يحل لكنه انتقل عنه فاذا قصر لم ينتقل ولم يصر شبهة

الكل اولى من اتلاف الكل كمن وقعت فى يده آكلة يباح له ان يقطع يده ليدفع به الهلاك عن نفسه فهذا المكره فى معناه من وجه لانه يدفع الهلاك عن نفسه بقطع يده * الا ان محمدا رحمه الله علقه بالمشية لانه ليس فى معنى الآكلة من كل وجه وحرمة النفس كحرمة الطرف من وجه فلهذا تحرز عن الاثبات وقال هو ان شاء الله فى سعة من ذلك * ويد غيره ونفسه اى نفس الغير او نفس المكره سواء حتى لو قيل له لتقطعن يد فلان او لنقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل كان آثما كما لو قيل له لتقتلن فلانا او لنقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل كان آثما لان لطرف المؤمن من الحرمة ما لنفسه بالنسبة الى غيره * الا يرى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل له ان يقتله فيتحقق التعارض فلا يثبت الترخص الا ان فى الاكراه على قطع يد نفسه باعتبار مقابلة طرفه بنفسه جوزنا له ان يختار ادنى الضررين وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير بنفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فثبت انهما فى الحرمة سواء عند مقابلة احدهما بالآخر * ولا يقال الاطراف ملحقة بالاموال فينبغى ان يرخص فى قطع يد الغير عند الاكراه التام كما رخص فى اتلاف مال الغير * لانا نقول الحاق الطرف بالمال فى حق صاحبه لا فى حق الغير لان الناس لا يبذلون اطرافهم صيانة لنفس الغير ويبذلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الرخصة فى اتلاف المال ثبوتها فى اتلاف طرفه قوله (يوجب اباحته) اى اباحة كل واحد من هذه الاشياء * قال الله * وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه * استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة اذ الكلام صار عبارة عما وراء المستثنى وقد كان مباحا قبل التحريم فبقى على ما كان فى حالة الضرورة * وقال تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه * نفى الاثم الذى هو نتيجة الحرمة عن المضطر فيدل على انتفاء الحرمة * كالذى يضطر الى ذلك اى الى الاكل او الشرب لجوع او عطش * الاصل فيه ان ما يباح تناوله حالة المخمصة يباح حالة الاكراه اذا كان ملجئا وما لا فلا ومعنى الضرورة فى المخمصة انه لو امتنع عن التناول يخاف تلف النفس او العضو فمتى اكره بالقتل او بقطع العضو على الاكل او الشرب فقد تحققت الضرورة المبيحة لتناول الميتة لانه خاف على نفسه او عضو من اعضائه فدخل تحت النص * فصار آثما يعنى اذا كان عالما بسقوط الحرمة فان كان لا يعلم ان ذلك يسعه يرجى ان لا يكون آثما لانه قصد اقامة حق الشرع فى التحرز عن ارتكاب الحرام فى زعمه * وهذا لان انكشاف الحرمة عند الضرورة ودليله خفى فيعذر فيه بالجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يشتهر يجعل عذرا فى ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة فى حق من اسلم فى دار الحرب ولم يعلم بوجوبها عليه كذا فى المبسوط * هذا اى سقوط الحرمة اذا تم الاكراه بان كان ملجئا * فان قصر بان اكره بالحبس سنة او بالحبس المؤبد او بالقيد مع ذلك من غير ان يمنع عنه طعام ولا شراب لا يسعه الاقدام على شئ من ذلك لعدم الضرورة اذ الحبس او القيد يوجب الهم والحزن ولا يخاف منه على نفس ولا عضو ولا يسعه تناول الحرام لدفع الحزن الا يرى ان شارب الخمر فى العادة انما يقصد بشربها دفع الهم والحزن عن نفسه ولو تحقق الالجاء بالحبس لتحقق بحبس يوم او نحوه وذلك بعيد كذا فى المبسوط * وقال بعض مشايخ بلخ انما اجاب محمد رحمه الله بناء على ما كان من الحبس فى زمانه فاما الحبس الذى احدثوه اليوم فى زماننا فانه يبيح التناول لانهم يحبسون تعذيبا كذا فى المغنى * الا انه اى المكره بالاكراه القاصر اذا تناول ما يوجب الحد بان شرب

واما الذی لایسقط ویحتمل الرخصة فمثل اجراء کلمة الکفر علی اللسان والقلب مطمئن بالایمان فان هذا ظلم فی الاصل لکنه رخص فیه بالنص فی قصة عمار بن یاسر وبقی الکفر عزیمة بحدیث خبیب وذلك ان حرمته لاتحتمل السقوط

الخمر لم یحد استحسانا وفی القیاس یحد لانه لاتأثیر للاکراه بالحبس فی الافعال فوجوده کعدمه الا یری ان العطشان الذی لایخاف علی نفسه الهلاك اذا شرب الخمر یلزمه الحد فالمکره بالحبس کذلك *وجه الاستحسان ان الاکراه لو تکامل بان کان ملجئا اوجب الحل فاذا وجد جزء منه یصیر شبهة کالملك فی الجزء فی الجاریة المشترکة یصیر شبهة فی اسقاط الحد عنه بوطئها فانه یقتص منه ولا یصیر قیام الاکراه شبهة لان الاکراه لو تم لم یحل للمکره قتل المکره علیه کما بینا *لکنه ای القتل ینقل به فی حق الحکم عن المکره الی المکره فاذا قصر لایؤثر فی نسبة الفعل الی المکره ولا فی اباحة القتل فلا یصیر شبهة فی اسقاط القود عن القاتل قوله (واما الذی) ای القسم الذی لایسقط من الحرمات ویحتمل الرخصة فمثل اجراء کلمة الکفر علی اللسان بشرط اطمینان القلب *فان هذا ای الاجراء علی اللسان ظلم فی اصل وضعه لان الظلم وضع الشیٔ فی غیر موضعه والکفر بهذه الصفة ولهذا سمی الله تعالی الکافر ظالما فی آی کثیرة من القرآن *لکنه رخص فی الاجراء بالنص فی قصة عمار وقد بینا قصته وقصة خبیب رضی الله عنهما فی باب العزیمة والرخصة *وذلك ان حرمته ای حرمة اجراء کلمة الکفر لاتحتمل السقوط *لان التوحید واجب علی العباد الی الابد وهو اعتقاد وحدانیة الله تعالی والاقرار بها باللسان والکفر بالله تعالی حرام دائما الی الابد لاتسقط حرمته بالاکراه بل بقی حراما مع الاکراه الا انه رخص للعبد اجراء کلمة الکفر لان فیه فوات التوحید صورة لامعنی لانه معتقد وحدانیة الله تعالی بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة کاف لتمام الایمان ومابعدها دوام علی ذلك الاقرار وبالاجراء یفوت الدوام وذلك لایوجب خللا فی اصل الایمان لبقاء الطمانینة ولکن لما کان الاجراء کفرا صورة کان حراما لان الکفر حرام صورة ومعنی ولو امتنع عنه یفوت حقه فی النفس صورة ومعنی فاجتمع ههنا حقان حق العبد فی النفس وحق الله تعالی فی الایمان فترجح حقه علی حق الله تعالی لو استوی الحقان لشدة حاجته وغناء الله عزوجل فکیف اذا ترجح حقه ههنا لانه یفوت فی الصورة والمعنی وحق الله تعالی لم یفت معنی فلهذا رخص له الاقدام مع کونه حراما کذا فی شرح التقویم * لکنه الضمیر للضرب *دون القتل هو مصدر قتل لامصدر قتل ای الاجراء علی اللسان فی هتك حرمة الشرع وکونه جنایة علی حقه دون ان یقتل المکره لان فیه فوات الصورة والمعنی وفی الاولی فوات الصورة لاغیر *لان ذلك ای الاجراء *وهذا ای القتل *فکان شهیدا لما جاء فی الاثر ان الخبیر فی نفسه فی ظل العرش یوم القیامة ان ابی الکفر حتی یقتل ولحدیث خبیب رضی الله عنه *وکذلك هذا ای وکما بینا من الحکم فی صورة الاکراه علی الکفر هو الحکم فی سائر حقوق الله تعالی حتی لو اکره بما فیه الجاء علی افساد الصلوة او علی ترکها او علی افساد الصوم وهو مقیم کان له ان یترخص بما اکره علیه لان حقه فی نفسه یفوت اصلا وحق صاحب الشرع یفوت الی خلف *فان صبر ولم یفعل ما امر به حتی قتل کان مأجورا لانه تمسك بالعزیمة لان حق الله تعالی وهو الصوم والصلوة لم یسقط عنه بالاکراه وفیما فعله اظهار الصلابة فی الدین * وان کان المکره علی الافطار مسافرا فابی ان یفطر حتی قتل کان آثما لان الله تعالی اباح له الفطر بقوله عزاسمه *فمن کان منکم مریضا اوعلی سفر فعدة من ایام اخر *فعند خوف الهلاك ایام رمضان فی حقه کلیالیه وکایام شعبان فی حق غیره فیکون آثما فی الامتناع بمنزلة المضطر فی فصل المیتة * بخلاف المقیم الصحیح

وفی هتك الظاهر مع قرار القلب ضرب جنایة لکنه دون القتل لان ذلك هتك صورة وهذا هتك صورة ومعنی فوجبت الرخصة وبقی الکف عنه عزیمة لبقاء الحرمة نفسها فاذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دین الله عزوجل فکان شهیدا واذا اجری فقد ترخص بالادنی صیانة للاعلی وکذلك هذا فی سائر حقوق الله عزوجل مثل افساد الصلوة والصیام وقتل صید الحرم او فی الاحرام لما قلنا وکذلك فی استهلاك اموال الناس یرخص فیه بالاکراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان یجعل وقایة لها ولکن اخذ المال واتلافه ظلم وعصمة صاحبه فیه قائمة فبقی حراما فی نفسه لبقاء دلیله والرخصة ما یستباح بعذر مع قیام المحرم فاذا صبر حتی قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم ولاقامة حق محترم فصار شهیدا

لان الصوم في حقه عزيمة قال الله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالرخصة فهو في سعة من ذلك وان تمسك بالعزيمة فهو افضل له قوله (وكذلك) اى ومثل افساد حقوق الله تعالى استهلاك اموال الناس * يرخص فيه اى في استهلاكها بالاكراه التام دون القاصر حتى لو قيل له لقتلنك اولتأخذن مال هذا الرجل فتدفعه الى او ترميه في مهلكة كان في سعة من ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير حيث لا يستقيم جعله وقاية للنفس لان المال مبتذل في نفسه والحرمة لحق الغير ولهذا يباح باباحته فاما الطرف فمحترم احترام النفس ولهذا لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جعله وقاية للنفس * ولكن اخذ المال ظلم يعني كان ينبغي ان لا يجوز له الصبر عنه كما في مال نفسه لانه للابتذال في اصل الخلقة وحرمته دون حرمة النفس لكن اخذ مال الغير واتلافه ظلم * وعصمة صاحب المال في المال قائمة اى عصمته لاجل صاحب المال باقية حالة الاكراه لانها ثابتة للحاجة وحاجته اليه باقية في هذه الحالة فبقى المال حرام التعرض في نفسه لبقاء دليل الاحترام * والرخصة ما يستباح مع قيام المحرم اى يعامل به معاملة المباح فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير * ولاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا * والحق محمد رحمه الله الاستثناء بهذا الجواب فقال كان ماجورا ان شاء الله قال شمس الائمة رحمه الله انما قيد بالاستثناء لانه لم يجد فيه نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الايمان والصلوة والصوم وليس هذا في معناها من كل وجه لان الامتناع من الاخذ ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده بالاستثناء قوله (وكذلك المرأة) اى ومن هذا القسم المرأة اذا اكرهت على الزنا بالقتل او بالقطع * رخص لها في ذلك اى في التمكين من الزناء حتى سقط الحد والاثم عنها ولو صبرت كانت ماجورة * لان ذلك اى تمكينها من الزناء تعرض لحق محترم في الحل لصاحب الشرع بمنزلة سائر حقوقه من الايمان والصلوة والصوم فيكون حراما وليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لما ذكر فيثبت الترخص عند الاكراه الكامل * ولهذا اى ولان الاكراه الكامل في جانبها يوجب الترخص * صار القاصر وهو الاكراه بالحبس او بالقيد شبهة في درء الحد عنها كما في شرب الخمر بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد عنه كما في الاكراه على القتل * وكان القياس ان لا يسقط الحد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة اولا وهو قول زفر رحمهما الله لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الآلة وذلك دليل الطواعية فان الانتشار لا يحصل عند الخوف بخلاف المرأة فان التمكين يتحقق منها مع الخوف فلا يكون تمكينها دليل الطواعية * الا ان في الاستحسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة رحمه الله وهو قولهما لان الحد مشروع للزجر ولا حاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان منزجرا الى ان تحقق الاكراه وخوف التلف على نفسه وانما قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا اقتضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة في اسقاط الحد عنه * وانتشار الآلة لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طبعا بالفحولية المركبة في الرجال وقد يكون طوعا الا يرى ان النائم قد تنتشر آلته طبعا من غير اختيار له ولا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف قوله (فصار هذا القسم) اى الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة قسمين قسم لا يحتمل السقوط اصلا مثل حق الله تعالى في الايمان القائم اى الموجود فانه مشتمل على ركنين * احدهما الاعتقاد الذي هو الاصل فيه وحرمة

وكذلك المرأة اذا اكرهت على الزنا بالقتل او القطع رخص لها في ذلك لان ذلك تعرض لحق محترم بمنزلة سائر حقوق الله تعالى وليس في ذلك معنى القتل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا قلنا انها اذا اكرهت على الزنا بالحبس انها لا تحد لان الكامل يوجب الرخصة فصار القاصر شبهة بخلاف الرجل فصار هذا القسم قسمين قسم حق الله تعالى وفي الايمان القائم يحتمل السقوط بحال الا ترى انه لما لم يكن في العقيدة ضرورة لم تحتمل الرخصة بالتبديل ودخلت الرخصة في الاداء للضرورة

ولما سبق ان اصل الشرع التوحيد ﴿٤٠١﴾ والايمان والاصل فيه الاعتقاد والاداء فيه ركن ضم اليه فصارت

تبديل بضده حق الله تعالى لا يحتمل السقوط بوجه ولا يحتمل الرخصة لان الضرورة الداعية الى الترخص لا يتحقق فيه لعدم احتماله التعدى من البشر * والركن الثانى الاداء وهو الاقرار باللسان وحرمة تبديله بضده لا يحتمل السقوط ايضا ولكنه يحتمل الترخص لاحتماله التعدى من البشر فهذا الركن هو احد القسمين المذكورين * والثانى منهما ما يحتمل السقوط فى نفسه ولكن لما لم يثبت دليل السقوط بقى فعند الضرورة يثبت الترخص فيه مع بقاء الحرمة وذلك مثل حقوق العباد وما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى كحرمة ترك الصلوة والصوم فانها يحتمل السقوط فى ذاتها كما سقطت فى حالة الحيض ولكن لما لم يثبت دليل السقوط عند الاكراه بقيت فثبت الرخصة مع بقاء الحرمة * وانما لم يذكر الركن الاول من ايمان فى القسم الاول الذى لا يحتمل السقوط رخصة لان ذلك القسم فى بيان ما لا يحتمل الترخص مع تحقيق الضرورة وهذا الركن لا يحتمل الترخص لعدم احتماله التعدى من البشر المؤدى الى الضرورة فلم يكن من ذلك القسم * ولما سبق بكسر اللام * ولا دافيه اى فى لايمان ركن ضم الى الاعتقاد اى هو ركن زائدا * وصار غيره اى غير الاعتقاد وهو الاقرار * وعارضه اى هذا القسم امر اخر فوقه وهو تلف النفس او العضو وجب العمل به اى بالامر الذى فوقه وهو صيانة النفس عن التلف * والعمل وجب باصله اى باصل الحق بابقاء الحرمة * وهذا اى ابقاء العزيمة واثبات الترخص بالاكراه فيما ذكرنا مثل اثبات الترخص وابقاء العزيمة بالمخمصة فيمن اضطر الى تناول طعام الغير حيث يثبت له التناول رخصة لا اباحة مطلقة ولا يصير كطعام نفسه فى الاباحة حتى وجب عليه الضمان بالتناول او صبر كان مأجورا بخلاف طعام نفسه

والحمد لله رب العالمين

عمدة الشرع وهو اساس الدين لا يحتمل السقوط والتعدى من البشر بحمد الله تعالى وصار غيره عرضة للعوارض وما كان من حقوق العباد من جنس ما يحتمل السقوط ومن حقوق الله تعالى قسما آخر انه يحتمل السقوط باصله لكن دليل السقوط لما لم يوجد وعارضه امر فوقه وجب العمل باثبات الرخصة والعمل وجب باصله بان جعل اصله عزيمة وهذا لكن اصابته مخمصة حل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة مطلقة حتى اذا ترك فات كان شهيدا بخلاف طعام نفسه واذا استوفاه ضمنه لكونه معصوما فى نفسه وذلك مثل تناول محظور الاحرام عن ضرورة بالمحرم انه يرخص له ويضمن الجزاء فكذلك ههنا والله اعلم بالصواب

قال العبد الضعيف ادام الله عليه عافيته * وختم بالخير عاقبته * هذا اخر ما يسر الله لى من شرح مشكلات هذا الكتاب وكشف معضلاته * ووفق لى على حل عقده وفسر مجملاته * فبذلت مجهودى فى تصحيح الفاظه وتنقيح معانيه * وانجزت موعودى فى تشييد قواعده وتمهيد مبانيه واجتهدت فى ايضاح ما استبهم من خفاياه بتفسير كاشف عن اسرارها * وبالغت فى افصاح ما استعجم من خباياه ببيان رافع لاستارها * بعد مطالعات طويلة لكتب المحققين من السلف * ومراجعات كثيرة الى المدققين فى فحول الخلف * فى طلب ما يزيل الاغفال * وتحصيل ما يزيح الاشكال * وقد كان يهجس فى قلبى ويدود فى خلدى * من قديم الدهر ان اكتب لهذا الكتاب شرحا شافيا ينتفع به المتنبه المبتدى * ويرجع اليه المنبه المنتهى * وكان يثبطنى عن ذلك قلة البضاعة * ويمنعنى عنه عرفانى انى لست من اهل هذه الصناعة * حتى افضى به قضاء الله وقدره الى ان شرعت فى هذا الامر الذى يحار فيه نحارير العلماء * ويقصر دونه خطو الفصحاء والبلغاء * فتيسر لى هذا الامر العظيم بفضل الله وطوله * واستتم هذا الخطب الجسيم بقوته وحوله * ووصلت الى ما قصدت ببره واحسانه * ووفيت بما عليه عقدت بجوده وامتنانه * فبرز مصنفى هذا خريدة حسناء ارسلتها الى خطابها * وفريدة زهراء اهديتها الى طلابها * وتحفة للاصحاب ابهى من الدر والجوهر * وهدية الى الاحباب اذكى من المسك والعنبر * لاحتوائه على حقايق المعانى الفقهية * وانطوائه على دقاق اللطايف المليه * واطلاعه على خفيات لم يفطن قبل بمسالكها ومناهجها * وابرازه عن مهمات لم يركن بمداخلها ومخارجها فمن احاط بما ضمن فيه من اللطايف الغريبة * واتقن ما بين فيه من الطرايف العجيبة تبين له فى الخطاب مناهج التحقيق * وسهل عليه فى تخريج الصعاب سلوك مسالك التدقيق * هذا وانى وان بذلت طاقتى فى التهذيب والتنقيح * وحرفت همتى الى التوضيح والتصحيح * متيقن بلمن غيرى قد يطلع ما خفى على من معنى ادق * ووجه احق * وتفسير اوضح * وتقرير افصح * ومعترف بان بعض الاحاد * فضلا عن الافراد * قد يقف فيه على عثرات * او يعثر على زلات * فان التصون عن الخطا والخلل فى التصنيف * والتحرز عن الهفوة والزلل فى التأليف * تجزت عن احاطة القوى والقدر * ويعجز عنه كافة البشر * الا من اختص بالهداية الى مسالك الرشد والسداد * والوقاية عن مهالك الغى والفساد فالمتوقع ممن نظر فيه * وعثر على ما لا يرتضيه ان يكون عاذرا لا عاذلا * وناصرا لا خاذلا * فيسعى فى اصلاح ما عثر عليه من الفساد * متجنبا فى ذلك طريق الحاسد والعناد * راجيا حسن الثواب * من الملك العزيز الوهاب * واسأل الله العظيم الذى شمل احسانه كافة البرايا * والرب الكريم الذى عم غفرانه جميع الذنوب والخطايا ان يجعل ما قاسيت فى هذا التصنيف * وعانيت فى هذا التأليف * موجبا للثناء الجميل فى الدنيا * وسببا للثواب الجزيل فى العقبى * وان تحفظنا من اختلال الآراء ويعصمنا من اتباع الاهواء وان يجعل مطرح ابصارنا كمال ذاته * ومسرح افكارنا جلال صفاته ويصيرنا من الذاكرين لقسمه والشاكرين لنعمه * ويجعل مراتعنا رياض اليمن والكرامة * ومشارعنا حياض الامن والسلامة بفضله ورحمته ومنه ورأفته انه ارحم الراحمين واكرام الغافرين وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين

المطالب النافعة الموجودة فى الجلد الرابع من كشف البزدوى

﴿ الآيات الموجودة فى هذا المجلد ﴾

اشبو درت جلدده درج اولنان مطالب نفیسه فهرستی فاتح درسعاملرندن پرزرینی زین العابدین افندی طرفندن ترتیب اولنمش تعمیما للفائدة وتسهیلا للمراجعة بعینها اخذ اولنوب اشبو نسخه لریمزه درج اولنمشدر ومطالعه ایدنلر صاحب تحریری شمدیلك دعاده بعده رحمت ایله یادلیادن فراموش ایتمیه‌لر